

MANUEL ALCÁNTARA, MERCEDES GARCÍA MONTERO
Y FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ (Coords.)

Estudios Culturales

MEMORIA DEL 56.º CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS

DOI: http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_8



AQUILAFUENTE
A



Ediciones Universidad
Salamanca

MANUEL ALCÁNTARA
MERCEDES GARCÍA MONTERO
FRANCISCO SÁNCHEZ LÓPEZ
(Coords.)



Estudios Culturales

DOI: http://dx.doi.org/10.14201/oAQ0251_8



Instituto de Iberoamérica
universidad de salamanca



VNiVERSiDAD
D SALAMANCA
CAMPUS DE EXCELENCIA INTERNACIONAL



800 AÑOS
VNiVERSiDAD
D SALAMANCA

AQUILAFUENTE, 251



Ediciones Universidad de Salamanca y
los autores
Motivo de cubierta: Idea original de Francisco Sánchez y
desarrollado por Clint is Good
<https://clintisgood.com/>

1ª edición: julio, 2018

978-84-9012-913-5 (pdf obra completa)
978-84-9012-914-2 (pdf, vol. 1)
978-84-9012-915-9 (pdf, vol. 2)
978-84-9012-916-6 (pdf, vol. 3)
978-84-9012-917-3 (pdf, vol. 4)
978-84-9012-918-0 (pdf, vol. 5)
978-84-9012-919-7 (pdf, vol. 6)
978-84-9012-920-3 (pdf, vol. 7)
978-84-9012-921-0 (pdf, vol. 8)
978-84-9012-922-7 (pdf, vol. 9)
978-84-9012-923-4 (pdf, vol. 10)
978-84-9012-924-1 (pdf, vol. 11)
978-84-9012-925-8 (pdf, vol. 12)
978-84-9012-926-5 (pdf, vol. 13)
978-84-9012-927-2 (pdf, vol. 14)
978-84-9012-928-9 (pdf, vol. 15)
978-84-9012-929-6 (pdf, vol. 16)
978-84-9012-930-2 (pdf, vol. 17)
978-84-9012-931-9 (pdf, vol. 18)
978-84-9012-932-6 (pdf, vol. 19)

Ediciones Universidad de Salamanca
Plaza San Benito, 2
E-37002 Salamanca (España)
<http://www.eusal.es>
eus@usal.es

Maquetación:
Cícero, S.L.
Tel.: 923 12 32 26
Salamanca (España)

Realizado en España-Made in Spain



Usted es libre de: Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:



Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.



NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.



SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es



Catalogación de editor en ONIX accesible en
<https://www.dilve.es/>

∞ Comité permanente ∞

Jan-Åke ALVARSSON, Suecia – *Presidente* ^[1]
Elizabeth DÍAZ BRENIS, México – *Vicepresidente* ^[1]
Walter RAUDALES, El Salvador – *Secretario* ^[1]
Antonio ACOSTA RODRÍGUEZ, España
Milka CASTRO LUCIC, Chile ^[1]
Horacio CERUTTI GULDBERG, México ^[1]
Kees DEN BOER, Países Bajos ^[1]
John R. FISHER, Reino Unido ^[1]
Enrique FLORESCANO MAYET, México
Jorge R. GONZÁLEZ MARMOLEJO, México ^[1]
Adolfo L. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, España
Martina KALLER, Austria ^[1]
Jacques LAFAYE, Francia
María Luisa LAVIANA CUETOS, España ^[1]
Miguel LEÓN PORTILLA, México
Catalina MACHUCA, El Salvador ^[1]
Elio MASFERRER KAN, México ^[1]
David MAYER, Austria ^[1]
Berthold MOLDEN, Austria ^[1]
Segundo E. MORENO YÁNEZ, Ecuador ^[1]
Nohra REY DE MARULANDA, Colombia
Rafael RIVAS POSADA, Colombia
Ramón RIVAS, El Salvador ^[1]
Luis A. RIVEROS CORNEJO, Chile
Mariusz ZIÓLKOWSKI, Polonia ^[1]

*Con asterisco ^[1] los miembros del CP-ICA que han asistido a, por lo menos, uno de los tres últimos Congresos:
53 ICA-2009, 54 ICA-2012, 55 ICA-2015.*

∞ Comité Científico ∞

Antropología

Carmen Martínez-Novó, *University of Kentucky*
Pablo Palenzuela, *Universidad de Sevilla*
Arte y patrimonio cultural
Antonio Notario, *Universidad de Salamanca*

Arqueología

Chris Pool, *University of Kentucky*
Andrés Ciudad, *Universidad Complutense de Madrid*
Ciencias y medio ambiente

Barbara Hogenboom, *Centre for Latin American Research and Documentation – CEDLA / Universiteit van Amsterdam*
Alfredo Stein, *University of Manchester*

Comunicación y nuevas tecnologías

Ángel Badillo, *Universidad de Salamanca*
Delia Crovi, *UNAM*

Cosmovisiones y sistemas religiosos

Elizabeth Díaz Brennis, *Escuela Nacional de Antropología e Historia*
Mercedes Saizar, *CONICET*

Educación

José M^a Hernández, *Universidad de Salamanca*
Pablo Gentili, *CLACSO*

Estudios culturales

Catherine Boyle, *King's College London*
Martina Kellar, *Universität Wien*

Estudios de género

Gioconda Herrera, *FLACSO-Ecuador*
Arantxa Elizondo, *Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco*

Estudios económicos

Diego Sánchez, *University of Oxford*
Andrés Rivarola, *Stockholms Universitet*

Estudios políticos

Scott Morgensten, *University of Pittsburg*
Gisella Sin, *University of Illinois*

Estudios sociales

Alberto Martín, *Instituto Mora*
Helene Renee Roux, *Institut de Recherche pour le Développement*

Filosofía y pensamiento

José Luis Molinuevo, *Universidad de Salamanca*
Horacio Cerutti Guldberg, *Universidad Nacional Autónoma de México*

Historia

María Luisa Laviana, *CSIC*
Ascensión Martínez Riaza, *Universidad Complutense*
Guillermo Mira Delli-Zotti, *Universidad de Salamanca*

Lingüística y literatura

Francisca Noguero, *Universidad de Salamanca*
Carlos Franz, *Academia de Chile*

Migraciones

Alberto de Rey, *Universidad de Salamanca*
Christian Zlolniski, *University of Texas at Arlington*

Movimientos sociales

Salvador Martí, *Universitat de Girona*
David Garibay, *Université de Lyon 2*

Relaciones Internacionales

Sergio Caballero, *Universidad de Deusto*
Detlef Nolte, *GIGA – German Institute of Global and Area Studies*

Simposios innovadores

Rodrigo Rodrigues, *Universidad de Salamanca*
Emerson Urizzi Cervi, *Universidade Federal do Paraná*

∞ Comité organizador local ∞

Presidente

Manuel Alcántara Sáez

Secretario General

Francisco Sánchez López

Vocales

Román Álvarez Rodríguez
Ignacio Berdugo Gómez de la Torre
Miguel Carrera Troyano
Ángel Baldomero Espina Barrio
Mercedes García Montero
José María Hernández Díaz
Guillermo Mira Delli-Zotti,
Francisca Noguero Jiméneez
Emilio Prieto de los Mozos
Antonio Notario
Julio Sánchez Gómez
José Manuel Santos

PRESENTACIÓN

Bienvenidos

El Comité Organizador del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) invita a la comunidad académica a participar en el encuentro que se celebrará en la Universidad de Salamanca el 15 al 20 de julio de 2018. Bajo el lema «Universalidad y particularismo en las Américas», esta edición del ICA llama a la reflexión sobre la dialéctica entre la universalidad y los particularismos en la producción de conocimiento, un diálogo en el que la necesidad de conocer los particularismos de los fenómenos sociales, políticos, artísticos y culturales obliga a formular nuevas hipótesis que enriquecen y replantean las grandes teorías generales de las ciencias y las humanidades.

El carácter interdisciplinario e inclusivo que ha caracterizado al ICA desde su inicio en 1875, como un congreso de estudios de área en sentido completo, hace aún más significativa esa dinámica de producción de conocimiento. Con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, ICA reúne a investigadores que estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultural, lenguas, historia y prehistoria. Así, el Comité Organizador les invita a presentar sus propuestas y participar en el análisis y la reflexión sobre las especificidades de las Américas y el Caribe con el objetivo de enriquecer las grandes teorías generales.

Bem-vindo

O Comitê Organizador do 56º Congresso Internacional de Americanistas (ICA) convida a comunidade acadêmica a participar do encontro que se celebrará na Universidade de Salamanca de 15 a 20 de julho de 2018. Sob o lema “Universalidade e particularismo nas Américas”, esta edição do ICA chama à reflexão sobre a dialética entre a universalidade e os particularismos na produção do conhecimento, um diálogo no qual a necessidade de conhecer os particularismos dos fenômenos sociais, políticos, artísticos e culturais obriga a formular novas hipóteses que enriquecem e reformulam as grandes teorias gerais das ciências e humanidades.

O caráter interdisciplinar e inclusivo que caracteriza o ICA desde o seu início em 1875, como um congreso de estudo de área no seu sentido completo, torna ainda mais significativa esta dinâmica de produção do conhecimento. Com um caráter interdisciplinar e inclusivo, o ICA reúne pesquisadores que estudam o continente americano, desde o Alaska até a Terra do Fogo, incluindo o território do Caribe, a partir da análise de sua política, economia, cultura, línguas, história e pré-história. O Comitê Organizador convida-lhes a apresentar suas propostas e participar na análise e na reflexão sobre as especificidades das Américas e do Caribe com o objetivo de enriquecer as grandes teorias gerais.

Welcome

The Organizing Committee of the 56th International Congress of Americanists (ICA) invites the scholarly community to participate in the congress that will take place in Salamanca from the 15th to the 20th of July of 2018. Under the motto “Universality and particularism in the Americas,” this edition of the ICA invites us to reflect on the relationship between universality and particularism in the production of knowledge, a dialogue in which the need to know the idiosyncrasies of social, political, artistic, and cultural phenomena, leads us to create new hypotheses in order to enrich and rethink grand social theories in the sciences and the humanities.

The multidisciplinary and inclusive character of ICA since its beginning in 1875 as an area congress underscores the importance of this dynamic in the production of knowledge. Based on an interdisciplinary and inclusive approach, ICA gathers together researchers who study the politics, the economics, the cultures, the languages, the history, and the prehistory of the Americas, from Alaska to the Caribbean and Tierra del Fuego. The congress welcomes contributions on the specificities of Latin America and the Caribbean. The goal is to enrich social general theories.

UNIVERSALIDAD Y PARTICULARISMO EN LAS AMÉRICAS

La Universidad de Salamanca, que conmemora en 2018 el VIII centenario de su creación, en sus últimos quinientos años no ha dejado de estar vinculada con América, con quien hoy mantiene una relación si cabe más estrecha. La enseñanza del español la emparenta con el mundo americano que se expresa en inglés y en portugués, así como en francés, mientras que la vocación latinoamericana se proyecta en las investigaciones y en la docencia que se lleva a cabo en sus aulas y laboratorios. El resultado es un flujo permanente de estudiantes y de docentes que circula entre ambos lados del Atlántico en sendas direcciones. Todo ello explica las razones por las que la Universidad de Salamanca fue agraciada para celebrar en su seno el 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA) durante los días 15 al 20 de julio de 2018.

Los textos que aquí se recogen constituyen un número relevante de las ponencias presentadas en el marco del referido Congreso. Abordan una realidad compleja e inmensamente heterogénea desde perspectivas epistemológicas muy diferentes y suponen una muestra excelente del estado del arte en el marco de disciplinas variopintas en el ámbito de las ciencias sociales y de las humanidades. Por consiguiente, se trata de textos que, con un planteamiento interdisciplinario e inclusivo, estudian el continente americano, desde Alaska hasta Tierra de Fuego, incluyendo el territorio del Caribe, a partir del análisis de su política, economía, cultura, lenguas, historia y prehistoria.

En un mundo en el que se cierran fronteras, se apuesta exclusivamente por lo vernáculo, se repudia el carácter multicultural de la humanidad y se privilegian formas identitarias excluyentes basadas en la raza, la lengua y la religión, América supone la evidencia de que otra visión de la realidad es posible. El mestizaje, la plurinacionalidad, los valores comunitarios de solidaridad, empatía e inclusión configuran el día a día de sus diversos pueblos con independencia del nivel de ingreso. Si algo es profundamente americano en el siglo XXI es precisamente su carácter mezclado, pues reúne en su espacio, como ningún otro componente, el potente legado originario al que se sumó el aportado por los pueblos europeos y africanos y, más recientemente, asiáticos. Un crisol social y cultural que ha logrado configurar sistemas políticos en los que la democracia se halla muy asentada afectando a la gran mayoría de sus habitantes, lo que supone la progresiva extensión de sus valores, así como la vigencia de los derechos humanos en su más amplia acepción.

El presente volumen contiene una muestra representativa de la producción académica sobre todo ello. Es, en este sentido, una excelente ventana a la que asomarse para tener una clara idea de los distintos dilemas a los que se enfrentan las Américas en el seno de las tensiones y efectos que está produciendo la globalización. Problemas que deben contemplarse desde una perspectiva comparada y que, por otra parte, requieren de un conocimiento de las claves específicas que se encuentran en sus orígenes.

La publicación de estas ponencias es fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del 56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA). Asimismo refleja, exactamente y sin modificaciones por parte de los coordinadores de la obra, el texto enviado por cada uno de los ponentes que expresó su interés y dio su consentimiento para esta publicación. Esta obra no recoge, no obstante, todas las ponencias que se presentaron en el Congreso.

Salamanca, Julio de 2018

Manuel Alcántara Sáez
Mercedes García Montero
Francisco Sánchez López

NOTA EDITORIAL

Estas actas son el fruto del compromiso institucional de la Universidad de Salamanca, contraído para la celebración del *56.º Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*, realizado en Salamanca en julio de 2018.

Las textos aquí publicados, son fruto de las descargas efectuadas a mediados de junio de 2018, a partir de las ponencias, previamente evaluadas por el comité científico, admitidas y gestionadas a través de la plataforma *ConfTool Pro - Conference Management Tool*, versión 2.6.117, creada por el Dr. *Harald Weinreich*. © 2001-2018 (Hamburgo/ Alemania).

Ediciones Universidad de Salamanca se ha encargado de compilar los artículos, cuya maquetación y corrección son responsabilidad exclusiva de los autores.

Son accesibles en conocimiento abierto en formato digital bajo  licencia Usted es libre de:

 Compartir — Copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 SinObraDerivada — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

La obra se agrupa en 19 volúmenes distribuidos por las siguientes áreas temáticas:

1. Antropología
2. Arqueología
3. Arte
4. Ciencias y medio ambiente
5. Comunicación y nuevas tecnologías
6. Cosmovisiones y sistemas religiosos
7. Educación
8. Estudios culturales
9. Estudios de género
10. Estudios económicos
11. Estudios políticos
12. Estudios sociales
13. Filosofía y pensamiento
14. Historia y patrimonio cultural
15. Lingüística y literatura
16. Migraciones
17. Movimientos sociales
18. Relaciones internacionales
19. Simposios innovadores

ÍNDICE

- Frontera cercana, frontera lejana: experiencias de cruce entre los migrantes indígenas de Xohuayán, Yucatán
VIDUSSI, CARLA
- La cultura de la pesca en el centro-medio río Magdalena (Colombia): laberinto de conocimientos tejidos con anzuelos de experiencias
CAMACHO GARCÍA, KATTY ALEXANDRA
- Uma vida em imagens: considerações sobre a construção fotobiográfica
LIMA DA SILVA, WILTON CARLOS
- ¿Los “nuevos” Derechos Humanos?: Discapacidad post 2015 en Argentina
RUBEL GUREVICH, Yael NEJAMA
- Las culturas indígenas del norte de México: Su lugar en la identidad nacional y la historia oficial mexicana
SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE, EDUARDO RUBÉN
- Lenguaje textil: un patrimonio oculto a propósito del traje del señor de Chimor
GUTIÉRREZ LA MADRID, CRISTINA
- Propaganda política y grieta en la Argentina, odio versus felicidad
LILIANA PAZO
- Transnational Synthesis: Art after Architecture in Brazil & France
SESANA GRAJALES, VERONICA
- Luxury consumption and its spatial impacts in the city of Rio de Janeiro, Brazil
FONTES DE BULNES, BRUNA ANGÉLICA
- “Mi viaje a Israel”: reconstruyendo la identidad argentina judía juvenil en documentales subjetivos
TAL, TZVI
- Tango: identidad barrial que se hizo mundial
CABANA, CATALINA
- La transversalidad de género(s) en las políticas culturales públicas
PAÍS ANDRADE, MARCELA A.
- Estado de coisas inconstitucional e a concretização dos direitos fundamentais dos presos no Brasil sob uma perspectiva dialógica
GARCIA NERI, BIANCA
- Biografia e romance histórico no Brasil da Primeira República: Paulo Setúbal e sua Marquesa de Santos
ANGELA, CASTRO GOMES
- La memoria africana en México: la danza de los Negritos y su importancia en la construcción de la identidad de una comunidad michoacana
VIRIDIANA TAMORRI

- La acción performativa - ritual en las danzas de matachines del municipio de San Francisco de Borja
Chihuahua
GIRAL SANCHO, NADIA; GARCÍA VILCHIS, TOBÍAS
- Cosmovisión andina en los textiles: Nadie está solo, No hay muerte
STONE, MARY LOUISE
- De Madrid a México, California y Guatemala. El tránsito de la naturaleza novohispana en la obra de
José Longinos Martínez
CONSTANTINO ORTIZ, MARÍA EUGENIA
- ¿Encarnando el chaqwa?. Una aproximación ideológica a Sendero Luminoso y a la violencia política
en el Perú contemporáneo.
GRANADO RONCERO, GUILLERMO
- D. Pedro II em diversos momentos biográficos: posibilidades para o debate historiográfico
BETTENCOURT FIGUEIREDO FRAGUAS, ALESSANDRA
- La emotividad en los discursos de Abraham Lincoln sobre la Guerra de Secesión
NADIA GABRIELA NAVARRO BALTAZAR
- Reverenciando a memória paterna: D. Pedro II no “Reduto das Medalhas” (1871-1872)
PASCHOAL GUIMARÃES, LUCIA MARIA
- Transnational Agents between Argentina and Italy in the interwar period, between political propagan-
da and cultural diplomacy
FOTIA, LAURA
- (Auto) Biografias de universitários: da vulnerabilidade na infância à mobilidade social
ASTIGARRAGA, ANDREA
- Imaginarios coloniales de blancura en las alegorías americanas
RIOS ESPINOSA, MARIA CRISTINA
- Cultura, modernidade e o Brasil
CALVARIO DOS SANTOS, JORGE
- Información y salud en la prensa novohispana de principios del siglo XIX
SUSANA MARÍA RAMÍREZ MARTÍN
- Camarón que se duerme se lo lleva la corriente
SICHRA, INGE
- Centro Documental del Teatro Teresa Carreño: Las huellas de la memoria histórica de las artes escéni-
cas y musicales del Teatro más importante de Venezuela, a dos décadas de su fundación
GUTIÉRREZ, JESÚS ELOY
- “La muerte aplazada”: excesos y faltas en el ritual funerario
ROSA INÉS PADILLA Y.
- Imaginarios sociales en el conflicto por el agua en La Pampa, Argentina
D’ATRI, ANDREA MARINA
- La Cultura Popular como Signo de Identidades y Luchas en Comunidades Quilombolas
FREIRE SCHIFFLER, MICHELE
- Yoga infantil: arte corporal como medio de identidad y transformación social
LUISA VANESSA ORTEGA ALMEIDA
- As trajetórias de dois bibliófilos no século XIX: Ramiz Galvão e Francisco Ramos Paz
BESSONE, TANIA

- Pernalonga na guerra: a construção imagética do inimigo japonês no desenho Bugs Bunny Nips the Nips
BARBOSA PAULO, INAJARA
- Changing Cultural Dominance and Ethnocentrism Through Universal Leadership Transformation and Humanistic Education
THOMAS, GAIL ELAINE; PINTO COSTA, REJANE
- El Derecho penal frente a la diversidad cultural: los delitos culturalmente motivados
SANZ MULAS, NIEVES
- Ethos y Dignidad en la defensa de la cultura local de San Dionisio Ocotepéc, Oaxaca, México
FAHMEL BEYER, BERND WALTER FEDERICO
- Entre o anseio cosmopolita e o local a contrapelo: universalidade e brasilidade em o sol se põe em São Paulo e diário da queda
NOVAES FRIGHETTO, GISELE
- Arte e ideología en Estados Unidos, 1940-1960
CASTANEDO ALONSO, MARTA
- El tapiz andino colonial, vehículo de transmisión de los cambios culturales
MÓNICA SOLÓRZANO GONZALES
- Emilie Snethlage (1868-1929): ‚broker’ de la circulación transatlántica y multi-disciplinaria de saberes científicos
HOFFMANN-IHDE, BEATRIX
- Procesos de dispersión en el contexto de la crisis económica de inicios del siglo XXI en ciudades medias españolas. El caso de Castilla-La Mancha
GARCÍA MARTÍNEZ, CARMEN; PANADERO MOYA, MIGUEL; JOVER MARTÍ, FRANCISCO JAVIER
- La democracia republicana en la era de las noticias falsas (fake-news) y del lawfare
GUREVICH, BEATRIZ BLANCA
- Los impactos de la minería en el norte de Esmeraldas
PABLO MINDA BATALLAS
- El neobarroco en la era de la reestructuración del TLC
GARCÍA SÁNCHEZ, RAÚL
- O humor grotesco no ar: a escatologia na radiodifusão brasileira
ANTONIO FRANCISCO RIBEIRO DE FREITAS
- Do alto do Corcovado ao outeiro da Penha: O Cristo como percurso simbólico
M. PENNA-FIRME, ANDRÉ
- Cruzando fronteras: movilidades y controles en la frontera dominico-haitiana
BOURGEOIS, CATHERINE
- La música indigenista en la redefinición de las identidades sociales: indianidad, folklore y nación en Perú y Bolivia a comienzos del siglo XX
WAHREN, CECILIA
- Tlon, el demonio obstinado
CHRISTIAN R. RIVERA
- Estetizaciones –y politizaciones– contemporáneas de la animalización en Latinoamérica
LÓPEZ BADANO, CECILIA M. T.
- Felicidad obligatoria y fracaso marica
MATTIO, EDUARDO RAMÓN

- Rituais de cura na Amazonia
HADDAD, MARIA IRENE DELBONE
- Movimentos convergentes entre cultura e educação superior no Brasil
ARRUDA, CARMEN LÚCIA RODRIGUES; NUNES JUNIOR, PAULO CEZAR
- La increíblemente pequeña: imágenes y escrituras digitales
BAUTISTA BOTELLO, ESTER; PÉREZ LÓPEZ, DANIELA
- Reflexiones en torno al activismo por liberación animal: dificultades, propuestas y desafíos
NAHID STEINGRESS-CARBALLAR
- Práticas culturais e urbanidades: políticas de incentivo ao direito à cidade
DEBORAH REBELLO LIMA
- Direitos humanos sobrepostos - acesso à justiça e aos alimentos – mediação familiar no balcão de justiça
VITOR GUIMARÃES DE SANTANA E SILVA; SHEILA MARTA CARREGOSA ROCHA
- “Passados que tocam em nervos”: memorialismo e política nas Recordações de Francisco de Paula Ferreira de Resende
GONCALVES, MARCIA
- Política, memória e feminismo no teatro contemporâneo: a experiência particular como agente social ativo em processos cênicos sobre violência contra a mulher
SARA JOBARD
- El brichismo: experimentar la alteridad en las relaciones de sexualidad transaccional en el mundo turístico peruano
ROGUET, JULIETTE
- Subjetividades políticas: dentro y fuera del EZLN
SANDOVAL RAMÍREZ, DENISSE
- A beleza fabricada nos aparelhos de tecnologia de ponta
ANTONIO JORGE FERREIRA KNUPP
- O medo utilizado como forma de controle social no trabalho pós-moderno: um ataque velado à dignidade da pessoa humana.
CRISTINA POHLMANN, GABRIELA; ANDRÉ TREIN, FABIANO
- A proteção jurídica à saúde mental do indígena brasileiro enquanto expressão de direitos humanos
BOAVENTURA DA SILVA, JOELMA; MATOS DE ALMEIDA FILHO, JOSE MARCELO; SOUZA CARVALHO, SUANE
- Privatopía y simulación. La apropiación y significación ecoeficiente de los humedales en el Delta del Paraná
SOFÍA ASTELARRA
- Nuevos consumos culturales para una nueva sociedad de masas: La modernidad en las primeras periferias de la ciudad de México (1930-1960)
DIGÓN PÉREZ, MIGUEL
- Imágenes de una infancia perdida: los niños de la Guerra Civil Española a través de las fotografías en la prensa feminista de Argentina y Chile
ANDREA MARÍA FERNÁNDEZ
- Las artes escénicas como un tema de estudio dentro de la antropología social y su aplicación práctica en la educación ambiental dentro de un proyecto de Desarrollo Sostenible
CANCIO LUCIO, MARYSOL

El cine: lugar de encuentro de la memoria y la identidad

SAHIRA SCHISELL, JOAQUIN MENA

Las políticas culturales y las Universidades Públicas en la Argentina a 100 años de la Reforma Universitaria

LUCAS, ROZENMACHER

Arte y crítica institucional en Ecuador en la década de 1990

CEVALLOS SALAZAR, PAMELA CRISTINA; KINGMAN GOETSCHER, MANUEL ALFREDO

**FRONTERA CERCANA, FRONTERA LEJANA:
EXPERIENCIAS DE CRUCE ENTRE LOS MIGRANTES
INDÍGENAS DE XOHUAYÁN, YUCATÁN**

VIDUSSI, CARLA

FRONTERA CERCANA, FRONTERA LEJANA: EXPERIENCIAS DE CRUCE ENTRE LOS MIGRANTES INDÍGENAS DE XOHUAYÁN, YUCATÁN

El objetivo de esta ponencia es describir, a partir de datos etnográficos, el cruce fronterizo de unos migrantes yucatecos que desde hace 20 años se desplazan a California de forma indocumentada. De ahí, formular unas preguntas de investigación acerca del fenómeno migratorio en el que están involucradas estas personas, para crear un diálogo con otros trabajos que se ocuparon del mismo. Llevé a cabo mi investigación en San Francisco y Santa Rosa, California, destinos de muchos yucatecos, y en Xohuayán, pueblo ubicado en el sur del Estado de Yucatán.¹ Los datos que presento son de tipo cualitativo, recolectados a través de un trabajo de campo multisituado.² El presente estudio se suma a la abundante literatura que existe sobre el tema de las migraciones latinoamericanas a los Estados Unidos. La migración, uno de los temas más importantes en el panorama mexicano desde finales del siglo XX (Zolla y Zolla Márquez, 2004) se ha estudiado en este país bajo varias perspectivas. Entre ellas, algunas se enfocaron en los desplazamientos que tienen su origen en el sur sureste de México, considerada la región migratoria más reciente, y la que presenta el crecimiento más rápido de la componente indígena entre los migrantes (Cornelius, Fitzgerald y Lewin, 2008; Durand y Massey, 2004; Fox y Rivera-Salgado, 2004).

Escogí para mi investigación Xohuayán, comisaría del municipio de Oxkutzcab, donde viven 1405 personas, todas hablantes del maya yucateco, porque en los últimos 20 años ha presentado una alta tasa de emigración internacional.³ La región donde se encuentra el pueblo, llamada “cono sur”, es considerada “[...] la zona de mayor expulsión a los Estados Unidos” (Quintal, 2003:296), y vivió importantes transformaciones en las últimas décadas. Desde finales de los años 50 del siglo pasado, Oxkutzcab se volvió rector de un proceso de “revolución agrícola” (Lazos, 1995:127), que a partir de los 70, a través de la introducción de nuevas tecnologías y variedades de cultivo, derivó en una abundante producción de frutas. Hervik (2001) señala que estas actividades económicas cambiaron de manera importante lo que antes era considerado un pueblo de campesinos. Los resultados de esas transformaciones no fueron todos positivos: la creación en Oxkutzcab de un mercado al que acuden “intermediarios mayoristas a comprar frutas para distribuirlos, restaurantes y hoteles de Mérida y la zona turística de Quitana Roo” (Villanueva et al., 2016:67) causó una baja drástica en los precios de los productos. Además, a pesar de las expectativas, la venta de cítricos en esta región del estado disminuyó a partir de las últimas décadas, y, con ella, los empleos y los salarios (Fortuny, 2009). Según Cornejo y Fortuny, hoy en día en esa zona hay “un alto nivel de desempleo y subempleo [...], aquellos campesinos que poseen pequeñas o medianas parcelas dependen de los altibajos de la oferta y la demanda de los productos citrícolas” (2012: 78).

1 Agradezco al Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM, que desde mis estudios de maestría apoyó mi investigación. También agradezco a la UNAM y a CONACYT por las becas que me permitieron llevar a cabo mi trabajo. Obviamente, también estoy sumamente agradecida con las personas de Xohuayán que me acogieron y me ayudaron a crear preguntas y buscar respuestas, y con los profesores y los compañeros del posgrado que me ayudaron a reflexionar y resolver mis dudas.

2 A partir de 2013, realicé varias estancias de investigación en Xohuayán y Oxkutzcab (Yucatán), y en San Francisco y Santa Rosa (California), totalizando 8 meses de trabajo de campo.

3 La lengua, explica Rodríguez, es “el parámetro privilegiado para hablar de lo maya, en tanto que marcador de identidad “étnica”” (2013: 66). Aunque el maya yucateco también se hable en Campeche y Quintana Roo, los otros estados de la península de Yucatán, “y a pesar de las variantes dialectales que en cada uno existen, es frecuente también que lo maya se asocie con un campo semántico muy variado, que desborda las fronteras de aquellos referentes vinculados a la lengua” (Rodríguez, 2013: 66). En la misma línea, Gabbert afirma que la lengua maya se considera “la lengua de los pobres”, y varios yucatecos explicaron a este autor que hablarla implica una identificación con la pobreza y con ser indígena y no civilizado (2001: 475). Además, en Yucatán, quienes pertenecen a las comisarías (el porcentaje de indígenas aumenta proporcionalmente a la marginalidad de la comunidad) son objeto de discriminación, y al mismo tiempo forman parte de una “gente maya” a la cual, en alguna ocasión, se adscriben los mismos que discriminan. En general, cuando no se trata de exaltar a la cultura indígena con fines turísticos, maya y pobre son considerados sinónimos (Bacamonte y Lizama, 2003 :38). Para más informaciones sobre la cuestión identitaria de los mayas yucatecos y la discriminación, ver Hervik (2001; 1999; 1998), Gabbert (2004; 2001), Bracamonte y Lizama (2006; 2003), Labrecque (2005), e Iturriaga (2011), entre otros.

En el caso de Xohuayán, resultado de todas esas transformaciones fue, entre otras cosas, un alto índice de marginalización (Consejo Nacional de Población, 2010). Como explica Solís Lizama (2017):

Antes de la migración al norte, los ingresos de las familias provenían sobre todo de la agricultura y, en menor medida, de la ganadería [...]. Además de ser para consumo familiar, los cultivos de la milpa se comercializan en el mercado de Oxnokutzcab y de esta manera los xohuanes obtienen recursos económicos para adquirir otros bienes.” (Solís Lizama, 2017:122)

A la luz de los cambios que vivió esa comisaría, la migración se volvió una opción deseable y, a menudo, próspera. De este fenómeno circular, que involucra a los varones del pueblo a partir de los 14 o 15 años, quiero comentar aquí la primera fase, el cruce fronterizo, por su importancia en las experiencias de los migrantes y en el sobre el Norte⁴. Cruzar la frontera entre México y EE. UU. de forma indocumentada se volvió más difícil a partir de la crisis económica de 2008, y sobre todo con el 11 de septiembre. Sin embargo, estas medidas no tuvieron “[...] un efecto estadísticamente significativo sobre las probabilidades de migrar” (Cornelius et al. 2008: 143). Uno de los efectos de la política de control fronterizo fue el alargamiento de la estancia en el país extranjero a causa de la preocupación, por parte de los migrantes, por no poder emigrar otra vez después de haber regresado a su comunidad de origen.⁵

Varias personas de Xohuayán confirmaron que hoy es más difícil cruzar, y que los controles fronterizos, además de hacer de ése un viaje peligroso, implicaron un aumento en los precios que los migrantes pagan a los *coyotes*⁶. L., una de las personas que se ocupan de transportar bienes personales entre EE. UU. y Yucatán, comentó que de cada 10 personas que intentan cruzar la frontera de forma indocumentada, hoy en día solo una lo logra. Ángel Granados, oriundo de Oxnokutzcab que migró en 1985, me contó así su experiencia en la frontera:

En esta época costaba entre 250 y 450 dólares. [Por] 250 subías el cerro. [Por] 450 allí en Nogales solo alzan el alambre, te metes abajo, cruzas la carretera, te vas al Walgreens [...] allí te ve el coyote, agarras taxi y te vas [...]. Antes llegabas, el coyote compraba tu boleto de avión y volabas. Antes no pedían documentos para volar, 50 dólares el boleto. De Phoenix o de Tucson volabas. No te pedían papeles. Y así llegaba la gente. Luego las cosas se fueron poniendo duras. Empezaron a poner cámaras, bardas más grandes, y ya a los coyotes se les hizo difícil cruzar la gente, y subieron el precio [...]. Antes te cruzaban con otro nombre, pero ahora no pueden, porque todo está escaneado y viene con huella, todo cambió, ya no pueden. (Ángel Granados, com. pers., San Francisco, agosto de 2016)

T., también de Oxnokutzcab, migró hace 15 años, y se quedó en los EE. UU. durante 4. Me comentó que tardó 3 días en llegar allá, y sólo uno para regresar en avión hasta Mérida y de ahí con un camión a su pueblo. Cuando él viajó al Norte, el viaje costaba 2500 dólares. Varias personas me comentaron que los nuevos precios (alrededor de 10.000 dólares), y la dificultad del cruce aumentaron, proporcionalmente, la duración de la estancia en el extranjero. Por ejemplo, C., de Xohuayán, quien migró en 2000 y ahora vive en el pueblo, contestó así cuando le pregunté si los que emigran hoy en día se quedan en el Norte más tiempo:

Pues, ahora estamos viendo que sí, porque al principio, cuando... más o menos en general en el 2002, en 2000, cuando yo estuve allá, las personas que llegaron regresan en el año o menos, porque pues no era mucho el dinero que se gasta en eso [...]. En estos tiempos el dólar estaba a 6.50, y este... pero no costaba mucho allá, vivías allá, y yo cuando me fui a vivir allá, en general, con dos quincenas logré pagar mi pasaje, pero ahorita 250 mil [pesos] es lo que se paga. Y es por eso que, una vez que la gente que alcanza llegar allá, no quiera volver pronto, y no solamente eso que digo, hay más vigilancia, hay más este... hay la barda, hay delito, es más difícil la pasada, no como antes, antes nos echaban, y es más, la misma migración, [...]

4 Palabra usada por esos migrantes para indicar a los Estados Unidos.

5 A partir de los 90, el gobierno estadounidense había implementado medidas como la estrategia de “prevención por disuasión [...] orientada a desalentar los cruces fronterizos clandestinos a través de cuatro operaciones de control de frontera [...]. Las fortificaciones e cada zona incluían una primera cerca de acero e 10 pies de alturas, postes de concreto apretadamente dispuestos, iluminación de alta intensidad, vigilancia con cámaras de vídeo, un creciente número de agentes de la Patrulla Fronteriza, así como un sistema de identificación computarizado de huellas digitales” (Cornelius et al., 2008: 134).

6 Coyote es un término difundido en todo México que define las personas que piden dinero para trasladar los emigrantes de un lado a otro de la frontera entre este país y los Estados Unidos.

saben que vamos a llegar otra vez, si no paso hoy, paso mañana, si no paso mañana, pasado mañana, aquí estamos, pero ahorita no [...]. No tiene caso que uno regrese pronto. (C., com. pers., Xohuayán, noviembre de 2017)

A seguir, presentaré unas experiencias de cruce fronterizo más recientes (las más antiguas son de los primeros años de 2000), para dar unos ejemplos de cómo los migrantes de Xohuayán describen esta etapa de su recorrido. H.D., joven de la comunidad quien llevaba 6 meses en San Francisco cuando lo conocí, intentó cruzar tres veces. Ahora tiene 23 años, pero la primera vez que viajó al Norte tenía 17: “Duré dos meses en la frontera y me regresé otra vez [a Xohuayán]. Dos meses intentándolo varias veces en la frontera. Esperé como 3 años, lo intenté otra vez y no lo logré. Por fin lo logré” (H.D., com. pers., San Francisco, mayo de 2017). H., quien lleva 16 años en San Francisco, también comentó las dificultades del cruce:

H.: Mayormente ya se fueron, mayormente mis amigos ya se fueron todos, se fueron, ya se casaron. Se fueron, a veces quieren regresar otra vez y no se puede...

Carla Vidussi: Porque ahora es difícil, ¿no?

H.: Sí, es difícil y bien caro.

C.V.: Pero ¿lo intentan de todos modos?

H.: Sí uno... mi hermano lo intentó como 3 veces y no cruzó, y lo encerraron como 3 veces allí en la frontera. Le dicen: “la próxima, 10 años” [...]. Hasta ahora no ha intentado regresar otra vez.

C.V.: Y todo este dinero que gastó para el pasaje, ¿ya se pierde?

H.: Ya, ya se perdió. Antes [de cruzar] pones la mitad, estos 5 mil. Si no pasas, este 5 mil ya se perdió, porque hasta que entres aquí, ya te traen aquí a San Francisco, pagas el resto aquí. Por eso vas a pagar 5 mil dólares.

(H., com. pers., San Francisco, mayo de 2017)

Hoy en día el precio que cobran los coyotes suele ser de 10 mil dólares. Un hombre mayor de la comunidad me comentó que, cuando sus hijos se fueron, hace 10 y 8 años (con 18 y 14 años) el pasaje “solo les costó 15.000 [pesos mexicanos]. Ahora, es más, hasta 80.000” (C., com. pers., Xohuayán, octubre de 2014). Aun así, desde Xohuayán muchos siguen intentando ir al Norte. En una conversación con un migrante comentamos este asunto:

C.V.: Pero ¿ahorita vienen menos [a los EE. UU.], porque es más difícil, o siguen viniendo?

J.: Siguen viniendo, siguen viniendo los que quieren venir todavía siguen regresando, pues uno sabe cómo es la cosa, ya murió uno allá en la frontera, [...] igual uno sabe a lo que viene ¿verdad? No vienes aquí a... no vienes de vacaciones y todo eso, ya uno tiene que aceptarlo, uno sabe a lo que se enfrenta, ¿Me entiendes? Por eso te quitas allí y no sabes si vas a volver o... Hay muchos que... ¿Sí conoces a Peto?

C.V.: No, no llegué allá.

J.: Está por Tekax, creo que es una hora, apenas se murió uno aquí de [Peto], hace como 15 días, 3 semanas, se lo llevaron...

C.V. Pero ¿cómo?

J.: Una parte, no sé qué, le dolió, no sé qué, pero se murió en el hospital, pero qué más se puede hacer...

(J., com. pers., Santa Rosa, mayo de 2017)

Los migrantes de la comunidad reciben ayuda de sus parientes en el extranjero para pagar el viaje. Hermanos, primos y tíos son quienes normalmente prestan este dinero, que les será devuelto durante los primeros meses de trabajo en California. Cuando le pregunté a A. cómo había pagado el viaje, contestó: “Yo hablé con mi hermano, él habló con sus amigos... ahora, como voy ganando, saco mi renta, mi comida, y voy a pagar lo que debo, le digo a mi hermano: “¿A quién le debo?” Y le pago” (A., com. pers., San Francisco, agosto de 2016).

Las formas de cruzar son varias. Por ejemplo, durante una plática con tres migrantes de Xohuayán en San Francisco, N., me contó así su viaje:

C.V.: ¿Ustedes cómo cruzaron para venir acá? ¿caminando?

N.: En la frontera, de Yucatán a Monterrey, de Monterrey a Hermosillo. De allí caminando por la frontera. Yo caminé como más de una semana.

C.V.: ¿Sí? ¿Y fue difícil?

N.: Pues... estás tranquilo, pero también es muy difícil, pero los coyotes te cuidan para que no te agarre la Migra, porque si te deportan te cuesta más, te agarra la migra [...]. A mí nunca me agarraron, nunca me agarraron, pero [pasé] un chingo de tiempo caminando en el desierto, [...] y en la noche hace demasiado frío.

C.V.: Pero uno va preparado ¿no? Llevas cosas...

N.: Sí, llevas agua, comida... Pero allí, hay un lago allí en el desierto, hay como un lago, pero el agua que está adentro no está muy bien, pero nos arriesgamos a tomar, porque ya no teníamos agua, y nos dijo [el coyote] que leváramos comida enlatada, para que no se echara a perder.

C.V.: Y luego llegaste, y ¿te trajeron aquí a San Francisco?

N.: Sí, me trajeron hasta aquí en San Francisco. Pero lo único... lo difícil es cruzar la frontera, y que no te agarre la Migra. Porque hay muchos que la Migra lo agarra, lo rebota.

(N., com. pers., San Francisco, mayo de 2017)

A., quien recién llegó a California, me contó en una ocasión que intentó cruzar 17 veces, mientras que en otra comentó que fue hasta el cuarto intento que logró pasar la frontera. La primera vez, a causa del cansancio, se entregó a la policía migratoria, unas veces lo intentó sin regresar a su comunidad, y otras volvió a Xohuayán antes de los siguientes intentos: se quedó en el pueblo un año o dos, y luego, por fin lo logró:

A.: De Xohuayán agarré un avión, el avión me dejó en Hermosillo, de Hermosillo a Tijuana, ¿no?

C.V.: Y allí ¿caminando?

A.: No, en una lancha, en el río [Bravo]. Éramos como 40, de varios países y mexicanos, de Manzanillo, Mazatlán... Solo hay que tener cuidado con la Migra, cuando acaban de pasar, tú pasas con la lancha. Llegando del otro lado también hay que tener cuidado, porque hay muchas personas, y algunos son secuestradores, y saben que los migrantes tienen dinero.

(A., com. pers., San Francisco, agosto de 2016)

Llegando del otro lado, A. tenía instrucciones de buscar a un hombre que tuviera en la mano un pañuelo rojo, y que estuviera usándolo para secarse el sudor. Acercándosele, el migrante tenía que decir una palabra clave, subir a un camión, y esperar que los demás que viajaban con él hicieran lo mismo. Los coyotes los llevaron a una casa, en donde se quedaron durante 15 días, sin poder hacer nada, como enfatizó. A. me contó que un día le preguntaron si estaba listo para viajar a San Francisco, y comentaron que, si no lo estaba, podía salir de la casa y dejar que la policía migratoria lo arrestara y lo regresara a México. Él dijo que estaba listo, y le avisaron de que iba a viajar con otro migrante, uno encima del otro, escondidos en una camioneta con un espacio vaciado a este propósito.

J., joven del pueblo que lleva ya una década en los EE. UU., me contó otra versión del cruce fronterizo:

J.: Crucé en las montañas. Hay unas montañas allá en México, como la frontera. Nogales... son dos Nogales, Nogales aquí y Nogales allí, entonces la frontera es esa, en esa frontera [dibuja en la mesa un mapa con su dedo], aquí más adelante, aquí no hay, es puro alambre, y pues, nosotros fuimos a la vuelta, caminamos bastante, y allí no hay nadie.

C.V.: Y ¿de una vez cruzaste?

J.: El camino ese era de los narcos, donde pasaban toda la droga y toda la mariguana, y pues, estuvimos con ellos, fueron ex trabajadores de eso, pero son conocidos [...].

C.V.: ¿Fue peligroso para ti cruzar?

J.: Yo digo que sí, porque uno allí en el medio de la nada, no sabe qué esperar, por ejemplo, los animales, allí es totalmente... como ir en el monte, pero que pueda haber cualquier tipo de animal, pero uno no lleva como un...

C.V.: Para defenderse... Pero cuando llegaste del otro lado ¿cómo te llevaron hasta acá?

J.: Cuando cruzamos nos vinieron a buscar. Salimos a una calle, como una calle normal, como ir allí, y te llevaran a una casa como a unos diez minutos, y de allí nos sacaron otra vez y subimos en un tren, en un tren de carga, nos metimos adentro, y nos cruzó como dos o tres trenes creo, y de allí nos agarraron otra vez y nos trajeron... llevaron otra vez en Arizona, no sé qué, no sé qué ciudad es, y allí nos quedamos como una semana, y de allí nos vinieron a buscar otra vez, y nos trajeron para acá.

C.V.: Y ¿cuánto tiempo tardaste en cruzar caminando, así?

J.: Nos aventamos como una semana, como 6 días en el medio de la nada, pero llevábamos un chingo de comida, todos, un chingo de comida, teníamos todos el bulto lleno de lata.

C.V.: Y ¿dónde dormían?

J.: Allí, debajo de los árboles.

[...]

C.V.: Y ¿eran muchos?

J.: Eran dos más, nosotros éramos 6.

C.V.: ¿Todos de Xohuayán?

J.: No, uno es de Santa Helena, pero es cuñado de... se casó con mi prima y es cuñado con los que vienen, son todos conocidos, y viene con mi tío y con mi primo.

(J., com. pers., Santa Rosa, mayo de 2017)

H., quien también lleva poco más de una década en el país vecino, relató así su viaje:

H.: Primero, cuando yo llegué allí al aeropuerto de Juárez, nos llevaron a Naco, Sonora. De Naco, Sonora, nos llevaron a un hotel, hay muchas personas [...]. Primero nos sacaron como acabamos de llegar, en la tarde, como a las 4, y en la noche nos sacaron, en la primera salida nos agarró la Migración, nos tardaron una noche así, y quedamos otra vez afuera.

C.V.: ¿Nada más una noche?

H.: Sí, no como hoy, ahora dicen que haces 10 días allí, y así, después al siguiente día vinieron en un tren y allí nos dejaron en la mitad del desierto, allí, ni sabemos dónde, estábamos allí... andamos como dos noches, en el cerro [...]. A las 5 de la mañana cruzamos, y nos llevaron a Phoenix, Arizona, y el día siguiente nos trajeron para acá.

C.V.: Ah rápido, porque hay gente que me cuenta que como una semana se tuvieron que quedar como en una casa, así nada más.

H.: No, nosotros estuvimos como día y medio, dos días, algo así, nos prepararon sándwich, nos dieron agua, nos bañaron, nos subieron al carro, y como día y medio, dos días no llevaron acá.

C.V.: Pero ¿Como una camioneta?

H.: No, no camioneta, un carro normal de 6 pasajeros.

C.V.: ¿Y aquí llegaste con tu hermano?

H.: Sí.

C.V.: ¿Y en seguida te pusiste a trabajar?

H.: Como [en] 8 días.

Sin duda existen varias formas de pasar de forma indocumentada de un país a otro, y las que pude registrar solo son una pequeña parte. El último ejemplo que quiero presentar aquí se distingue de los que acabo de comentar, porque el *xobuaimil'* en cuestión viajó a los EE. UU. con una visa falsa, así que no cruzó la frontera caminando o en lancha. Durante una comida en San Francisco (mayo de 2017) con A. y A.A., ambos de Xohuayán, el segundo, quien viajó al extranjero con dicha visa, me contó que un amigo suyo, quien tiene el mismo documento, viajó a México y, a la hora de regresar al Norte, los policías le hicieron muchas preguntas. Por eso, A.A. teme ir a Xohuayán y no poder migrar nuevamente. Comenté que, más allá de los problemas mencionados, me parecía un método menos peligroso de otros, y pregunté por qué no es más común entre los migrantes del pueblo:

A.: Porque no a todos se da la posibilidad...

A.A.: No a todos, tienes como que estudiar, vas a ir allá en Mérida, cuando me dieron visa estuve como 12 días, 15 días allí en Mérida estudiando.

C.V.: Pero ¿por qué estudiando? ¿Estudiando qué?

A.A.: Porque vas a aprender muchas cosas que te van a preguntar allá en el consulado, por ejemplo, te van a preguntar cómo se llama tu papá... muchas cosas te van a preguntar [...].

A.: Vas a decir qué vas a hacer allá...

A.A.: A quién vas a visitar...

C.V.: Pero ¿tú fuiste al consulado para la visa?

A.A.: Sí.

C.V.: Pero con informaciones que no eran verdad...

A.A.: No, exactamente.

C.V.: Ah, entonces tienes que aprenderte todo [...].

A.A.: Pero está un poco culero porque como no es mi apellido [el que sale en la visa] no puedo sacar mi ID yo aquí [...].

C.V.: ¿Y eso es muy caro?

A.A.: A mí me cobraron 170 [mil pesos], y a veces falla, 100 mil, y no sabes si ya perdiste...

C.V.: Pero cruzar de ilegal igual cuesta así, ¿no?

A.A.: Cuesta así.

A.: Pero es más riesgo...

(A. y A.A., com. pers., San Francisco, mayo de 2017)

Independientemente de cómo se decida cruzar, la experiencia en la frontera puede ser muy peligrosa, y entre los habitantes del pueblo que viajaron como indocumentados a los EE. UU. hubo casos trágicos, como el de tres hermanos, el primero de los cuales murió, a los 18 años, en el desierto de Arizona. J.G., hombre mayor oriundo de Xohuayán, me contó que “cuando [el Indemaya⁸] lo trajo al pueblo, eran puros huesos” (J.G., com. pers., Xohuayán, noviembre de 2014), y de hecho la gente dudó e que se tratara de él. También comentó que los otros dos hermanos fallecieron de forma violenta en San Francisco. Aunque eventos trágicos como éstos no sean infrecuentes, me enfrenté con la tendencia a difundirlos poco. En un artículo reciente (Vidussi, aceptado para publicación) sugiero que, al contar esta fase de su trayecto, estos *xohuaymilo'ob* la describen como un obstáculo ya superado, sin hacer énfasis en el lado dramático de la experiencia. Propongo que eso se debe a que, como explica Jason de León, a la

7 Forma en la que los habitantes del pueblo se llaman a sí mismos. El plural es *xohuaymilo'ob*. En maya -il es un sufijo relacional que se usa para establecer pertenencia a un pueblo o a una institución. -O'ob es el sufijo plural.

8 Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán.

hora de enfrentarse con esta experiencia: “Los migrantes ya se esperan que el proceso sea deplorable”⁹ (2012: 491).

En varios de los comentarios que hicieron los jóvenes con quienes hablé en Xohuayán y en California sobre esta cuestión, encontré dicha tendencia a minimizar los aspectos más arduos de esta etapa. En primer lugar, el énfasis no está en el posible éxito negativo: la experiencia del cruce “depende de la suerte de uno” (M., com. pers., Xohuayán, noviembre de 2014). En segundo lugar, suelen minimizar el miedo: “Si te agarra la migración la primera vez te dejan ir” (C., com. pers., Oxnard, marzo de 2014); “No me dio miedo. Si me diera miedo ya me regresaría a mi casa. Sabía a lo que iba, ¿no?” (A., com. pers., San Francisco, agosto de 2016); “En el mismo momento no [tenía miedo]. Uno piensa a cruzar ¿no?” (H., com. pers., San Francisco, mayo de 2017).

En tercer lugar, hacen hincapié en que las condiciones son adversas (mucho calor en el día, mucho frío en la noche, escasez de agua y alimentos), pero evidenciando que ellos son conscientes de eso, y por lo mismo no les preocupa demasiado: M. y L., recién regresados a Xohuayán cuando yo los conocí en octubre de 2014, me explicaron que los hombres del pueblo son fuertes, porque desde niños trabajan “en la milpa descalzos” (M., com. pers., Xohuayán, octubre de 2014), y por eso el cruce no se les dificulta. Otro migrante intentó cruzar 4 veces, y solo a la cuarta vez pudo pasar; esta vez caminó durante 3 días en el desierto. Hacía mucho frío, pero, me explicó, el coyote tenía unas cobijas escondida cerca de un cerro, y las usaron para taparse, además, añadió, “si te agarra la Migración no son muy malos, hasta si te ven deshidratado te dan algo de comer y de tomar” (H.D., com. pers., San Francisco, mayo de 2017). J. hizo énfasis en que los migrantes son conscientes de dichas condiciones:

Pero sabíamos eso, ¿me entiendes? Entonces uno, por ejemplo, si vas de camping vas a llevar tu comida, vas a llevar para taparte, sabíamos que no íbamos a cruzar un día o una hora, teníamos en mente eso, ¿me entiendes? Llevábamos suficiente cosa como para guardarse del frío o del calor, como la gente que nos llevó, sabía que también había suficiente agua así que estaba el río, que agarraban agua del río, así que como es su costumbre de ellos, sabía que no estaba venenoso, que no estaba peligroso... es gente que, como te digo, que es su trabajo. (J., com. pers., Santa Rosa, mayo de 2017)

A pesar de que las experiencias son diferentes entre ellas, y que los migrantes las viven y las cuentan de varias formas, en ningún caso encontré el énfasis en los peligros del cruce, así como me esperaba, por ser esa la etapa más crítica del viaje. En unas entrevistas con migrantes yucatecos en Los Ángeles, Solís Lizama (2008) encontró una similar falta de énfasis en las dificultades. Los entrevistados hablaron de la “pasada”, o sea el cruce fronterizo, como de un momento duro “porque tuvieron que caminar mucho” (2008:46), sin evocar de forma más detallada los peligros involucrados. Doña Diana, una de las entrevistadas, comentó:

Mientras me paguen mi entrada yo regreso aunque tenga que pasar el cerro, sí lo crucé 3 veces en el 92 cuando nos agarraron 3 veces, porque la primera vez cuando vine pasamos en el cerro, la segunda vez nos agarraron, ya habíamos entrado las 3 veces que lo intentamos nos sacaron, ya las otras 3 veces que vine ya pasé por sus narices de la migra, [...] mientras que ella [hija] pague mi pasaje yo voy y vengo, ahora si me voy y me dice que no se puede ni modo me quedo en el pueblo (Solís Lizama, 2008:46)

La misma autora, en un reciente estudio sobre migrantes de retorno oriundos de Xohuayán, habla del cruce fronterizo como de un rito de paso que implica tres momentos:

Primero, la separación de la comunidad o grupo de referencia; segundo, una fase liminal que comenzaba con la llegada de cada uno a California y su ingreso al mercado laboral. Esta segunda etapa concluía con su retorno, y daba paso a un tercer momento que correspondía a su reintegración a la comunidad para ganar prestigio y reconocimiento. (Solís, 2017:129)

García (2008), en un trabajo sobre la migración internacional de una población nahua del estado de Guerrero, también menciona el rito de paso, evidenciando los desafíos que enfrentan estos migrantes indocumentados, y el prestigio que el cambio identitario proporciona. Cornejo y Fortuny (2011)

⁹ “Migrants already expect the process to be miserable” (traducción mía).

mencionan la tendencia, en los estudios sociales a hablar del cruce fronterizo en estos términos, añadiendo que dicho rito fortalece a los hombres y mujeres que salen de esta experiencia. Según los datos que presenté en esta ponencia, los habitantes de Xohuayán que viajan al Norte a la hora de describir esta etapa del llamado rito de paso hacen énfasis en el cruce fronterizo, más que, como sugiere Solís (2017), en la separación de su comunidad. Según Adler (2004), el cruce divide los que migraron de los que se quedaron, y la descripción de las pruebas superadas en esta etapa es una demostración explícita del sacrificio que los migrantes están dispuestos a hacer por sus paisanos.

Velasco opina que la narración del cruce fronterizo “no sólo agrega la imagen topográfica de una línea divisoria con dos lados nacionales distintos, sino también de un universo nuevo de categorías sociales como raza, gringo, mexicanoamericano o chicano” (2004:82). Esta autora trata el episodio narrativo del cruce como “experiencias transmitidas” o “colectivas” (Velasco, 2004: 80). A mi parecer, eso resulta relevante desde el punto de vista de la identidad, siendo que, explica esta autora, “[...] aunque no todos los narradores comparten la misma trayectoria, todos poseen un entendimiento común sobre cada uno de los episodios que definen la experiencia colectiva del grupo” (Velasco, 2004: 80). Estos y otros datos recolectados durante mi trabajo de campo me llevaron a preguntarme qué implica, para estas personas, vivir una experiencia en la que “todo mojado migrante es una mercancía” (Cornejo y Fortuny, 2011:98). También, creo oportuno investigar más sobre lo que es la frontera para los habitantes de una comisaría yucateca: si según la geografía los EE. UU. están muy lejos de Xohuayán, en las prácticas y en los discursos de los *xohuaymilo’ob* el país extranjero resulta más cercano de lugares como Mérida o la Ciudad de México. Finalmente, a partir de estos datos espero seguir investigando y poniendo en discusión la idea de identidad y, en este caso, el concepto de “identidad maya”.

I. BIBLIOGRAFÍA

Adler, Rachel H. (2004): *Yucatecans in Dallas, Texas. Breaching the Border, Bridging the Distance*. Boston, Pearson Publisher.

Bracamonte, Pedro/Lizama-Quijano, Jesús (2006). *Tocar fondo... resultados de la Encuesta sobre Marginalidad, Pobreza e Identidad del Pueblo Maya*. México: CIESAS.

(2003). “Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatan”. En *Desacatos: Revista de antropología social, luces del mundo Maya*, 13, pp. 83-98.

Consejo Nacional de Población (2010). *Índice de marginación por localidad 2010*. México: Consejo Nacional de Población.

Cornejo Portugal, Inés/Patricia Fortuny Loret de Mola (2012). “Liminalidad social y negociación cultural. Inmigrantes yucatecos en San Francisco, California”. En *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 58, pp. 71-96.

(2011). “Corrías sin saber a dónde ibas?. Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California”. En *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, 5:10, pp. 82-105.

Cornelius, Wayne A./David Fitzgerald/Pedro Lewin Fisher (coords.) (2008). *Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán a los Estados Unidos*. México: Instituto de la Cultura del Estado de Yucatán, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Durand, Jorge/Douglas S. Massey (eds.). 2004. *Crossing the Border: Research from the Mexican Migration Project*. New York: Russell Sage Foundation.

Fortuny, Patricia (2009). “Transnational Hetzmek: From Oxtutzcab to San Francisco” en Lois Ann Lorentzen, Joaquín Jay González III, Kevin M. Chun, and Hien Duc Do (eds.), *On the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity and Faith in New Migrant Communities*, Durham & London, Duke University Press, pp. 207-242.

Fox, Jonathan/Gaspar Rivera-Salgado (eds.) (2004). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies y Center for Comparative Immigration Studies, University of California, San Diego.

Gabbert, Wolfgang (2004). *Becoming Maya: Ethnicity and Social Inequality in Yucatan since 1500*. Tuscon: University of Arizona Press.

(2001). "Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, México". En *Journal of Latin American Studies*, 33 (3), pp. 459-484.

García, Martha (2008). "Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua, del alto Balsas, Guerrero". En *Cuicuilco*, 15 (42), pp. 77-96.

Hervik, Peter (2001). "Narrations of Shifting Maya Identities". En *Bulletin of Latin American Research*, 20 (3), pp. 342-359.

(1999). *Mayan People Within and Beyond Boundaries. Social Categories and Lived Identity in Yucatán*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

(1998). "Mysterious Maya of National Geographic". En *Journal of Latin American Anthropology*, 4 (1), pp. 166-197.

Iturriaga Acevedo, Eugenia (2011). *Las élites de la Ciudad Blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de doctorado.

Labrecque, Marie France (2005). "Cultural Appreciation and Economic Depreciation of the Mayas of Northern Yucatán, Mexico". En *Latin American Perspectives*, 32 (4), pp. 87-105.

Lazos Chavero, Elena (1995). "Del maíz a la naranja en el sur de Yucatán: auge y dinámica de la huerta". En Efraim Hernández Xolocotzi, Eduardo Bello Baltazar y Samuel Levy Tacher (Comps.), *La milpa en Yucatán: un sistema de producción agrícola tradicional*, tomo 2, pp. 527-563. México: Colegio de Postgraduados.

Quintal, Ella Fanny. (2003). *Solares, Rumbos y Pueblos: organización social de los mayas peninsulares*. En S. Millan y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, 1, pp. 92-399. México: INAH.

Rodríguez Balam, Enrique (2013). "Choles, mayas y mestizos en el sur de Yucatán". En *Península*, 8 (2), pp. 65-85.

Solís Lizama, Mirian (2017). *Desde el corazón del Puuc: narrativas de retorno de migrantes yucatecos*, *Península*, XII (2), pp. 119-142.

(2008). *La dimensión cultural de las remesas colectivas: la experiencia de los clubes de migrantes de Kiní y Ucí, Yucatán*, en Los Ángeles, California. México: El Colegio de la Frontera Norte, tesis de maestría.

Velazco Ortiz, Laura (2004). "Identidad y migración. Relato de vida". En *Historia, antropología y fuentes orales*, 31, pp. 75-98.

Vidussi, Carla, (aceptado para publicación). "Narraciones de migrantes yucatecos en California: una propuesta de análisis a partir del cronotopo del cruce fronterizo". *Estudios Mesoamericanos*.

Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz/Miguel Antonio Gúmez Pineda (2016). "Lineamientos generales para el diseño de un modelo intercultural de atención a la salud de inmigrantes mayas yucatecos en San Francisco, California". En *Península*, XI (2), pp. 49-74.

Zolla Carlos/Emiliano Zolla Márquez (2004). *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM.

**LA CULTURA DE LA PESCA EN EL CENTRO-MEDIO
RÍO MAGDALENA (COLOMBIA):
LABERINTO DE CONOCIMIENTOS TEJIDOS
CON ANZUELOS DE EXPERIENCIAS**

KATTY ALEXANDRA CAMACHO GARCÍA

LA CULTURA DE LA PESCA EN EL CENTRO-MEDIO RÍO MAGDALENA (COLOMBIA): LABERINTO DE CONOCIMIENTOS TEJIDOS CON ANZUELOS DE EXPERIENCIAS

I. INTRODUCCIÓN

Los conocimientos en la pesca surgen, entre hilos visibles e invisibles. Siguen su curso en medio de ese laberinto de pensamientos de aquellos que, cotidianamente, viven en el río y se entregan a la faena.

“[...] Estos saberes populares son subyacentes a la ciencia académica, y han carecido en general de expresiones escritas o de una sistematización consciente; son aprendizajes inculcados al individuo al mismo tiempo que su cultura [...]”. (Camacho 2013:18)

Ellos, los pescadores, interpretan el medio ambiente. Siguen las rayas sinuosas tatuadas sobre la piel de los bagres; entre las escamas de esos peces que se esconden y “esquivan” en tantas ocasiones los artes de pesca.

Más, cuando cae la presa, en el arte del pescador, entra en una cadena donde el valor de su proteína la otorga el hombre.

Esta fuente le provee el sustento, alimenta su familia y perpetúa una tradición de saberes: un laberinto de conocimientos tejidos con anzuelos de experiencias que hacen parte de la cultura de la pesca que vive y subsiste arraigada al río Magdalena.

A lo largo de la historia, la especie humana ha coexistido con los cuerpos de agua (ríos, mares, océanos, ciénagas, etc.) tanto para acceder al agua y desplazarse como para extraer de esta sus recursos naturales.

“[...] Los animales, los más cercanos e inseparables compañeros del hombre a través de la historia, son para la antropología como un espejo, cuya imagen puede llegar a proyectar vivamente aspectos trascendentes de la realidad social y cultural de los pueblos [...]”. (Saucedo 2015).

Ese espejo de agua del medio acuático ha estado ligado, desde siempre, con la cultura de las poblaciones ribereñas. La fauna acuática y, en particular, sus recursos pesqueros han sido un manantial de los cuales se ha abastecido el hombre, no solo de proteína sino de saberes. Así, en un entorno natural se ha gestado uno cultural donde la pesca es y ha sido, en conjunto, una estructura fluida “un tejido celular líquido”, orgánico¹ y, a su vez, universal.

[...] Así, la pesca no es solo el hecho de obtener —mediante diversas técnicas— pescado para su consumo, sino que supone una manera de entender la vida, de relacionarse los unos con los otros, formas de habitar el espacio, paisajes, expresiones festivas, creencias, alimentación y comensalidad, etc., es decir, influye en todas las dimensiones que integran la cultura, la cultura de la pesca [...]. (Jiménez, C & García, J 2014: 109)

Sin lugar a dudas, la pesca artesanal es patrimonio cultural de los pueblos ribereños y está ligada a la historia fluvial de las cuencas hidrológicas en todos los continentes. Cada conocimiento es un nudo en la gran malla de saberes. Ninguno es más o menos valioso. Todos “atrapan” no solo a los grandes bagres (*Pseudoplatystoma spp.*), ni a los bocachicos (*Prochilodus spp.*)..., ni a los nicuros escurridizos (*Pimelodus spp.*): atrapan un laberinto de vidas: esas que fueron, una a una, hiladas en el

¹ “[...] Llamo cultura orgánica a una cultura basada sobre el espíritu en relación con los órganos y al espíritu bañándose en todos los órganos y respondiéndose al mismo tiempo [...]”. (Artaud 1984: 127)

transcurso del tiempo. La historia de la pesca en un laberinto de miles de manos, hilos, plomos, cuerdas, agujas, *nylon* y anzuelos; en conjunto, se extrae no solo individuos con aletas sino profunda sapiencia fruto de innumerables horas en un río que no se detiene, incluso, si es alterado.

La lectura de cada espejo de agua se traduce en un arte de pesca, según el cuerpo de agua donde se realizará la faena. El tamaño del anzuelo o el “ojo de la malla”² delimitan el tamaño de los individuos que pretenden ser extraídos; la elección del tipo de carnada es un conocimiento ecológico heredado y transformado, así como la postura y ejecución de cada arte. Por ende: arreglar los anzuelos, capturar la carnada o sentarse a tejer es cuestión de humanos que miden –con sus dedos y pericia– la dimensión y postura de cada arte. Esa distancia de los nudos que hilan en silencio bajo el techo de una ranchería³, frente a sus casas o en ese atardecer del río Yuma⁴ (uno de los nombres que recibió el río Magdalena antes de la conquista) va ligado a pensamientos no traducibles en palabras, solo en un tejido que crece y se adapta a los cambios de las pesquerías.

LOS SERES DEL RÍO DIALOGAN O CALLAN; EL SILENCIO LOS ABORDA JUSTO EN EL MOMENTO QUE LLEGA EL TIEMPO DE PENSAR, DE SUSPIRAR, DE ENMUDECER (INCLUSO EN EL DESARROLLO DE SU FAENA); ESTA ES UNA OPORTUNIDAD ÚNICA PARA CONECTARSE CON EL UNIVERSO DE LA PESCA, PARA VOLVERSE MÁS DIESTROS EN EL ARTE DE INTERPRETAR EL MEDIO QUE LOS RODEA: ALGUNOS, DURANTE SIGLOS, LO HAN LOGRADO.

Mientras tanto, en el territorio de sus pensamientos..., establece diferencias y asigna nombres. Ellos crean mapas mentales: una cartografía clara y, a su vez, difícil de medir en metros o kilómetros. El ribereño marca puntos de referencia en las riberas, no siempre visibles a los ojos de todos.

[...] Los territorios conservan las huellas de los sucesos que en ellos se desarrollan y las intervenciones sobre estos revierten necesariamente en la memoria colectiva, con efectos en la pacificación, en la perpetuación de las desigualdades o en el recordatorio perenne de las acciones [...]. (Nates *et al.* 2017: 10)

En esa triada de la memoria, el territorio y la comunidad, los lugares adquieren los nombres de un accidente geográfico, de un “apodo” o “un mote”. Estos son tan claros y relevantes durante la faenas, incluso, más que el mismo nombre de pila que los compañeros de “cuadrilla”⁵ casi nunca recuerdan. En la construcción de una historia de vida en la pesca, surge lo que se podría denominar “las memorias anfibias⁶ continentales”; estas pertenecen a territorios que colindan entre el agua y la tierra... Ese carácter las convierte en menos móviles que las aguas donde se transforman, pero más fluidas que las riberas donde se reproducen. Estas memorias necesitan de ambos medios para perpetuarse en el tiempo.

2 Es el tamaño que queda entre nudo y nudo de los hilos, o el nylon, del cual se hacen las mallas de pesca.

3 Lugar donde habitan los pescadores durante el desarrollo de su pesca

4 Vocablo que significa “Río del País Amigo” (Alvear 2005: 16-17).

5 Es el grupo de pescadores que salen a pescar en la embarcación con artes como la malla. Suelen ser cuatro, pero su número puede variar entre dos a cinco. Cada uno tiene una función durante el lance y el desarrollo de la faena.

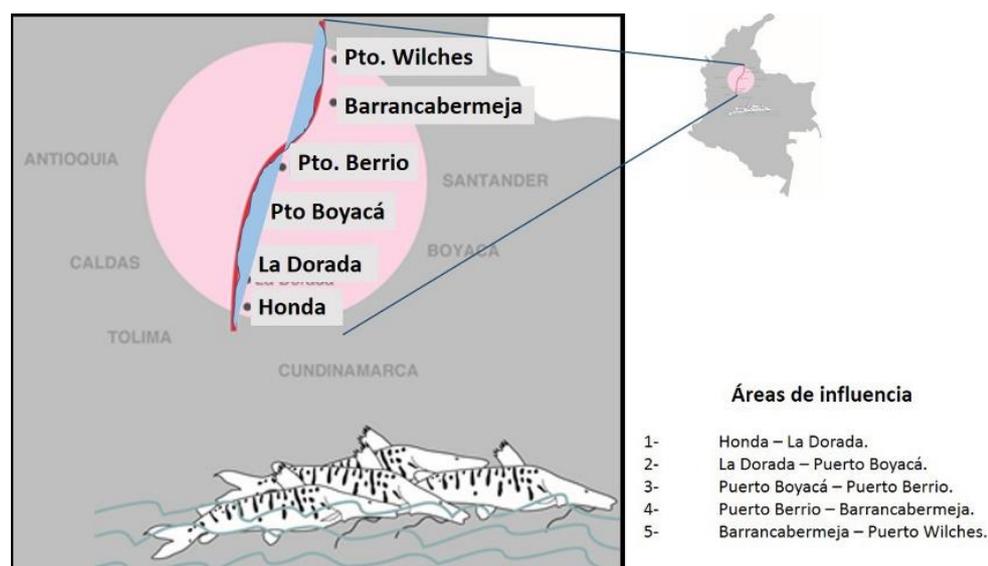
6 El término anfibio fue acuñado por Orlando Fals Borda (1925-2008) en sus escritos. Los textos de Fals Borda se encuentran en un medio de letras que colinda entre la etnografía, la sociología, la poesía y la novela.

II. EL ÁMBITO DEL ESTUDIO

II.1 *El área y el arte de dialogar en la ribera o el mercado*

En el año 2014, durante ocho meses, se navegaron cerca de 700 kilómetros fluviales donde el tiempo cobró otros intervalos y trajo atributos envueltos en silencios, observaciones y palabras que iban cartografiando su territorio. Así, gracias a los pescadores, conocedores y comerciantes, se identificaron 106 áreas de pesca del bagre rayado, en particular, en el centro-medio río Magdalena en Colombia. Estas fueron delimitadas en cinco transectos fluviales denominados “áreas de influencia” (Figura 1).

FIGURA 1. TRAYECTO FLUVIAL NAVEGADO EN EL CENTRO-MEDIO RÍO MAGDALENA, COLOMBIA.



En medio de esa cartografía local, las historias de vida se fueron anudando como anzuelos en medio de la información censal, social, económica y comercial que íbamos reuniendo. Remando lento, fue posible identificar un total de 1260 pescadores de los cuales 1095 estaban dedicados a la pesca del bagre rayado la mayor parte del año. De estos últimos, se entrevistaron un total de 642 y se registraron fonográficamente a 138.

Durante los diálogos con la “gente del río” ocurren dos grandes bifurcaciones: en la primera se busca, extraer del otro, palabras con el anzuelo más agudo. No obstante, en la segunda, cuando los pensamientos, sentimientos y tiempos se sincronizan, surge un hilo de nudos de verdaderos momentos: un rosario de gotas de emociones que yacen en la garganta de dos. Estos últimos son los diálogos comprometidos que, muchas veces, no caben en un marco lógico, ni en el método estadístico, más si en una ranchería o mientras se navega en una canoa hilando soluciones.

“[...] Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles los imponderables de la vida real [...]”. (Malinowski 1922: 11)

ELASTICIDAD Y PLASTICIDAD EN EL DESARROLLO DE LA FAENA: LOS CIRCUITOS GENERACIONALES Y LA NAVEGACIÓN DE SABERES

La plasticidad adaptativa del pescador versado le permite seguir las rutas migratorias de las especies e implementar uno o varios artes de pesca. Un pescador con éxito en su actividad es aquel

que establece una especie de “simbiosis” pescador-pezu, donde los micelios cognitivos de aquél que siempre ha estado vinculado a la pesca se nutren de su interpretación del río para perseguir el movimiento de un cardumen. Algunos, los más diestros, logran reconocer la ubicación de los mismos, acertar en el punto exacto sin necesidad de realizar lances exhaustivos o sin “zarranguear” (hacer salir a los individuos de las palizadas con el uso de palos y rocas) o arruinar sus lugares de descanso cerca de las riberas.

Sin embargo, antes de alcanzar dicha plasticidad, existe un circuito generacional, una campana de Gauss con infinitos orificios que comienza intermitente con jóvenes adolescentes (13 a 17 años) y que alcanza su cima entre los 40 y 50 hasta que desciende a los 65 años. No obstante, para los adolescentes, la pesca suele ser una actividad ocasional, en contraste con los pescadores arraigados a su actividad (más de seis décadas dedicados a la pesca) dueños de su entable [canoas, motor, artes de pesca y canaletes (remos)], cuyo territorio ancestral se une a las riberas de un río.

LAS CUENCAS DEL SABER Y DEL SENTIR PUEDEN CONFLUIR EN UN MISMO TRAMO: EL DEL SABER MUTUO Y ENRIQUECIDO QUE LOGRA SER COMPILADO.

La pesca es un “arte nómada”, uno donde el territorio va más allá de la tierra; incluso, circula a lo ancho y largo de esos miles de kilómetros que puede albergar una cuenca. Esos pescadores de la “raza cósmica” ascienden del mar al río llevando en sus embarcaciones la sal de esas escamas que se esconden en los entresijos de sus maderas. Otros descienden desde la estrella fluvial que les dio origen a esos rasgos característicos que les otorga, quizás, ese “boga⁷” que aún late en su interior.

Cada uno, a su manera, sin importar sus procedencias e innumerables recorridos, se adentra en el laberinto de sus pensamientos. Eso hace del pescador un estratega, un aprendiz permanente del maestro territorio. Mas, no solo se vive de lo que se pesca: se vive de lo que se piensa, se cree, se aprende, se enseña, se canta, se ama, se sueña; se vive del arte en música o letras anecdóticas... Se guardan legados que, quizás, nunca serán traducidos y cuyos ancestros están unidos a un hilo costeño donde “las rancherías” de sus desembocaduras traen el aroma de unas costumbres marinas en sus meandros fluviales, en esas circunvalaciones tan similares a la “cartografía de su cerebro”.

De esta forma, cual si fuese un palimpsesto, cada escrito conserva unas huellas de lo que cuenta y de lo que calla: una violencia que es más antigua que sus recuerdos, pero que se hace manifiesta en su silencio o en una esquiva mirada... No con todo el mundo se habla de ello; no obstante, el temor y el dolor aún anidan en la red de sus memorias.

[...] Sin tradición no hay cultura, pues cultura supone memoria y experiencias comunes. Las culturas no pueden llegar a ser tales sin generar tradición, tradición de vida diaria, tradición lingüística, tradición política, tradición religiosa, etc. Pero las culturas no pueden reducirse a sus tradiciones constituidas. O mejor dicho: las culturas no deben considerarse como museos donde se custodian las tradiciones culturales como piezas intocables... Es un proceso histórico ambivalente que se decide en y con las prácticas culturales de la gente [...]. (Fornet-Betancourt 2003: 21)

Es así como todo proceso histórico es “sentipensante”, no es posible descuartizar el cuerpo y seguir andando; así como tampoco es posible separar el espíritu del pensamiento. Se pesca con el alma, con el dolor, incluso con la desesperanza. Más, cuando se “huele” la pesca, se fusiona el cuerpo, el alma y ese corazón que parece, en ocasiones, tuviese aletas. Este se hunde, pleno de oxígeno tras la presa que, al igual que él, también late.

7 Durante la época de la colonia, los indígenas y afrodescendientes eran quienes ejercían la dura labor de remar y llevar en las embarcaciones a lo largo del río Magdalena.

III. LA PESCA ARTESANAL: UN CONJUNTO DE ESLABONES

La pesca artesanal es una cadena de eslabones. Una piramidal, donde el precio lo establece el mercado local, regional o nacional –incluso internacional– según la importancia de la especie y la ruta última que esta siga. Así, una población íctica puede llegar a migrar desde cientos a miles de kilómetros, según el mercado, y cuyos destinos no son, ni siquiera por el pescador, todos identificados. Es cuando el conocimiento del comerciante en la cultura de la pesca cobra gran relevancia dentro de esa cartografía que parte de una zona de pesca a un puerto, mercado o centro de acopio en ciudades cercanas o en otras áreas del país.

En el caso del bagre rayado, la construcción de la cadena comercial fue elaborada gracias a la colaboración y entrevistas realizadas en los puertos pesqueros principales y en poblaciones del centro medio magdalena y otras ciudades en Colombia: Ibagué, Medellín, Bucaramanga, Tunja y Bogotá, donde se identificaron 57 comerciantes permanentes, dentro de una población que gira alrededor de los 300. Es entonces cuando los conocimientos, que pareciesen solo ser traducibles en acciones, silencios o letras, cobran vida; desde las libretas sencillas hasta las bases de datos de las principales comercializadoras de pescado. En estas se registran los comportamientos de los desembarcos diarios, semanales, mensuales y anuales. No obstante, hay vacíos en dicha información; no todo lo que se pesca es registrado. Así, el conocimiento local –“diáspora de saberes” que trae en su núcleo la información de las especies– cobra relevancia junto con los diarios de pesca.

De este modo, estos se convierten en una fuente de información de la cotidianidad del pescador, del comerciante y del entorno socioambiental: un complejo entramado de hilos interconectados donde los diarios de pesca ($n=11$), elaborados por los pescadores, permitieron construir una historia ambiental de este bagre que, en los últimos 30 años, ha presentado una disminución dramática (más de un 90% en las capturas) con un aumento del volumen de extracción de ejemplares jóvenes de tallas pequeñas. Esto, a nivel ecológico, es uno de los indicadores básicos del grave estado de la población del bagre rayado en la cuenca del Magdalena (Mojica, *et al.* 2012). En consecuencia, la sobreexplotación afecta no solo a ciertas poblaciones de peces sino a la comunidad entera.

LOS VACÍOS EN LA INFORMACIÓN Y LA COMPRESIÓN DE LA MISMA SON ACERTIJOS NO LIMITADOS A UNA CIENCIA; EN CONSECUENCIA, EL DIÁLOGO DE SABERES COBRA CADA VEZ MÁS IMPORTANCIA EN ACTIVIDADES COMO LA PESCA.

IV. EL NÚCLEO DEL PESCADOR: SU FAMILIA Y EL RÍO, SU ESCUELA

Si bien el pescador pasa más tiempo con su “amante”, intempestiva e impredecible: la pesca, más del 70% tienen familias. Algunos las ven a diario o solo después de días e incluso semanas durante la subienda. Así, ellos cuentan con dos familias: una, la de sangre, y otra, la de agua dulce y escamas. Si bien, a lo largo del río habitan hombres solitarios cuya familia son sus compañeros de faena, la mayoría tienen hijos (3 o 4) que moran en el pueblo o municipio cercano.

DESDE PEQUEÑOS, LA ESCUELA ES EL RÍO: UNA ACADEMIA CUYOS TABLEROS SON LOS ESPEJOS DE AGUA.

Aunque más del 50% de los entrevistados ha cursado la primaria completa o algún grado de ella. Según ellos, su principal escuela, casa y empresa ha sido el propio río y “sus maestros” las sabias aguas. Los hijos de los pescadores –en su mayoría entre los 5 a los 25 años– es una población escolar activa. No obstante, si bien desean para sus hijos un futuro diferente a ese, su quehacer incierto (bajo el sol y la lluvia, bajo la noche y el frío) es el que les ha permitido sostener durante generaciones a sus familias: por ello viven agradecidos. Sin embargo, nadie sabe lo que

seguirá ocurriendo con el paso del tiempo cuando otros: las industrias nacionales y extranjeras, sigan apoderándose de la arteria fluvial y natural que hace aún latir el corazón de la pesca.

V. EL HÁBITO ANFIBIO DEL PESCADOR. ENTRE LA TIERRA Y EL RÍO

Su vivienda, como su cultura, puede ser orgánica erigida con madera y techos de palma que con el paso de las décadas se convirtieron en híbridos, cuyas células se hicieron mutantes con las fibras del zinc que las cubría. Todavía, el río está bordeado de esas rancherías envueltas de humedad cuyas estructuras fueron entidades vivas y mantienen el mismo suelo. En las áreas rurales y urbanas todo cambia; el cemento y el ladrillo se convierten en los materiales de las casas de los pescadores; mientras, cerca de los ríos todo se mueve.

En las riberas, ellos habitan en áreas que fueron ocupadas desde la época de sus padres y abuelos, en aquellos lugares. Sus antepasados armaron sus casas y sobrevivieron, o no, a las inundaciones que ocurrieron hace algunos años en medio de la apropiación de territorios, considerados de bien común relacionados no solo con su hábitat temporal u ocasional, sino con la naturaleza de su arte.

En el ámbito marino, Márquez (2017) se refiere a la denominación del espacio, por los pescadores y navegantes, con nombres y descripciones que le dan sentido (incluso nombres que usaban abuelos y bisabuelos) en el territorio marítimo raizal. Caso similar ocurre en el río Magdalena (poseedor desde sus orígenes de varios nombres) y cuyas áreas de pesca son denominadas según el territorio geográfico que ocupan o por el nombre que los mismos pescadores le han asignado.

[...] Este río de la Magdalena es un ameno paraíso que deleita a los que en él navegan todos los sentidos del cuerpo, y cuanto a la vista ofrece tanta variedad de objetos, que para ello era menester mucho papel para escribirlo, y tengo poco [...]. [Fray Juan de Santa Gertrudis (1970: 84)]

Desde siempre, el primer contacto con el río ha sido una apertura de los sentidos; sin embargo, con el paso de las décadas, nuevos ruidos han llegado a ensordecen el antiguo canto natural allí registrado.

[...] Una vez con Macías cogimos un bagre de 45 libras... Cuando salió ella salió ya muerta porque le perforé el “topo” (donde guarda el oxígeno) con el anzuelo... Ese día cogimos como 17 bagres grandes... Para pescar el bagre yo lo busco... Yo huelo el bagre desde la canoa y me quedo ahí quieto... Luego ahí me sumerjo, tomo aire y lo regulo dentro y lo cojo con el anzuelo... Cada pescado tiene su olor... Por eso me decían que yo era el diablo pero no es así, es porque a mí me va bien en la pesca y al bagre lo puedo oler [...]. (Pepo, comunidad de San José de Chucurí, Barrancabermeja, octubre del 2014)

Dicha capacidad de percibir el olor del bagre sumergido, a varios metros, es un talento “raro”. No obstante, la capacidad de este hombre de descender varios metros sin tanque de oxígeno y con la seguridad de encontrar al bagre, según lo que le indicó su olfato, es uno de esos misterios que aún se encuentran en un río tan intervenido y que aún conserva pescadores únicos y, sin lugar a dudas, como esta especie, en vía de extinción.

VI. LA CULTURA DEL PESCADOR RIBEREÑO

[...] En ella es evidente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres... Es un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos y específicos problemas que enfrentan [...]. (Malinowski 1984: 56)

Es en esa relación hostil (material, humana, espiritual) y a su vez febril, silenciosa y emancipada, donde se combina esa dadora natural que, a veces, se revela clavada en la punta de la pluma de un anzuelo o en el rincón transparente de la malla. La pesca es un arte orfebre de guijarros inauditos, como los cambios mismos, conducentes al desarrollo de estrategias para adaptarse a esas transformaciones, que nunca cesan, en medio de lo cotidiano. Estas se revelan, de repente, una mañana al despertar cuando de pronto los ojos anuncian el río ya no es el mismo, ni los peces, ni siquiera las corrientes, ni las inundaciones que a las mismas áreas ya no llegan. No solo los organismos terrestres y acuáticos se adaptan o perecen, sino los pescadores que extraen el recurso. La pesca es un híbrido que muta en las acciones humanas, los objetos naturales (los peces y su ecosistema) y artificiales (los artes de pesca): todo, en conjunto, conforman un sistema que nunca permanece estático. La pesca evoluciona orgánica, económica, política, cultural, social, natural y humanamente hablando.

Entonces, la cultura del ribereño, en ocasiones, también pareciese migrara y como un pez se desplazara según los cambios en un banco que se mueve, uno que lleva en la memoria⁸ esos conocimientos que se heredan de generación en generación. Otros aprendizajes pareciese caen como células muertas de la “epidermis de lo vivido” y revelan grietas que se profundizan con el paso del tiempo. Es por eso que la cultura en la pesca es un conjunto de partes, de confluencias y divergencias, una que se transmite y/o se transforma de generación en generación.

LOS PESCADORES PERSEVERAN O SE EXTINGUEN. SE MANTIENEN, INCLUSO FRENTE A LOS CAMBIOS AL IGUAL QUE SUS CONOCIMIENTOS LOCALES.

Esa relación holística de las partes en la cultura de la pesca, quizás, permiten que esta se desplace no solo en el tiempo sino en el espacio. Es ahí donde el concepto de territorio es casi gelatinoso; entonces, no podemos hablar de una cultura solo inmersa en una cuenca (como la del Cauca y del Magdalena en Colombia) sino de una que trae en los seres que la ejercen (de sus antepasados o de ellos mismos) memorias de otras experiencias vividas en otras cuencas o en los océanos del Atlántico o del Pacífico.

“[...] El territorio es producido por las prácticas y los discursos, que son su medio privilegiado de existencia. La memoria proporciona la elasticidad del tiempo... Territorio y memoria producen la estabilidad de las cosas [...]”. (Nates *et al.* 2017: 12)

SE PESCA PARA COMER, VIVIR, SER Y EXISTIR. SE PESCA PORQUE HAY AÚN RÍOS Y ESPACIOS QUE PERMITEN SU PERMANENCIA. SE PESCA PORQUE HAY PESCADORES Y MANOS DISPUESTAS A CONTINUAR PESCANDO; A TALLAR CADA ARTE, CANOA Y CANALETE (REMO), A COLOCAR UN ANZUELO EN LAS MADRUGADAS, ANTES DE SALIR EL SOL.

VII. EL RETO DE LA ETNOGRAFÍA EN TERRITORIOS ANFIBIOS

El observador y estudioso en la pesca debe ser un etnógrafo por naturaleza, un geógrafo visionario, un historiador de raíz, un biólogo humano y fiera, un climatólogo diestro y un hábil artesano. No obstante, la interdisciplinariedad ni siquiera es de interés de quien osa estudiar la pesca, más si lo es de quien sale diariamente a extraerlos, estimar tamaños y pesos. Es ahí donde el tacto no escatima y crea una balanza con las dos manos. Sexar los individuos, identificar si es macho o es hembra, sin abrirlos, es para algunos posible. En particular, para quien frecuenta o habita los lugares donde se reproducen las especies: las ciénagas. Son estos ecosistemas la piedra angular sobre la cual debe cimentarse la conservación de los ríos en todo su cauce (desde su nacimiento hasta su

⁸ La memoria es un instrumento narrativo, interpretativo, social y colectivamente gestionado, que modifica la percepción de los lugares y la transmisión generacional de los hechos que los vinculan a los grupos y a las personas (Nates et al. 2017: 9)

desembocadura). Cada uno de sus ecosistemas debería ser poseedor de un derecho universal, intransferible e inviolable. Vender las cuencas o continuar con la ruptura y alteración de sus cursos es asesinar a los pueblos ribereños, aniquilar sus anzuelos que han sobrevivido, a pesar de todo, con el paso del tiempo.

“[...] En consecuencia, el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva [...]”. (Malinowski 1973: 28)

El pescador, su cultura y su territorio están embebidos y, a su vez, son parte de la pesca. Todas las ciencias, el arte, la escritura y la poesía hacen parte de ese descubrimiento: el de indagar en el conocimiento de estos navegantes anfibios, en cualquiera de las grandes cuencas de nuestro planeta. El compromiso del investigador, día a día, se hace más grande y no existen manuales para estudiar al otro. Para acercarse al río, su pesca y su cultura es necesario abrir el espíritu, entregar el alma, con el riesgo de impregnarse para siempre de río y de cada poblador ribereño.

VIII. AGRADECIMIENTOS

Esta ponencia surge en el marco del proyecto titulado: “Contribución al conocimiento de los aspectos censales, sociales, económicos, comerciales, saberes locales y poblacionales del bagre rayado de la cuenca del Magdalena-Cauca” coordinado y financiado por la Fundación Humedales y la Autoridad Nacional de Acuicultura y Pesca AUNAP en Colombia en el año 2014.

Agradezco a todos los pescadores y comerciantes de la cuenca del río Magdalena y Cauca por su generosidad, respeto, alegría a cada momento; por sus silencios, tan valiosos, como sus palabras. En especial a los pescadores Jorge Hernando Díaz, “Pepo”, Orlando y David, maestros permanentes y guías apasionados por la pesca.

IX. BIBLIOGRAFÍA

Alvear, J. (2005). *Manual del río Magdalena*. Bogotá, Colombia. CORMAGDALENA.

Camacho, K. (2013). *Tejiendo sueños, atrapando peces: Hilando historias y conocimientos sobre el medio ambiente de la pesca en áreas de la cuenca Amazónica*. Bogotá, Colombia.

Camacho, K. (2014). *Contribución al conocimiento de los aspectos censales, sociales, económicos, comerciales, saberes locales y poblacionales del Bagre rayado de la cuenca del Magdalena-Cauca*. Bogotá, Colombia. AUNAP. Fundación Humedales.

De Santa Gertrudis, F. J. (1970). *Maravillas de la naturaleza*. Tomo I. Bogotá, Colombia. Banco Popular. Editorial Kelly.

Fals, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Compilador: Víctor Manuel Moncayo. Bogotá, Colombia. Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Fals, O. (2002). *Historia doble de la Costa 3*. Resistencia en el San Jorge. Bogotá, Colombia. Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Áncora Editores.

Fornet-Betancourt, R (Ed.). (2003): *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural. Bilbao, España: Editorial Desclée de brouwer, S.A.

Jiménez, C & García, J (Coords.) (2016): *Cultura y Pesca*. Actas I Jornadas Patrimonio Cultural Pesquero. Huelva, España: Servicio de Publicaciones, Universidad de Huelva.

Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona-España. Ediciones Península.

Malinowski, B. (1984). *Una teoría científica de la cultura*. España. Altamira S. A.

Márquez A. (2017). “*Memorias del mar: la conformación del territorio marítimo raizal de los cayos del norte del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina, por medio de la memoria y la historia*”. En: Nates, B (Coord.). (2017): *Memoria y Territorio*. Bogotá, Colombia: Red Internacional de Estudios Sobre Territorio y cultura (RETEC), Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 261-280.

Mojica, J. I.; Usmá, J. S.; Álvarez-León, R. y Lasso, C. A. (Eds.). (2012): *Libro rojo de peces dulceacuícolas de Colombia*. Bogotá, Colombia. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Colombia, WWF Colombia y Universidad de Manizales.

Nates, B (Coord.). (2017): *Memoria y Territorio*. Red Internacional de Estudios Sobre Territorio y cultura (RETEC). Bogotá, Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Saucedo, E. (2015). *El papel de la fauna en la cultura y la cosmovisión del pueblo Tarahumara, en el noroeste de México*. Tesis de doctorado. Universidad de Salamanca. Salamanca, España.

**UMA VIDA EM IMAGENS:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO
FOTOBIOGRÁFICA**

LIMA DA SILVA, WILTON CARLOS

UMA VIDA EM IMAGENS: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO FOTOBIOGRÁFICA

"Quando a cidade que eu canto já não mais existir, quando os homens para quem canto já houverem desaparecido no esquecimento, minhas palavras ainda perdurarão." (Píndaro)

As palavras do poeta grego, imortalizadas cinco séculos antes de Cristo, exprimem a ambição de que os feitos humanos sobrevivam ao tempo, mais do que as cidades e os homens.

Na luta inglória contra o desgaste e o esquecimento as palavras e imagens são utilizadas como instrumentos para narrativas sobre crenças, fatos e indivíduos notáveis, que na cultura ocidental encontra raízes em práticas tão remotas quanto a poesia épica de Homero, as descrições históricas de Tucídides e Heródoto ou, ainda, nas esculturas gregas (com suas transformações que progressivamente marcam uma abordagem cada vez mais realista e humana, portanto menos idealizada e divina), entre outras manifestações.

Contemporaneamente, ao contrário do senso comum, mesmo em sua imobilidade a imagem está relacionada à permanência, em contraste com transformação contínua da existência:

"diante de uma imagem, temos humildemente que reconhecer o seguinte: que provavelmente ela nos sobreviverá, que diante dela somos o elemento frágil, o elemento passageiro, que diante de nós ela é o elemento do futuro, o elemento da duração." (DIDI-HUBERMAN, 2006, p. 12)

Nesse embate entre esquecimento e memória nossa reflexão está vinculada ao “biografismo”, entendido como um conjunto de práticas narrativas que envolvem a seleção, descrição e análise de uma trajetória individual a partir de diversos enfoques e metodologias (tanto escritas, como o romance histórico, as memórias pessoais na forma de autobiografias e testemunhos, a literatura escolar e as biografias propriamente ditas¹, como na forma de manifestações de natureza audiovisual, que explorando múltiplas opções estéticas e estilísticas em distintas formas e diversos suportes, se apresentam como o documentário², a autoficção, o docudrama, os *reality show*, as redes sociais, entre outros) e podem ser objetos de análise em diversas perspectivas teórico-metodológicas.

Particularmente propomos algumas reflexões sobre a intersecção entre a narrativa biográfica e o material fotográfico na construção de “fotobiografias”.

¹ VILLAS BOAS (2006, p. 21) cita a forma de classificação das biografias de Luis Viana Filho – as dividindo entre “simples relação cronológica de fatos relativos à alguém”, “trabalhos no quais, ao par duma (sic) vida, se estuda determinada época”, “trabalhos nos quais à descrição duma (sic) existência se conjugam apreciações críticas sobre a obra do biografado”; e “trabalhos em que a narração da vida constitui o objetivo primacial”.

² O documentário ocupa, desde seus primórdios, uma posição bastante consolidada como forma de discurso biográfico, o que se pode constatar tanto em clássicos como *Nonook, o esquimó* - 1922, de Robert Flaherty e *Eu, um negro* - 1958, de Jean Rouch, ou em exemplos brasileiros como *Cabra marcado para morrer* – 1964-1984, de Eduardo Coutinho e *Santiago* – 2007, de João Moreira Sales, passando por filmes de realizadores tão díspares como a trilogia do norte-americano Robert Drew sobre John Kennedy, *Primárias* – 1960, *Crise* – 1963 e *Faces de novembro* – 1964, o *Memórias de Xangai* – 1949, do chinês Jia Zhangke, e o russo Viktor Kossakovski, de *Tishé!* – 2003 ou *jVivan las Antípodas!* – 2011, entre outros.

A fotobiografia é uma narrativa visual (na qual eventualmente se faz presente o uso de texto como complemento) que pretende revelar uma vida ou trajetória individual, geralmente vinculada à história de vida de um personagem “notável” e com forte vínculo comercial.³

A fotobiografia, como elemento híbrido do texto e da imagem, representa uma confluência de um “regime de historicidade” e de um “regime de visualidade” enquanto narrativa textual e visual, submetida aos conjuntos de “normas” e “regras” sobre o como escrever textos e apresentar imagens para que sejam lidos e interpretados de determinados modos.

Assim, a imagem fotográfica, alçada a parte de um roteiro descrito ou sugerido, representa visualmente uma parte e um momento privilegiado de uma trajetória de um indivíduo notável, de maneira a atribuir sentido, a partir de uma determinada perspectiva, às relações de gênero, aos papéis sociais e às relações interpessoais e familiares através de sentidos supostamente compartilhados e que se articulam como narrativas litero-visuais.

Elegemos como objeto de análise nesse breve exercício de reflexão uma publicação brasileira que alcançou relativo sucesso no mercado editorial nacional, *Clarice Fotobiografia*, de Nádia Battella Gotlib, e editado pela EDUSP e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo em 2007, e já contando com três edições.

A autora é professora aposentada da USP, Universidade de São Paulo, da área de Letras, com pesquisas sobre arquivo pessoal, diários, epistolografia e autobiografia, além de crítica literária, e cujo trabalho se destaca pela abordagem da produção artística feminina e, também, das relações entre literatura e biografia, sendo que recentemente tem produzido material reflexivo sobre a experiência de se fazer uma fotobiografia.

Por sua vez, a personagem, jornalista e escritora de origem judaica, nascida na Ucrânia e naturalizada brasileira, que em seus romances e contos enfatizou os processos de subjetivação dos narradores nos quais se destacam momentos de epifania em meio ao cotidiano, está consolidada no cânone literário como um dos mais importantes vultos da literatura nacional do século XX.

Sua obra encontra, a partir de finais do século XX, no ambiente virtual uma intensa divulgação, com a popularização de fragmentos de *Perto do Coração Selvagem* (1943), *A paixão segundo G. H.* (1964), *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* (1969), *Felicidade Clandestina* (1971), entre outros, ao mesmo tempo em que frases suas ou de outros, mas atribuídas à ela, de motivação e sensibilidade são bastante compartilhados.

O livro *Clarice Fotobiografia* apresenta em termos físicos 672 páginas, de 27 centímetros de altura por 15 de largura, com capa dura e sobrecapa, dotado de cerca de 800 fotos coloridas e em preto e branco, entremeadas com pequenos textos e indicações.

No livro, além da qualidade estética, se destacam a profundidade e extensão da pesquisa, a amplitude do material iconográfico e o sucesso editorial (teve três edições, mas atualmente encontra-se esgotado).

A autora reuniu material diversos, recolhido entre particulares e instituições, visitando lugares em que a personagem viveu (Tchechelnik, Maceió, Recife, Rio de Janeiro, Belém do Pará, Nápolis, Berna, Torquay e Washington) e optou pela utilização de fragmentos imagéticos e de pequenos textos (dados contextuais, indicações literárias e apontamentos explicativos) que buscam dar sentido às imagens (de documentos pessoais, bilhetes,

³ Na tradição intelectual brasileira o tema praticamente ainda não foi estudado, embora na França, nos Estados Unidos e na Inglaterra pesquisadores como Thélot (2009), Eakin (1992), Arribert-Narce (2014) e Kawakami (2013) colaboram para ampliar o destaque do tema.

anotações, registros de viagens, cartas, dedicatórias, rascunhos, manuscritos, e, inevitavelmente, fotos de lugares, da personagem e de seus entes próximos), em que a questão da representatividade do momento da trajetória se soma ao apuro estético (da profundidade do ângulo pouco usual, à justaposição de figuras em distintos planos e aos contrastes de luz e sombra).

Apresentam-se, para além da vida da personagem, a afirmação de diversos lugares de memória e de um legado (as capas de publicações póstumas, as muitas traduções em outros idiomas, os filmes inspirados em seus contos e romances).

Em um artigo, que identifica como “uma crônica com pitadas ensaísticas” sobre a confecção do livro, Gotlib (2008, p. 25-26) afirma que pretende, com o texto, preencher um vazio:

“não me refiro a um vazio proveniente das lacunas que eventualmente poderiam aflorar em meio à matéria que motivou e de certa forma suporta a estrutura do livro: as 800 imagens de cidades, casas, paisagens, pessoas, livros, anotações, correspondências, bilhetes, pinturas, desenhos... Essas foram aí selecionadas em função de uma linha narrativa que privilegia cronologicamente um repertório de imagens ligadas a fatos e levanta sugestões de sua leitura a partir de critérios examinados ao longo da elaboração do trabalho que não me proponho aqui, nesse momento, discutir. Refiro-me ao que não pude contar num livro em que tive de escrever o menos possível, detendo-me em legendas concisas, descritivas e críticas, que traduzissem situações, mais ou menos nitidamente perceptíveis, em imagens expostas ao longo das páginas do livro.”

Em outra passagem do mesmo artigo a autora identifica uma genealogia do livro, a partir do hábito de colecionar imagens da personagem que era seu objeto de estudo em sua tese de livre-docência (que, com 50 fotos, foi publicada com o título *Clarice, uma vida que se conta*, em 1995, pela Ática) e aponta continuidades e rupturas entre as duas publicações:

“Na realidade, esse primeiro livro, *Clarice, uma vida que se conta*, surgiu como um risco do bordado do segundo, o *Clarice Fotobiografia*, que seguia uma linha de exposição calcada na distribuição da matéria em ordem cronológica linear e em função dos lugares habitados e percorridos por Clarice. No entanto, o conjunto das imagens reunidas e selecionadas nesse novo jeito de *contar Clarice*, a partir do *ver Clarice*, acabou suscitando novos direcionamentos e até mesmo impondo certas exigências de caráter estrutural na montagem da narrativa. Dessa forma, a nova ordem fotobiográfica acabou também por revelar certos detalhes significativos na construção da narrativa biográfica que não só complementam a narrativa anterior, contada, mas criam uma nova sintaxe, a partir do que se vê, levando a novas interpretações possíveis e a novas possíveis sondagens reflexivas e críticas.” (GOTLIB, 2008, p. 26)

Como já reconhecido pela autora, a narrativa da fotobiografia é cronológica, e o capítulo inicial foca as origens familiares, enquanto nos dois finais tem-se a morte da personagem e o seu legado.

Nesse percurso litero-visual as convenções ocidentais do gênero biográfico, definidos por Denzin (1984), se fazem presentes: o necessário diálogo com narrativas (foto)biográficas anteriores sobre a personagem, a demarcação de influências de gênero e de classe (e, particularmente, de raça), a adoção das origens familiares como “o ponto zero” da história, a interpretação da história de vida, com a identificação de momentos que dão “coerência” à trajetória e escolhas do (foto)biografado; e o “mapeamento” e “atribuição de significado” aos fatos /as fotos apresentados(as) .

A partir da fotobiografia escolhida nos propomos a lançar algumas questões sobre essa forma específica de se narrar uma existência, buscando interrelacionar, através do conjuntos de imagens e textos, as histórias litero-visuais que propõem (com suas instâncias

de enunciação, figuração e percepção) em aproximação e afastamento com as tradições discursivas do biografismo.

Entendemos que no nível empírico a fotobiografia se apresenta como capaz de oferecer e despertar emoções/empatias/reconhecimento, ao mesmo tempo em que, baseada na relação vivencial entre fotografia e memória, se vincula ao realismo e ao simbólico.

Por sua vez, em termos teóricos, tal representação inevitavelmente apresenta uma determinada dimensão temporal, evocando o passado que foi capturado pela imagem, cujos significados são modelados em um contexto narrativo, demonstrado na sequência que é proposta, e que representam tanto condicionantes individuais como coletivos.

A narrativa de uma vida, de natureza biográfica, permite a percepção de similitudes no filme documentário e na fotobiografia, ao estabelecerem uma relação narrativa a partir de imagens, com diferentes formas e níveis de inserção textual.

A questão da autoria, por sua vez, poderia remeter ao papel do curador em uma exposição, que ao selecionar as obras e suas disposições monta um percurso intelectual e sensível aos que entram em contato com o trabalho de outros (as obras) mediados pelo seu (a dinâmica curatorial).

O esforço narrativo de Gotlib (2007) une fragmentos imagéticos e textos curtos, assim como indicações literárias e apontamentos explicativos, tal qual sinais de contextos, que buscam guiar o leitor em um caminho interpretativo desta organização e exposição.

O cuidado da autora com detalhes e minúcias, como um ou outro registro cotidiano ou uma anotação em uma dedicatória de um livro, mostra tanto o apuro da pesquisa como a ambição de totalidade, que inclusive é atestada também pela forma como a autora visitou lugares onde a personagem viveu, como Tchechelnik, Maceió, Recife, Rio de Janeiro, Belém do Pará, Nápole, Berna, Torquay e Washington, onde visitou lugares, arquivos e pessoais na busca de documentos e fotografias.

A utilização de imagens de documentos pessoais, bilhetes, anotações cotidianas, registros de viagens, cartões, dedicatórias de livros, cartas, rascunhos, manuscritos, frases escritas somam-se às fotos de lugares, de pessoas e da personagem, oferecendo uma reconstrução narrativa densa e rica.

Pois a sucessão de imagens, na fotobiografia, sempre propõe

“uma linha povoada por várias narrativas possíveis e sugeridas pelo documento visual; isso porque fotografias antigas, distantes e dispersas poderiam dirigir o olhar e a interpretação do leitor para todos os lugares e lugar nenhum, sendo assim dissolvidas de compreensão”. (ROMÃO, p. 350)

Ao mesmo tempo em que as questões clássicas sobre a narrativa biográfica também são mantidas, ou seja, as disputas sobre a “verdade dos fatos” e a “imaginação criativa” a respeito do biografado, a dimensão social de cada trajetória e a relação entre vida e obra, com a conseqüente valorização da dimensão coletiva sobre o indivíduo, e a identificação de uma dimensão subjetiva e performática do personagem, na distância entre o vivido e o documentado, a partir de práticas metodológicas típicas com a pesquisa empírica e documental, o colecionismo de provas e a busca de motivos e fins em meio de imprevisibilidades, dúvidas, complexidades e contradições

De qualquer forma, a fotobiografia como objeto de estudo permite a discussão sobre os vínculos sociais e históricos que se relacionam com a forma como o personagem teve sua obra e sua trajetória lembrada ou esquecida ao longo do tempo, sua vinculação com diferentes grupos e movimentos, a produção editorial, acadêmica e jornalística, o envolvimento de instituições, da promoção de diferentes eventos e de acontecimentos

específicos, além de caracterizando-a como documento, mídia e manifestação política e cultural.

A dimensão fragmentária da narrativa nesse tipo de obra, formada a partir de pedaços de memórias, espalhados no tempo e produzido em condições particulares (em diferentes momentos da vida, em muitos lugares, com recursos técnicos distintos) coloca de forma inevitável o desafio de superação do teleobjetivismo e da coesão artificial produzida por um enfoque linear, contínuo e acumulativo criticado pela conhecida advertência bourdieusiana da “ilusão biográfica”, na busca de captar um “real” tortuoso, fragmentário e lacunar do tempo, o que ocorre na verdade em qualquer processo de representação descritiva em qualquer gênero.

Autor de uma fotobiografia da poeta Ana Cristina César, Eucanaã Ferraz reconhece o desafio na montagem do projeto fotobiográfico ao longos dos rastros ou vestígios que as imagens representam:

“Toda fotobiografia dá-se assim, aos saltos: faltam imagens de eventos que seriam importantes, enquanto momentos sem relevância aparente foram registrados. No arranjo, conta-se com o que já foi feito, com um acervo constituído por muitos acasos: haver ou não uma máquina fotográfica ao alcance dos olhos e dedos; o desejo de fotografar; o fastio de fazê-lo; a presença ou não de luz; o flash ou a ausência dele. Uma série de contingências, enfim, que determinam antecipadamente o que adiante servirá, ou não, para as narrativas futuras” (FERRAZ, 2016)

Cabe destacar que as distâncias entre o “real” e o “imaginário”, entre o “fato” e o “mito” no campo biográfico é produzida historicamente e culturalmente, exigindo uma “desconstrução” não porque seja falso ou artificial, mas justamente porque a construção do mito também faz parte do percurso biográfico em que situações singulares transformaram o vivido em memória ao mesmo tempo em que são capazes de produzir sentido e engendrar pessoas dentro de redes relacionais.

I. (IN)CONCLUSÕES

Em geral a escrita biográfica, por sua dimensão híbrida, *mezzo* literatura, *mezzo* história, e praticada por iniciados (os historiadores) e profanos (os jornalistas), com diferentes objetivos (acadêmico versus mercadológico) e com os distintos níveis de aprofundamento e tipos de estrutura, recebe na historiografia reservas que se ampliam e diminuem ao longo do tempo.

A maioria dos historiadores utilizam-se dos mesmos sinais em negativo que o etnocentrismo ocidental atribuía às sociedades ditas primitivas, ou seja, apontando as suas carências estruturais, não de Deus, Lei ou Rei, mas de verdade e objetividade que a teoria historiográfica validou como critério legitimador a partir do século XIX.

No entanto, se legitimam aqueles trabalhos que abordam tal manifestação cultural como documento ou textos sobre a sociedade que os fez ou os consumiu na forma de abordagem mais recorrente e consolidada e que nesse aspecto aproxima a biografia de outros produtos culturais e midiáticos, na possibilidade de entendê-la menos como um resultado em si e mais como um processo, ou seja, a sua construção e a sua circulação.

MISKELL (2011, p. 282-283) chama a atenção para os três enfoques consolidados sobre o cinema como fonte histórica: o estudo do cinema como arte, como indústria ou como instituição no século XX; os filmes como documentos ou textos sobre a sociedade que os fez ou assistiu; e, finalmente, o cinema como um meio de apresentar versões do passado.

Tais perspectivas poderiam ser facilmente aplicados em relação ao fotobiografismo, despertando críticas sobre a sua legitimidade enquanto fonte ou tema historiográfico de

forma muito semelhante, e tal tema, ainda inexplorado na historiografia brasileira teria nesse processo de reflexão um campo bastante amplo, desde a sua abordagem enquanto fonte (de modo a se inscrever como narrativa e versão do passado), como quanto objeto (como documentos ou textos sobre a sociedade que as produziu e suas dinâmicas de produção, circulação e consumo).

Em termos teóricos e empíricos a fotobiografia pode ser pensada dentro dos mesmos referenciais de qualquer série documental, na qual se busca a identificação de soluções formais e de temáticas socialmente adotadas que se traduzem como padrões visuais, desde que guiadas por uma problemática historiográfica.

Como aponta Monteiro (2008), sobre a fotografia, está é o resultado de uma convenção do olhar e uma linguagem de representação e expressão sobre o mundo.

Tal preocupação também se aplica à construção fotobiográfica, incorporando suas particularidades enquanto manifestação híbrida de narrativa pela imagem (pelo sequenciamento e pela palavra escrita, quando for o caso).

Diferentemente de abordagens já consolidadas sobre a análise fotográfica a tríade sujeito (fotógrafo), técnica (equipamento) e assunto (a história do tema abordado) (KOSSOY, 1989) não oferecem maiores possibilidades de análise da fotobiografia, embora o enfoque sobre a construção de códigos de representação fotográfica do comportamento da sociedade (MAUAD, 1990 e 2004) e a delimitação dos três domínios complementares - o visual, o visível e a visão (MENESES, 2003) - se oferecem como sólidos pontos de partida para a reflexão desse objeto ainda pouco explorado.

A aproximação de texto e imagem, na ambição da construção de uma narrativa biográfica, pode ser fonte de indagações, que embora transcendam as ambições dessa comunicação, ainda são fundamentais e pertinentes: Que relações processuais se estabelecem na construção de uma história de vida? Quais as possíveis relações entre autor/biógrafo e personagem/biógrafo? Que importância podem assumir distintos arquivos, fontes e escolhas narrativas na constituição do biografado⁴? Quais recursos narrativos podem ser evocados na relação entre imagem e trajetória? Que processos de apresentação e de ocultamento se apresentam nas dinâmicas de produção e montagem do filme documentário e da fotobiografia?

A construção de uma fotobiografia exige o diálogo com as diferentes formas de controle simbólico do tempo e da individualização nas sociedades humanas, na ambição de traduzir pelo sequenciamento de imagens uma experiência de duração e estruturas imaginativas que relacionam uma trajetória e suas relações com a cultura na qual se insere uma “vida póstuma” na qual mortos e vivos dialogam a partir das heranças dos primeiros e das carências dos segundos.

II. BIBLIOGRAFIA

ARRIBERT-NARCE, Fabien. *Photobiographies: Pour une écriture de notation de la vie* (Roland Barthes, Denis Roche, Annie Ernaux), Paris: Honoré Champion, 2014.

DENZIM, N.K. Interpretando as vidas das pessoas comuns: Sartre, Heidegger e Faulkner. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 29-43, 1984.

⁴ Inevitável apontar que a dependência em relação à acervos documentais é muito maior no caso da fotobiografia do que do filme documentário, no qual o processo de produção permite ações que se estendem para além do levantamento e escolha do material, mas permite ainda a própria produção deste, além das particularidades do próprio suporte audiovisual.

DIDI-HUBERMAN, Georges. O que vemos, o que nos olha. São Paulo: Ed. 34, 2006.

EAKIN, Paul John Eakin. Touching the World. Reference in Autobiography, Princeton (NJ, USA): Princeton University Press, 1992.

FASQUELLE, Roxanna Pastor. TORRES, María Isabel Martínez. La fotobiografía. Una herramienta para el autoconocimiento. Decisio. Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, CREFAL: Pátzcuaro, Michoacán, México, no. 30, septiembre – diciembre, 2011, P. 102-106.

FERRAZ, Eucanaã. Este álbum de “Inconfissões”, In: Inconfissões: fotobiografia de Ana Cristina Cesar. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 2016. Disponível em Blog do IMS, < <https://blogdoims.com.br/com-e-sem-olhos-escuros/> > Visitado em 14/05/2018.

GOTLIB, Nádía Battella. Clarice Fotobiografia. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2008.

GOTLIB, Nádía Battella. Nos bastidores da pesquisa: em torno da Fotobiografia de Clarice Lispector, Rev. de Letras, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, no. 29, vol. 1 / 2, jan/dez, 2008, p. 25-31.

KAWAKAMI, Akane. Photobiography: photographic self-writing in Proust, Guibert, Ernaux, Macé, London: Routledge, 2013).

KOSSOY, Boris. Fotografia e História. São Paulo: Atica, 1989.

LIMA, Solange Ferraz de. CARVALHO, Vânia Carneiro de. Fotografias: Usos sociais e historiográficos, In: PINSKY, Carla Bassanezi. DE LUCA, Tânia Regina (orgs.). O historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2012, p. 29-60.

MAUAD, Ana Maria. Fotografia e História – possibilidades de análise. In: CIAVATTA, M.; ALVES, Nilda (eds.). A Leitura de imagens na pesquisa social. História, comunicação e educação. São Paulo: Cortez, 2004, p. 19-36.

MAUAD, Ana Maria. Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História Social ICHF, CEG, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1990.

MENESES, Ulpiano T. B. de. Fontes visuais, cultura visual, história visual. Balanço provisório, propostas cautelares. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 3, n. 45, p. 11-36, jul. 2003.

MISKELL, Peter. Os historiadores e o cinema. In: LAMBERT, Peter; SCHOFIELD, Philipp Cols. História: Introdução ao ensino e à prática. Porto Alegre: Penso/Artmed, 2011.

MONTEIRO, Charles. A pesquisa em História e fotografia no Brasil: notas bibliográficas, In: Anos 90, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 169-185, dez. 2008.

ROMÃO, Lucília Maria Sousa. Clarice Lispector: imagem, vida e obra, Estudos Avançados, v. 22, n. 64, 2008, p. 349-354.

THÉLOT, Jérôme. Critique de la raison photographique, Paris: Encre Marine, 2009.

TRIGO, Luciano. Fotobiografia de Ana Cristina Cesar lembra um álbum de família, Revista VEJA, São Paulo: Abril, 26/06/2016. Disponível em < <http://g1.globo.com/pop-arte/blog/maquina-de-escrever/post/fotobiografia-de-ana-cristina-cesar-lembra-um-album-de-familia.html> > Visitado em 24/04/2017.

VILLAS BOAS, Sérgio. Biografismo: reflexões sobre as escritas da vida. S. Paulo, UNESP, 2006.

**¿LOS “NUEVOS” DERECHOS HUMANOS?:
DISCAPACIDAD POST 2015 EN ARGENTINA**

RUBEL GUREVICH, YAEL NEJAMA

¿LOS “NUEVOS” DERECHOS HUMANOS?: DISCAPACIDAD POST 2015 EN ARGENTINA

El objetivo de esta ponencia es reseñar algunas de las medidas tomadas por el Estado Argentino con respecto a la población con discapacidad a partir de del cambio de gobierno acontecido a fines de 2015 y las respuestas de algunas Organizaciones de la Sociedad Civil a las mismas.

Según el último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas argentino (INDEC, 2010) hay en la Argentina 5.124.190 personas que conviven con una dificultad o limitación permanente¹, el 12,9% de la población del país o el 6% de la población con discapacidad de la región. En 2014, Mauricio Macri, actual presidente de Argentina, declaró durante la campaña que de llegar a la primera magistratura iba a terminar con el “curro”² de los Derechos Humanos. Esta declaración daba el primer indicio de la ideología que tendría su gobierno con respecto a la temática. Sin embargo, reducía el tema de los Derechos Humanos a la política principal sobre este tema encarada por el gobierno anterior que se había centrado en los crímenes y desapariciones forzadas ocurridas durante la última dictadura militar argentina (1976-1983). Aunque también fue durante el gobierno de Cristina Kirchner que se había incorporado la “Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad” de Naciones Unidas en 2008 (Congreso de la Nación Argentina, 2008) y se le había otorgado Jerarquía Constitucional en 2014 (Congreso de la Nación Argentina, 2014).

I. EL PLAN NACIONAL DE DISCAPACIDAD 2017-2019

Con el objetivo de defender los derechos de una población vulnerable que no generara ningún tipo de resquemor político y fuera socialmente agradable, decidieron tomar la bandera de la defensa de los derechos de las personas con discapacidad (PcD) como parte central de su gobierno.

Es así, que luego de 8 meses de haber asumido se presentó el “Plan Nacional de Discapacidad 2017-2019”, el 11 de mayo de 2017. En el acto, no sólo se encontraban los ministros, sino que había representación de asociaciones de y para personas con discapacidad. En el discurso de presentación del Plan, el Presidente de Nación declaró "creo en una Argentina que camina paso a paso hacia adelante" (Poder Ejecutivo Nacional, 2017a); en el estrado lo acompañaban no solo Gabriela Michetti, Vicepresidenta de Argentina y que es usuaria de silla de ruedas sino otras personas con movilidad reducida además de personas con otros tipos de discapacidades. Cuando Gabriela Michetti presentó este plan ante los Ministros del gabinete nacional dijo que los ejes rectores del mismo iban a ser: a) la inclusión, es decir la participación e inclusión efectiva de los integrantes de este colectivo en la sociedad; b) la heterogeneidad, es decir el reconocimiento de que las necesidades y requerimientos de las personas varían con el tipo de discapacidad con el cual conviven, de modo que también cambian las respuestas que necesitan por parte del Estado

¹Se entiende por dificultad o limitación permanente “la limitación en las actividades diarias y restricciones en la participación, que se originan en una deficiencia (por ejemplo para ver, oír, caminar, agarrar objetos, entender, aprender, etc.) y que afectan a una persona en forma permanente para desenvolverse en su vida cotidiana dentro de su entorno físico y social, (por ejemplo en la educación, en la recreación, en el trabajo, etc.)” (INDEC, 2012, p. 139)

²Según una de las acepciones dadas por el Diccionario de la RAE, “curro” es un vulgarismo argentino que es sinónimo de estafa o acción de estafar.

y finalmente el compromiso comunitario, según explico van a trabajar en todos los niveles de gobierno, es decir nacional provincial y local además de interministerialmente a nivel nacional, además planean trabajar en articulación con las Organizaciones de la Sociedad Civil(OSC) y con las empresas.

Luego de la presentación oficial, distintas OSC, entre ellas, la Red por los Derechos de las Personas con Discapacidad (REDI) enviaron una carta a la Lic. Michetti pidiendo más precisiones sobre el mismo y que la voz del colectivo de personas con discapacidad no solo fuera escuchada sino que pudieran participar en su gestación a la luz de lo exigido por la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (REDI y otros, 2017). Acto seguido intentaron obtener una copia del plan, sin embargo al requerirlo descubrieron que formalmente no existía, ni siquiera tenía un número de legajo o trámite (Vales, 2017). El Plan Nacional de Discapacidad que fue presentado en mayo recién tuvo existencia formal en octubre pasado bajo decreto de Necesidad y Urgencia N° 868/2017. El artículo primero de esta norma estipula que el objetivo del Plan es:

la construcción y propuesta, a través de una acción participativa y en coordinación con las distintas áreas y jurisdicciones de la Administración Pública Nacional, de la CIUDAD AUTONOMA DE BUENOS AIRES, provinciales y municipales, con competencia en la materia, y con las Organizaciones de la Sociedad Civil, en especial las Organizaciones No Gubernamentales de y para las personas con discapacidad, de políticas públicas tendientes a la plena inclusión social de las personas con discapacidad, contemplando los principios y obligaciones comprometidos por medio de la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad, aprobada por la Ley N° 26.378 (Poder Ejecutivo Nacional, 2017b).

En diciembre de 2017 luego de la reunión del Comité Federal de Discapacidad (COFEDIS) se dio a conocer el Plan y sus objetivos, y se extendió la duración del plan hasta 2022. El mismo toma como ejes rectores tanto la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad como la Agenda 2030 acordada en la Cumbre de Desarrollo Sostenible de 2015. El plan plantea que " la participación, el empoderamiento político y económico, la inclusión, la infraestructura y tecnología accesible...constituyen indicadores para garantizar los derechos de las personas con discapacidad" (Poder Ejecutivo Nacional, 2017c). El mismo tiene las siguientes ejes: a) Igualdad para todas las personas, el objetivo general de este eje es garantizar el ejercicio de los derechos de la persona con discapacidad en igualdad y equiparación de oportunidades con las demás; b) Trabajo, Empleo y Protección Social, cuya meta es promover el trabajo de las personas con discapacidad en ambientes y condiciones óptimos que le garanticen la igualdad de condiciones y trato, así como una eficaz protección social de aquellas personas que no se hallen en condiciones de desplegar una actividad laboral, o se encuentran aún en la etapa de búsqueda laboral; c) Educación y Cultura: el horizonte de este eje es la inclusión de las personas con discapacidad en el sistema general de educación, así como garantizar el acceso a la cultura en todas sus formas y expresiones; d) Accesibilidad Universal y Diseño para Todos es decir la promoción del Diseño Universal³ en todos los bienes y servicios;

3 El Diseño Universal es la creación de productos y entornos diseñados de modo que sean utilizables por todas las personas en la mayor medida posible, sin necesidad de que se adapten o especialicen. El objetivo del diseño universal es simplificar la vida de todas las personas, haciendo que los productos, las comunicaciones y el entorno construido por el hombre sean más utilizables por la mayor cantidad posible de personas con un costo nulo o mínimo. El diseño universal beneficia a personas de todas las edades y capacidades (Mace, Ron, s.f.).

y e) Salud y Rehabilitación: el objetivo de este eje es facilitar el acceso a los servicios integrales de salud (Poder Ejecutivo Nacional, 2017c).

Para lograr estos objetivos se comenzó por hacer un análisis de la situación de la población con discapacidad en el país. Un estudio de este tipo no se realiza desde 2002 - 2003, cuando se realizó en forma complementaria al Censo Nacional de 2001, la Encuesta Nacional de Personas con Discapacidad (INDEC, 2002/03). Este nuevo relevamiento demográfico tuvo su prueba piloto entre Noviembre y Diciembre del año pasado, y se llevó a cabo entre Abril y Mayo de 2018 bajo la denominación “Estudio Nacional sobre el Perfil de las Personas con Discapacidad” (INDEC, 2018).

II. LA AGENCIA NACIONAL DE DISCAPACIDAD

El 5 de septiembre de 2017, el Poder Ejecutivo argentino creó bajo Decreto de Necesidad y Urgencia N° 698/ 2017, la Agencia Nacional de Discapacidad. Ésta comprende la ex Comisión Nacional Asesora para la Integración de Personas con Discapacidad(CONADIS) y la Comisión Nacional de Pensiones Asistenciales(CNPA) dado que es “necesario fortalecer y concentrar las políticas destinadas a las personas con discapacidad y designación de determinadas pensiones no contributivas, a través de la creación de una agencia nacional” (Poder Ejecutivo Nacional, 2017d). Según el citado decreto este Organismo tiene a su cargo:

...el diseño, coordinación y ejecución general de las políticas públicas en materia de discapacidad, la elaboración y ejecución de acciones tendientes a promover el pleno ejercicio de los derechos de las personas en situación de discapacidad y la conducción del proceso de otorgamiento de las pensiones por invalidez y las emergentes de las Leyes N° 25.869 [pensiones asistenciales otorgadas a personas transplantadas o en espera de transplante];y N°26.928[beneficios otorgados a las personas con hemofilia que se hayan contagiado HIV, hepatitis B o hepatitis C por haber recibido tratamientos con hemoderivados en un período particular(1979 - 1995)] (Poder Ejecutivo Nacional, 2017d).

Por último, en febrero de este año bajo decreto 95/2018 el Presidente modificó la Ley de Ministerios, y entre otras cosas, suprimió el Servicio Nacional de Rehabilitación (organismo descentralizado del Ministerio de Salud) y pasó sus incumbencias a la Agencia Nacional de Discapacidad. Entre los considerandos dicho decreto declara “resulta necesario continuar el proceso de centralización, en un único organismo especializado, de todas las cuestiones vinculadas a las personas con discapacidad” (Poder Ejecutivo Nacional, 2018).

III. EL MANIFIESTO

El 12 de junio de 2017, en los dos diarios nacionales de mayor difusión: Clarín y La Nación, se publicó una solicitada titulada USTEDES Y NOSOTROS, un manifiesto. Ocupaba la página entera. De este modo, Presidencia de la Nación presentó el “Plan Nacional de Discapacidad 2017-2019”.

Desde el título los autores materializaron una tajante división entre <<Nosotros>> y <<Ustedes>>, que se reproduce a lo largo del texto. Llamativamente, los firmantes, es decir el Estado, encabezó el escrito “nosotros las personas con discapacidad” arrogándose la representación de un colectivo específico e invirtiendo los términos denominado nosotros al colectivo de personas con discapacidad y ustedes a las personas <<promedio>>. La polisemia que se deriva del mecanismo despierta múltiples interrogantes. Entre éstos cabe preguntarse si ambos

sujetos colectivos pertenecen a una misma sociedad y, en el caso que así sea ¿es factible su integración-inclusión?

A su vez, el espacio físico ocupado por el texto no obedece a su longitud. Es breve pero se quiso dar relevancia a cada uno de los conceptos expuestos, que se inician con la sentencia: “Somos completamente humanos.” Luego, un renglón en blanco y continúa: “Somos humanos completos.” En la cuarta línea se reafirma la condición de persona y de derechos: “Somos personas y tenemos los mismos derechos que los demás.”

El quinto párrafo, también escrito en primera persona del plural aclara que no buscan compasión sino respeto y explica que algunos de los <<otros>> les tienen miedo (refiere a las personas sin discapacidad). El anteúltimo y más largo de todos los párrafos ocupa cinco renglones y medio. Lo encabeza la consigna: “Es hora de hacer algo de verdad.” Y descerraja un montón de propuestas de cambio “ahora mismo”, que abarca desde “baños públicos” y “leyes” hasta “hoteles alojamiento” y prosigue: “Hay que cambiar mil cosas, pero antes tienen que cambiar profundamente ustedes porque aunque nosotros somos humanos completos, muchos de ustedes no creen que sea así.” (Presidencia de la Nación, 2017). El manifiesto cierra con la siguiente afirmación: “Ustedes y nosotros somos personas iguales con destinos distintos. Es hora de que nos reciban abiertamente y vivamos juntos en el mismo mundo” (Presidencia de la Nación, 2017)

No es necesario mayor análisis, para reconocer que el texto marca una disyunción entre: <<ustedes>> y <<nosotros>>. Más allá del a quien este nombrando cada uno de los pronombres, lo llamativo es la lógica que lo atraviesa que termina generando una disyunción. Entre las acepciones que la Real Academia Española da de este término se encuentran: “1. Acción y efecto de separar y desunir; 2. Separación de dos realidades, aunque cada una de ellas esté referida intrínsecamente a la otra por ejemplo, masculino y femenino o izquierdo y derecho (RAE, s.f.).

IV. EL CASO DE LAS PENSIONES POR INVALIDEZ: DEL DISCURSO A LOS HECHOS

En la misma fecha en que el Manifiesto salió publicado en los principales medios gráficos del país, éstos también reportaban la denuncia de algunos senadores de que la Comisión Nacional de Pensiones Asistenciales, en aquel momento dependiente del Ministerio de Desarrollo Social (ahora parte de la Agencia Nacional de Discapacidad) había dado de baja aproximadamente 70.000 pensiones no contributivas por invalidez o discapacidad sin mediar aviso o explicación alguna a los beneficiarios (La Nación, 2017a; Pagano, 2017), la quita de la misma también implicaba que quedaban sin cobertura de salud dado que quedaban excluidos del programa Incluir Salud que viene asociado a este tipo de prestaciones de la seguridad social. Desde el Ministerio, argumentaron que las pensiones que habían sido dadas de baja no cumplían con los requisitos estipulados y que se trataba de una revisión de rutina y aclararon que estaban dispuestas a revisar la quita de pensión en caso de recibir un reclamo (Struminger, 2017). Ante esto la Red por los Derechos de las Personas con Discapacidad (REDI) sacó un comunicado el 14 de junio en el que declara

Otra actitud repudiable es la que estigmatiza al colectivo en su conjunto cuando el Ministerio de Desarrollo Social desliza que está corrigiendo irregularidades ante pensiones mal otorgadas. Incluso cuando pretenden justificar la acción regresiva desde la Administración Pública no han tomado el curso de generar un expediente y las bajas se ejecutaron sin notificar a las personas afectadas (REDI, 2017a).

El día 15 de junio hubo una manifestación convocada por distintas organizaciones de la sociedad civil de y para personas con discapacidad en repudio a la medida de quita de pensiones (La Nación, 2017b; REDI, 2017b). REDI inició también una acción de amparo colectivo para solicitar que se restablecieran las pensiones no contributivas a todas las personas con discapacidad que siendo titulares de esas pensiones por invalidez, se hubieran visto impedidas de cobrarlas a partir la decisión del Ministerio. En un comunicado del 17 de julio de 2017 esta Organización de la Sociedad Civil informó que el Poder Judicial había dado lugar a una medida cautelar y ordenó al Ministerio de Desarrollo Social restituir el 100% de las pensiones por invalidez otorgadas a personas con discapacidad (REDI, 2017c). En septiembre, el Estado nacional apeló dicha medida, lo que congeló la devolución de pensiones hasta que no hubiese sentencia definitiva. Ante esto, REDI emitió un comunicado en el que expresaba: “la apelación la Clara demostración de la falta de voluntad política de cumplir con la CDPD (Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad) que bajo el modelo social de la discapacidad reconoce el derecho a la protección social y a la vida autónoma” (REDI, 2017d). El 24 de octubre del año pasado la justicia intimó al Estado nacional a restituir las pensiones no contributivas (REDI, 2017e). Luego de esto el Ministerio de desarrollo social volvió a apelar la medida. Por último, en Noviembre, la Cámara Nacional de la Seguridad Social, sala II, resolvió rechazar la apelación (REDI, 2017f). Actualmente, algunas OSC están expresando su preocupación por la cantidad de reclamos que están recibiendo de personas con discapacidad ante las grandes demoras en el trámite de los expedientes para el otorgamiento de pensiones no contributivas. Muchas veces estas pensiones son el único modo de solventar necesidades básicas o gastos conexos producto de la situación de discapacidad tanto para las propias personas con discapacidad por su imposibilidad de conseguir un empleo más allá de su capacidad para trabajar dado los preconceptos y la imagen social existente sobre este colectivo y que permea el sentido común de gran parte de la sociedad (Rubel Gurevich, 2018) o resultan una ayuda para los padres de niños con discapacidad.

V. CONCLUSIONES

Las personas con discapacidad no sólo son un colectivo vulnerable sino históricamente vulnerado en Argentina. A partir de las elecciones presidenciales de 2015 y especialmente a partir del discurso del presidente Macri en la apertura de las sesiones parlamentarias de 2017 en dónde declaró que el Estado nacional iba a “...lanzar el plan Nacional de Discapacidad porque hay que ocuparse de los Derechos Humanos de hoy” pareció abrirse una ventana de oportunidad y reconocimiento para el colectivo. Sin embargo, aunque el Plan Nacional de Discapacidad fue anunciado en mayo del año pasado, como ya notamos, hasta septiembre fue sólo eso, un anuncio. A contracorriente de la idea de hacer de la discapacidad una política de Estado, en junio de 2017 se les estaba quitando protección a 70.000 personas. Consideramos que aunque, hoy por hoy en la Argentina, el Estado plantee la necesidad de centralizar la política pública referida a las personas con discapacidad en un único Organismo para que ésta sea más eficiente, comprehensiva y eficaz; por el otro lado avanza recortando derechos adquiridos, muchas veces de forma sorpresiva. Además, el decreto de necesidad y urgencia que instituyó a la Agencia Nacional de Discapacidad (N° 698/2017), está siendo objeto de debate a nivel parlamentario luego de que la Comisión Bicameral Permanente de Trámite Legislativo diera dictamen negativo sobre el mismo. Este debate es de suma importancia pues un decreto, más allá del argumento de rechazar la necesidad y urgencia, no puede ser contrario a las obligaciones internacionales contraídas, en este caso la Convención. Al concebir este Organismo sin hacer partícipes a las personas con discapacidad y a las organizaciones que las nuclean el Estado argentino violó el

inciso o del preámbulo de la misma que dice "... las personas con discapacidad deben tener la oportunidad de participar activamente en los procesos de adopción de decisiones sobre políticas y programas, incluidos los que les afectan directamente" (ONU, 2006) Finalmente, considero que el Estado invierte la carga y pone como responsable del cambio en el imaginario social con respecto al colectivo con discapacidad a la población sin discapacidad como queda demostrado en la solicitada firmada por el Ejecutivo argentino el año pasado. No puede existir un verdadero cambio en como las personas con discapacidad son percibidas e incluidas en la sociedad en tanto sea el Estado el primero en no reconocerlas como sujetos de derecho y, más allá de los anuncios, cumpla con lo estipulado en los Instrumentos Internacionales suscriptos y ajuste tanto la legislación como las prácticas en el espíritu de los mismos, sino seguirá ejerciendo violencia tanto simbólica como real sobre este colectivo poblacional.

VI. TRABAJOS CITADOS

Congreso de la Nación Argentina, 2008. *Ley 26.378: Ratificación de la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad*. [En línea] Disponible en: <http://goo.gl/iHh804>

—, 2014. *Jerarquía Constitucional*. [En línea] Disponible en: <https://goo.gl/mEfS1x>

INDEC, 2002/03. *Encuesta Nacional de Personas con Discapacidad (ENDI 2002/03)*. [En línea] Disponible en: <http://goo.gl/4r69r2>

—, 2012. *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Resultados Definitivos*. [En línea] Disponible en: <http://goo.gl/PVZyT9>

—, 2018. *El INDEC pone en marcha un estudio nacional para actualizar datos sobre la población con discapacidad (Gacetilla de Prensa)*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2xwpJtN>

La Nación, 2017a. Ante las denuncias por recortes presupuestarios en pensiones por invalidez, el Gobierno aseguró: "Revisamos lo que exige la ley". *La Nación*, 12 06.

—, 2017b. El paro de colectivos y una manifestación en el Obelisco complican el viaje de regreso a casa. *La Nación*, 15 06.

Mace, Ron, s.f. *Definición de Diseño Universal*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/1uqfsWC>

ONU, 2006. *Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad y Protocolo Facultativo*. [En línea] Disponible en: <http://goo.gl/MvR3nG>

Pagano, M., 2017. Desde junio, el Gobierno empezó a dar de baja pensiones por discapacidad. *Clarín*, 10 06.

Poder Ejecutivo Nacional, 2017a. *Presentación del Plan Nacional de Discapacidad*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2kE5Esk>

—, 2017b. *Decreto 868/2017: Agencia Nacional de Discapacidad (Créase el "Plan Nacional de Discapacidad")*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2J1Bhef>

—, 2017c. *Plan Nacional de Discapacidad 2017-2022*, Buenos Aires: s.n.

—, 2017d. *Decreto N° 698/2017: Creación Agencia Nacional de Discapacidad*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2JlMdlW>

—, 2018. *Decreto 95/2018: Ley de Ministerios*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2J9DO21>

Presidencia de la Nación, 2017. Ustedes y Nosotros [SOLICITADA]. *La Nación*, 12 06, p. 7.

RAE, s.f. *Definición de la palabra "disyunción"* (Diccionario, Real Academia Española). [En línea] Disponible en: <https://goo.gl/U6uZMA>

REDI y otros, 2017. *Carta a la Vicepresidenta de la República Argentina Lic. Gabriela Michetti*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2J3Vn3d>

REDI, 2017a. *La revolución de la regresividad*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2J1vu8b>

—, 2017b. *REDI se suma a la marcha por los derechos de las personas con discapacidad*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2xD3RwS>

—, 2017c. *Amparo por pensiones no contributivas*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2LbW8Ih>

—, 2017d. *El Estado Nacional apeló la sentencia judicial que obligaba a restablecer pensiones a personas con discapacidad*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2swramh>

—, 2017e. *La Justicia intimó al Estado Nacional a restituir pensiones no contributivas*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2J7qKtR>

—, 2017f. *Rechazo judicial a la apelación del Estado Nacional por la quita de pensiones*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2svuD4K>

REDI, 2017. *Reestablecen pensiones por discapacidad en todo el país*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2LMO9Ta>

Rubel Gurevich, Y. N., 2018. *¿Que ves cuando me ves?: Discapacidad y Empleo en Argentina*, [TESIS DOCTORAL, TODAVIA NO DEFENDIDA]: UNGS-IDES.

Struminger, B., 2017. El Gobierno revisará la baja de las pensiones por invalidez para detectar posibles errores. *La Nación*, 13 06.

Vales, L., 2017. Un “plan” sin contenido ni presupuesto. *Página/12*, 03 07.

**LAS CULTURAS INDÍGENAS DEL NORTE
DE MÉXICO: SU LUGAR EN LA IDENTIDAD
NACIONAL Y LA HISTORIA OFICIAL MEXICANA**

SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE, EDUARDO RUBÉN

LAS CULTURAS INDÍGENAS DEL NORTE DE MÉXICO: SU LUGAR EN LA IDENTIDAD NACIONAL Y EN LA HISTORIA OFICIAL MEXICANA.

“...Después de la Quemada, Zacatecas, ahí termina la cultura. Todo lo que está más allá es la tierra sin alma, la tierra sin espíritu. Aldeas, caseríos...en el norte todo es barbarie...es una tierra vacía. Situada entre dos civilizaciones, una española-mexicana con centro en la ciudad de México, y la otra anglosajona, con centro en la ciudad de Nueva York, hay una inmensa tierra sin cultura, un desierto de las almas...”

José Vasconcelos
Primer Secretario de Educación Pública de México
Bar-Lewaw (1965: 62)

I. INTRODUCCIÓN

La identidad nacional mexicana ha sido creada, en buena medida, a partir de una perspectiva fuertemente centralista, en donde la ciudad de México y las culturas de Mesoamérica, habitantes ancestrales del centro y el sur del país, han tenido clara predominancia. Sin embargo, los territorios y las culturas indígenas del norte de México poseen una serie de particularidades, así como su propia dinámica histórica, la cual resulta en ocasiones muy distinta a la del centro del país (cfr. Aboites, 2000). Empero, lejos de reconocer tales diferencias, la historia oficial mexicana ha optado simplemente por excluir de sus dominios a las culturas del septentrión, las cuales nunca han tenido cabida en la identidad nacional ni en la historia oficial mexicana, en donde han sido retratadas sólo de forma marginal y no pocas veces, a través de diversos estigmas, tales como *salvajes, hostiles, atrasadas, primitivas, enemigas de la civilización*, etc.

Por lo que este texto parte de la idea de que la omisión deliberada de las culturas del norte en la historia oficial y la identidad nacional mexicana, responde a una estrategia de deslegitimación de la memoria indígena, ejercida sistemáticamente desde el poder, a través del tiempo, la cual es posible entender hoy a partir de tres momentos históricos fundamentales, los cuales son: el periodo prehispánico, la época colonial y el siglo XIX. Por lo que a lo largo de las siguientes líneas analizaremos brevemente una serie de elementos, ubicados en los periodos antes mencionados, los cuales ayudan a comprender los motivos fundamentales de dicha exclusión, así como el papel que las culturas indígenas del norte poseen frente a todo aquello que en el imaginario social y en la historia nacional se ha considerado como lo auténticamente mexicano. Todo, sin negar la importancia y la continuidad histórica de ciertos procesos acontecidos a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días.

II. LA IDENTIDAD NACIONAL MEXICANA

Con el surgimiento de México como nación independiente, en la segunda década del siglo XIX, dio inicio un largo e intrincado proceso de construcción y definición de la identidad histórica y cultural de los mexicanos, el cual se extiende, con sus propias particularidades, hasta nuestros días. No obstante, desde ese primer momento, a los mexicanos se nos ha formado y educado en la convicción de que somos un pueblo biológica y culturalmente mestizo, fruto de la mezcla de dos componentes esenciales, uno indígena y el otro español. Una idea que, a pesar

ser simplista e imprecisa, ha sido introducida intencional y sistemáticamente desde los primeros gobiernos nacionales emanados de la independencia, y hasta el día de hoy, mediante una sólida y pragmática ideología nacionalista.

Hoy, en pleno siglo XXI, resulta claro que el carácter multicultural y pluriétnico de la nación mexicana no se basa sólo en el “mestizaje” entre lo mesoamericano y lo español, sino que incluye también otros importantes componentes de origen africano, europeo (no español), asiático e incluso árabe; así como también, elementos provenientes de muchas y muy diversas culturas indígenas, como las culturas indígenas del norte de México.

Por otro lado, es necesario aludir aquí que, a lo largo del todo el siglo XIX en México, los gobiernos nacionales propiciaron la búsqueda de los elementos que pudieran darle identidad a la nación, por lo que se recurrió cada vez más a la creación de una etnia mítica, constituida por los indígenas en general, pero encarnada predominantemente por los mexicas o aztecas del altiplano central, quienes constituyeron el sustento real y último de la nacionalidad; el México auténtico y profundo al cual la nación tendría que reconocer como su más antigua raíz. Se inició entonces el conocido proceso de escisión entre los indios prehispánicos, representantes de todas las virtudes y todas las conquistas civilizatorias, y los indios vivos, quienes constituían el sector más bajo y despreciable de la sociedad mexicana, concluyendo que éstos últimos representaban un lastre para el desarrollo del país (Warman, 1970; Korsbaek y Sámano, 2003).

A finales del siglo XIX, la élite política e intelectual porfirista, influida por la filosofía positivista y las teorías evolucionistas en aquel entonces de moda, enfrentó la apremiante necesidad de crear y consolidar una identidad nacional mexicana, para la cual habrían de valerse en forma importante de la historia. Así, se equiparó el pasado prehispánico, especialmente el pasado mesoamericano, con el pasado grecolatino europeo, dando a las culturas indígenas del centro del país un papel protagónico en el fundamento de la identidad y la cultura mexicana.

III. LA HISTORIA OFICIAL DE MÉXICO.

La historia oficial de México –similar en sus fundamentos y objetivos a la historia oficial de muchos otros Estados nacionales-, se asemeja mucho a la llamada *historia positivista* del siglo XIX. Una historia enfocada en funciones de educación cívica y nacionalista, fundamentalmente descriptiva, poco analítica, y centrada en hechos biográficos, fechas, cronologías, personajes políticos, militares, héroes, villanos, y en general, preocupado sólo por los acontecimientos “resonantes” de la historia. Es decir, una construcción que respalda y da vigencia numerosos *mitos* y *olvidos estratégicos* que forman parte de la historia nacional y que sirven, en última instancia, a la legitimación de las élites dominantes (Aguirre, 2003a).

Es por eso que existe una apremiante necesidad de construir un nuevo tipo de historia de México, la cual tenga la capacidad de explicar de forma adecuada no sólo el pasado, sino también la compleja realidad que actualmente se viven en el país, incorporando plenamente todas aquellas realidades que han sido sistemáticamente excluidas de la historia oficial, entre ellas, las historias de los pueblos originarios. Se trata, por otra parte, de un reclamo que ha sido recurrente en las luchas indígenas contemporáneas en México, en donde se ha señalado insistentemente que estos movimientos no sólo buscan el respeto a los derechos y los territorios indígenas, sino también, una reivindicación de su pasado, de su propia historia (González *et. al.*, 1994). En ese sentido, su lucha es una lucha de la memoria contra el olvido, un empeño por preservar vivo su pasado, su propia visión de los acontecimientos, de sus luchas, de sus derrotas, de sus victorias y de sus reclamos.

Al respecto, algunos autores han llamado la atención sobre la forma en que, a los pueblos indígenas de México, se les ha asignado un papel meramente pasivo y receptivo en la historia nacional, pero nunca o casi nunca se les ha concebido como sujetos “activos, rebeldes, actuantes y poseedores de una visión y un proyecto propio y específico de vida, de sobrevivencia, de resistencia, de relación con la naturaleza, y de posibles caminos distintos para el desarrollo de México”. (Aguirre, 2003b: 9).

Ahora bien, es necesario reconocer que dentro de la marginación general que han sufrido la mayor parte de los pueblos indígenas de México en el ámbito de la historia oficial y la identidad nacional, la exclusión de las culturas del norte del país es sin duda aún mucho mayor. El componente indígena de la identidad nacional, tan demagógicamente manipulado a través del tiempo se refiere, únicamente, a los indígenas mesoamericanos, particularmente a pueblos como los mexicas o los mayas. Mientras que los pueblos y las culturas indígenas del norte nunca han tenido cabida dentro de la historia nacional, y su memoria ha sido intencionalmente borrada, omitida y alterada a lo largo de los siglos. No obstante, esa memoria, que es individual y colectiva, se mantiene plenamente vigente entre las culturas indígenas del septentrión, y en ella se expresan distintas visiones del mundo que se materializan en la cultura popular, en la música, en la historia oral, en la mitología, en la ritualidad y en muchos otros ámbitos de la actividad humana.

IV. EL NORTE PREHISPÁNICO: LA GRAN TIERRA CHICHIMECA Y SUS HABITANTES.

Mucho antes de la llegada de los conquistadores españoles, el centro y el sur del actual territorio mexicano (incluyendo porciones de Guatemala, Honduras, Belice y El Salvador), fueron testigos del extraordinario desarrollo, a lo largo de tres mil años, de la civilización mesoamericana. Los pueblos mesoamericanos, particularmente los pueblos de habla náhuatl, nombraban a todos aquellos territorios ubicados más allá de la frontera norte de Mesoamérica (situada aproximadamente a partir del Trópico de Cáncer), como la *Huey Chichimeca Tlalli*, es decir, la Gran Tierra Chichimeca. Por lo que la diversidad de pueblos que habitaban el vastísimo territorio septentrional (que correspondería al actual norte de México y sur de los Estados Unidos), fueron llamados genéricamente *chichimecas*. Pueblos que nunca fueron sometidos e incorporados a las redes de dominio de los grandes imperios de Mesoamérica.

La palabra *chichimeca* proviene de la lengua náhuatl, y es un término polisémico, el cual se siguió siendo utilizado por los colonizadores españoles, luego de la conquista, para referirse genéricamente a todos aquellos habitantes del remoto norte de la capital de la Nueva España. Aunque generalmente se han acentuado las connotaciones negativas del término, es indudable que éste posee también un sentido totalmente opuesto, dependido de la fuente histórica que se utilice. Por ejemplo, los informantes de Sahagún (2006), ofrecen una visión claramente despectiva de los chichimecas, a quienes aluden como gente salvaje y rudimentaria. De igual forma Juan de Torquemada, en su célebre *Monarquía Indiana* ([1615] 1975), se refiere a los chichimecas como cazadores, nómadas y salvajes, describiéndolos como:

“...gente desnuda de ropas de lana, algodón ni otra cosa que sea paño o lienzo, pero vestidas con pieles de animales. Feroces en el aspecto, pero grandes guerreros, cuyas armas son arco y flechas. Su sustento ordinario es la caza, y su habitación en lugares cavernosos porque como el principal ejercicio de su vida es montar no les queda tiempo para edificar casas. Chichimeca es

chupador o mamador debido a que estas gentes en sus principios se comían las carnes de los animales que mataban curdas, y les chupaban la sangre, como si mamaran leche” (1975:232)¹.

En contraparte, para cronistas del siglo XVII como Domingo Chimalpáhin (1998), el término chichimeca tiene implicaciones positivas, pues alude a la condición de *teubtli* o “venerable señor”, motivo por el que quizá pueblos de Mesoamérica, como los mexicas, reivindicaron a lo largo del tiempo su origen norteño. *La Tira de la Peregrinación o Códice Boturini*, por ejemplo, es un valioso documento histórico de origen prehispánico, cuyo objetivo es demostrar justamente, la ascendencia chichimeca de los mexicas (Pérez, 1980).

Por otro lado, al aproximarnos a la historia de las culturas prehispánicas que habitaron el norte de México, resulta imposible soslayar que hasta hoy se tiene la falsa idea de que estos pueblos no tuvieron un papel importante en el desarrollo de las grandes culturas del México prehispánico. Otros estereotipos recurrentes tienen que ver con la idea de que el norte de México, al tratarse de un territorio más ardido que Mesoamérica, era habitado exclusivamente por cazadores-recolectores, que no conocían la agricultura, que poseían una cultura simple y eran extremadamente belicosos, por lo cual –se ha dicho–, nunca alcanzaron el grado de refinamiento cultural de los pueblos mesoamericanos.

Sin embargo, ese tipo de ideas y estereotipos se vienen abajo al observar restos arqueológicos como los impresionantes sistemas agrícolas y de riego construidos por los Hohokam de Arizona, los Mogollón y los Anasasi de Nuevo México, o por la cultura Casa Grandes en Paquimé, Chihuahua; con pueblos como San Marcos, Cañón del Chaco o la propia ciudad de Paquimé, que a pesar de estar ubicadas en zonas desérticas, en su época de apogeo llegaron a albergar cómodamente a miles de habitantes (Braniff, 1994, 2000). O bien, el valle de Mal Paso en Zacatecas, donde además de la monumental fortificación de La Quemada-Tuitlán, existió también uno de los sistemas de caminos más impresionantes de todo el México prehispánico (Weigand y García, 2000). Sin olvidar tampoco a la región de Chalchihuites, también en Zacatecas, donde se localizaba el complejo minero más grande que hasta hoy se ha documentado en todo el México antiguo (Weigand, 1997: 23).

Así, las evidencias arqueológicas apuntan a que el norte jugó un papel simbiótico y de gran relevancia, en la evolución de las regiones del centro y sur de México en la época prehispánica. Un argumento que se ha sustentado con base en la importancia de tres aspectos fundamentales en la vida y la cultura de los pueblos del septentrión, a saber: la minería, el comercio a larga distancia y la guerra (Weigand, 2001: 34).

V. LAS CULTURAS DEL NORTE EN EL PERIODO COLONIAL

El proceso de conquista y colonización del enorme y desconocido norte de la Nueva España, muy poco tuvo que ver con los capítulos que comúnmente narra la historiografía oficial

¹ Fray Alonso de Molina, lexicógrafo y evangelizador español, elaboró en el siglo XVI el primer y más completo diccionario en lengua náhuatl. Según esta fuente, la palabra chichimeca puede estar relacionada con las siguientes raíces etimológicas: chichi (perro o perra), chichini (verbo mamar), chichiyutul (cualquier cosa de perro), chihini (el que mama), chichivali (las tetas), (Molina, 2014). El vocablo, entonces, está asociado al perro, a la leche materna y al pecho femenino, por lo que entonces resultaría factible traducirlo, como dice Torquemada, como “chupador”. Otra posible traducción, sumamente recurrida, era la que sugería Witberto Jiménez Moreno, para quien la palabra chichimeca estaba compuesta de la raíz chichi (perro) y mécatl (mecate o cuerda), por lo que podría interpretarse como “gente perro” o “gente de linaje de perros”, o bien, “perro que arrastra el mecate”; aludiendo así quizá al nomadismo característico de muchos pueblos del norte de México, así como a su resistencia a la sujeción (Santa María, 1999). Según Fray Guillermo de Santa María, autor de la célebre crónica de la guerra chichimeca, la expresión remite a la palabra con la que los antiguos mexicanos “...designaban en ignominia a todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera” (idem.: 28).

sobre la conquista de México, o para ser más precisos, de la conquista de la ciudad de México-Tenochtitlan, acontecida más de medio siglo atrás, entre 1519 y 1521.

La historia de la colonización del norte novohispano es, en todo sentido, una historia aún menos conocida y documentada. Una historia narrada a fragmentos, que transcurre en el anonimato, sin una fecha clara de inicio ni mucho menos de consolidación. Es la historia de un sinnúmero de culturas nativas que basaban su supervivencia en un conocimiento refinado de su entorno natural, así como en una red de relaciones sociales y económicas locales y de larga distancia, muchos de los cuales lucharon hasta desaparecer por completo o terminaron paulatinamente sometidos y asimilados al mundo de los conquistadores (González, 1993). El inicio de la conquista material y espiritual de estos territorios, que puede situarse cronológicamente a mediados del siglo XVI, tuvo una respuesta común, contundente, y casi inmediata por parte de la mayoría de los pueblos habitantes de tierras chichimecas: La rebelión (Pacheco: 1997). Así, las rebeliones indígenas se prolongarán, desde mediados del siglo XVI hasta finales del XVIII, por toda la Gran Tierra Chichimeca, y mantendrán a raya e incluso harán retroceder por décadas el avance colonial español (Santa María, 1999; Deeds, 1992).

Recordemos que se trataba de penetrar en el incógnito norte de la Nueva España, un territorio que, según los europeos, era habitado por algunas de las naciones indígenas “más bárbaras, salvajes y aguerridas” de todo el nuevo mundo (González, 1987:226). Sin embargo, la minería del oro y de la plata, el poderoso motor que impulsaba la colonización de los territorios norteños, fue dando la pauta del avance colonial español, acompañado por numerosos indios aliados del centro del reino y por todo tipo de castas. A pesar de que, en términos generales, en el norte no existían grandes asentamientos urbanos ni poblaciones altamente centralizadas, se trataba de un territorio con una alta demografía y una notable diversidad lingüística y cultural (Miller, 1983; Weaver, 1993).

La imagen de los chichimecas como pueblos nómadas, salvajes e indomables, fue plasmada y retroalimentada, recurrentemente, por los documentos históricos elaborados a todo lo largo del periodo colonial, en donde usualmente se les señala como pueblos bárbaros, irreductibles, extremadamente belicosos y sanguinarios. Esta clase de argumentos, por otro lado, representaban también una justificación ideológica frente al sometimiento y el exterminio sistemático del que dichos pueblos fueron objeto a lo largo del tiempo. Pues a pesar de que para ese momento existían ya numerosas leyes en contra de la esclavitud indígena, en el norte de la Nueva España imperaba la llamada “guerra justa”, la cual consentía el sometimiento y exterminio de los llamados pueblos “bárbaros”, es decir aquellos que no aceptaran someterse al dominio español.

Por su parte los misioneros, principalmente jesuitas y franciscanos, encargados de implementar la conquista espiritual, acometieron contra la religión y las bases de la organización social de los pueblos nativos, pues no sólo llevaron a cabo las congregaciones y reducciones de indios, sino que, además, atacaron lo que ellos llamaron las idolatrías y las costumbres que consideraron más escandalosas. El sistema de misiones del norte de México también cumplió un papel relevante en el repartimiento del trabajo forzado indígena para las minas, los ranchos agrícolas y los ranchos ganaderos españoles, así que los misioneros no sólo representaban una amenaza a la religión, sino también a la reproducción económica de las sociedades nativas.

Por otro lado, junto con el trabajo forzado y la nueva religión, la presencia de los conquistadores significó también la llegada de sendas epidemias de viruela y sarampión, mismas que ocurrieron en intervalos de cinco a ocho años durante todo el siglo XVII y la mayor parte

del XVIII. El impacto de esas enfermedades entre los pueblos nativos fue catastrófico y difícilmente imaginable, pues se calcula que entre esos años la demografía indígena disminuyó en algunas zonas entre el 70 y el 75% (Deeds, 1992).

Con el paso del tiempo, y debido a la drástica disminución de la demografía indígena por la guerra y las epidemias, así como al aumento de la población española, castas e indígenas aliados, el control militar de los colonizadores fue acrecentándose en todo el territorio norte, y las rebeliones indígenas poco a poco fueron menguando. Sin embargo lejos, muy lejos estaban aún el final de la historia de violencia y exterminio en contra de las culturas indígenas del norte de México.

VI. EL SIGLO XIX

Hacia finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, con la emergencia de las naciones norteamericana y mexicana, la forma de concebir y enfrentar el problema indígena cambió radicalmente. La resistencia indígena (expresada ahora no como masivas rebeliones, sino en la forma de constantes correrías y asaltos a los asentamientos coloniales poco protegidos), resultaba desastrosa ya no sólo para los colonos, los mineros o los comerciantes, sino también, para la economía y las aspiraciones territoriales de ambas naciones (Merrill, 2000). Así, los pueblos indígenas del norte de México y del sur de los Estados Unidos, fueron concebidos como enemigos de la civilización y el progreso, y los gobiernos de ambos países volverán nuevamente a caracterizarlos como pueblos salvajes e insufribles; argumentos bajo los cuales se prolongará la guerra de exterminio iniciada en su contra durante el periodo colonial.

En algunos casos simplemente se les persiguió y se les cazó, como sucedió por ejemplo con los apaches y los comanches (Orozco, 1992), por quienes los gobiernos de ambos países pagaban dinero a cambio de sus cabelleras. En otros casos, se les declaró abiertamente la guerra y se les deportó de forma masiva, como sucedió con los yaquis del estado de Sonora (Taibo II, 2013). O bien, se les exterminó sistemáticamente y se les sometió por la vía militar, para luego obligarles a vivir confinados en reservaciones, como el caso de los pueblos del suroeste de los Estados Unidos (Gerónimo, 1982).

Mientras que en el siglo XVIII, aún bajo el régimen colonial español, todavía importaba convertir a los indígenas rebeldes al cristianismo, salvar su alma, y enseñarlos a ser buenos vasallos del Rey, en tiempos decimonónicos sólo va a importar aniquilarlos por completo; un trabajo que recaerá conjuntamente en los colonos militares y en los ejércitos de ambos países.

Sin duda, el genocidio acontecido durante ese periodo entre los nativos del suroeste norteamericano y el noroeste mexicano fue algo sin precedentes en la historia de ambas naciones. Un hecho que incluso hasta la fecha continúa siendo reconstruido y justificado por las historiografías nacionales, por ejemplo, a través de expresiones como el mito norteamericano de la conquista del “salvaje oeste”, el cual ha sido inventado y reinventado a través del cine, la literatura, la historia oficial, y otros medios, con el fin de minimizar y dar legitimidad a lo acontecido.

Con el paso del tiempo, entre ataques de colonos y ejércitos de ambos lados de la frontera, además de soportar epidemias, sequías, y luchas intestinas por el control comercial de los nuevos productos, las culturas indígenas del norte terminaron perdiendo trágicamente la guerra; perdiendo sus vidas, sus territorios, su libertad, y perdiendo también el derecho a su historia, pasada y presente.

En ese sentido, llama la atención que muchos de esos procesos históricos, a pesar de haber sido actualmente investigados con cierta profundidad, permanecen hasta hoy en diversas formas censurados por la historia oficial mexicana (y norteamericana), y resulta políticamente incorrecto hablar de ellos. Aún en nuestros días, resulta difícil llamar a las cosas por su nombre, y mencionar por ejemplo la palabra genocidio, o simplemente reconocer abiertamente el exterminio sistemático del cual han sido objeto, a lo largo de los siglos, los pueblos y culturas indígenas del norte de México.

Finalmente, no se puede soslayar un hecho bien conocido, y que tienen que ver con que desde finales del siglo XIX y durante buena parte del XX, los gobiernos mexicanos pre y posrevolucionarios vieron en los pueblos indígenas un serio obstáculo que frenaba sus pretensiones de transitar hacia el progreso y la modernidad; ideales representados por el capitalismo liberal europeo. Por lo que se tuvo la convicción de que los indígenas representaban un problema nacional, ante lo cual se planteó una única y radical solución: los indígenas debían de ser desarraigados de su cultura e integrados a la nación, a través de la acción institucional del gobierno mexicano (Warman, 1970).

Esos planteamientos dieron nacimiento a las políticas integracionistas, las cuales conformaron el primer paradigma bajo el cual nació la antropología institucional mexicana, en los albores del siglo XX (Gamio, [1916] 2006). Sin embargo, la naciente antropología mexicana tampoco prestará atención a las culturas indígenas del norte de México (a quienes “descubrirá” casi 70 años más tarde), y centrará su atención primordialmente entre los pueblos indígenas del centro y sur del país, los cuales poseían más alta demografía y patrones de asentamiento con mayor grado de centralización.

VII. CONCLUSIONES

Retomado el epígrafe con el que abre este texto, es sin duda de llamar la atención la visión con la que un personaje de los tamaños de José Vasconcelos (ampliamente reconocido, entre otras cosas, por su contribución a la creación de un sistema de educación pública nacional), se refirió a los territorios y las culturas del norte del país. Ahora bien, es necesario resaltar que la visión de Vasconcelos de una tierra “vacía” y “sin cultura”, de un “desierto de las almas”, no era exclusiva de este ilustre personaje mexicano, pues era una idea presente en la mente de las élites de aquella época, la cual se materializó también en el pensamiento de otros autores. Por ejemplo, la visión de Vasconcelos se parece mucho a la visión de “frontera” del historiador norteamericano Frederick Jackson Turner (1929), la cual justificó en buena medida la expansión norteamericana hacia el oeste, así como la colonización militar de esos territorios y la guerra de exterminio en contra de los pueblos originarios.

Nuevamente aquí, las teorías positivistas y evolucionistas del siglo XIX, excluirán de su reflexión a los territorios y las culturas del norte, pues éstas no parecían estar en la marcha ascendente en la que la humanidad debería de evolucionar hasta llegar al punto más alto de la civilización. Todo esto contribuyó a la idea de un norte vacío y sin cultura, lo cual explica en buena medida la exclusión de los pueblos de la Gran Tierra Chichimeca de la historia de la nación mexicana en su conjunto.

Así pues, es tan necesario como apremiante, lograr incorporar plenamente a las culturas del norte a la historia mexicana, así como dejar de pensar la historia antigua de México sólo desde Mesoamérica, y entender que el norte y sus pueblos originarios siempre han tenido sus propias dinámicas, sus particularidades; y es precisamente esa historia la que debe de ser rescatada y

revalorada. Andrés Fábregas Puig, ha llamado la atención sobre la necesidad de reexaminar profundamente el enlace que hubo entre el concepto de Mesoamérica y todo el nacionalismo que surge a partir de la independencia y la revolución mexicana, el cual intenta justificar, en diversos modos, la continuidad de la centralidad del poder en México.

Por otra parte, es necesario llamar la atención sobre un hecho destacado que tiene connotaciones de índole académico y también político. Si bien actualmente el norte del territorio mexicano abraza una vasta región (poco más de la tercera parte del país), hasta antes de la guerra de 1847, en la que Estados Unidos invadió territorio mexicano, el norte de México era aún más grande, e incluía también a los actuales estados norteamericanos de California, Texas, Nuevo México y Arizona; un territorio de más de 2,100,000 km², que fue anexo por los Estados Unidos como resultado de la guerra de intervención. Por lo tanto, será hasta el año de 1850 cuando la *Huey Chichimeca Tlalli* (La Gran Tierra Chichimeca) se convierta tanto en el norte de México, como en el sur de los Estados Unidos.

Los investigadores norteamericanos, ocupados en construir su propia historia nacional y legitimar su dominio sobre esos territorios, así como para ocultar el vínculo pasado de México con la región, denominaron a estas tierras como *The Greater Southwest* (el Gran Suroeste), o simplemente *The Southwest*, distinguiéndola como una subárea cultural intermedia entre las culturas mesoamericanas y los llamados indios pueblo. Por otro lado, en México, los investigadores han utilizado generalmente el término de Norte de México, reivindicando el origen mexicano de esos territorios. Asimismo, algunos investigadores han propuesto mejor retomar el antiguo término de *La Gran Chichimeca*, y concebir esta región como un amplio corredor cultural, el cual enlazaba desde tiempos prehispánicos, y de muy diversas formas, los actuales territorios del suroeste de los Estados Unidos, el norte de México, y Mesoamérica (Di Peso, 1974; Braniff, 2000).

Al respecto, autores como Luis Aboites (2000), llaman la atención sobre la actual existencia de numerosas publicaciones históricas, antropológicas y arqueológicas, realizadas en Estados Unidos sobre el Gran Suroeste, frente a un número mucho menor de investigaciones y publicaciones mexicanas en torno al Norte de México (en donde el grueso de las investigaciones se ha centrado en Mesoamérica). Pues mientras que para los norteamericanos la llamada “conquista del oeste” y su expansión colonial hacia el Océano Pacífico siempre ha sido una parte esencial de su identidad, para los mexicanos, por el contrario, la identidad nacional se ha formado, a partir de un centro omnipresente y omnipotente, representando por la ciudad de México, la cual muy poco o nada ha tenido que ver con el norte del país.

Actualmente, la violencia a la que históricamente han sido sometidas las culturas indígenas del norte de México, así como a su indomable resistencia, no han llegado aún a su fin. Hoy en día, pueblos como los yaquis, mayos, seris, cucapá, pápagos, tarahumaras, pimas, guarijíos, tepehuanes del norte y del sur, huicholes, coras, mexicaneros y los pueblos yumanos de la Península de Baja California, sobreviven día a día en un contexto desolador. Ahí, la marginación, la pobreza, el saqueo de sus recursos naturales, la pérdida de sus territorios, la violencia relacionada con la siembra y el tráfico de narcóticos, la sobreexplotación forestal, la minería depredadora y los proyectos turísticos mal planeados, conviven cotidianamente con la increíble capacidad de organización y de resiliencia indígena, gracias a la cual han logrado reproducir exitosamente hasta el día de hoy, su cultura y su forma de vida.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Aboities, Luis (2000) “Nómadas y sedentarios en el norte de México: elementos para una periodización”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 613-622.

Aguirre, Carlos

-- (2003a), *Antimanual del mal historiador*, 2º ed., La Vasija & Prohistoria, Rosario, Argentina.

-- (2003b) *Mitos y olvidos en la historia oficial de México*, Ed, Quinto Sol, México.

Bar-Lewaw, Itzhak (1965) *Introducción crítico-biográfica a José Vasconcelos, 1882-1959*, Ediciones Latinoamericanas, Madrid.

Braniff, Beatriz,

-- (1994) “La frontera Septentrional de Mesoamérica”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López (eds.), *Historia Antigua de México. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico* (vol. 1) CNCA - UNAM- Ed. Porrúa, México, pp. 159-190.

-- (2000) “Sistemas agrícolas prehispánicos en la Gran Chichimeca”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.) *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, UNAM, México, pp.127-142.

-- (2009) “La historia prehispánica de Sonora” en *Arqueología Mexicana, Las culturas prehispánicas de Sonora*, Vol. XVII, Núm. 97, pp. 32-38.

Chimalpáhin, Domingo (2008) *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, trad. Rafael Tena, CONACULTA-CNCA, México.

Deeds, Susan,

-- (1992) “Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

-- (2000) “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [ed Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], UNAM, México, pp. 381-391.

Di Peso, Charles (1974) *Casas grandes. A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca*, The Amerind Foundation, Northland Press, Flagstaff, vol. 1, USA.

Ferrándiz, Martín, Francisco y Carles Feixa Pampols (2004) “Una mirada antropológica sobre las violencias”, en *Alteridades*, vol. 14, no. 27, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, México, pp. 159-174.

Gamio, Manuel ([1916] 2006) *Forjando Patria*, prólogo de Justino Fernández, 5ª ed., Porrúa, México.

Garduño, Everardo (2004) “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, no. 77, Ámsterdam, pp-41-60.

- Gerónimo, (1982) *Memorias de Gerónimo*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
- González R., Luis,
- (1987) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México D.F., Secretaria de Educación Pública, colección Cien de México, México.
 - (1993) *El Noroeste Novohispano en la época colonial*, UNAM - Ángel Porrúa, México.
- González R., Luis, Augusto Urteaga *et al.* (1994), *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Estudios Regionales no. 8.
- Korsbaek, Leif, Miguel Ángel; Sámano-Rentería (2007) “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, Universidad Autónoma Indígena de México, El fuerte, México, pp. 195-224.
- Merrill, William (2000) “La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya”, en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 623-668.
- Miller, Wick (1983) “Uto-Aztecan Languages”, en *Handbook of North American Indians*, vol. 10, Southwest, Washington.
- Molina, Alonso de (2014) *Diccionario náhuatl-español Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, prólogo de Miguel León-Portilla en colaboración con Javier Manríquez Amao, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, México.
- Moreno, Andrés y Carla Sandoval (2013), “Diversidad genómica en México, pasado y mestizaje”, en *Cuicuilco*, vol.20, núm.58, INAH, México.
- Orozco, Víctor (1992) *Las guerras indias en la historia de Chihuahua: primeras fases*, CONACULTA, colec. Regiones, México.
- Pacheco, José de la Cruz (1997) *Misión y educación: los jesuitas en Durango 1596-1767*, tesis doctoral, el Colegio de México, México.
- Pérez, Alfredo (1980) *Interpretación del Códice Boturini*, Universidad de Guanajuato/Escuela de Filosofía y Letras/Centro de Investigaciones Humanísticas, México.
- Sahagún, Bernardino (2006) *Historia general de las cosas de la Nueva España. Y fundada en la documentación en lengua mexicana*, Porrúa, Sepan Cuántos, Núm. 300, Onceava Edición, México.
- Santa María, Guillermo de (1999) *Guerra de los chichimecas (México 1575 Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Universidad de Guanajuato, México.
- Sariego, Juan Luis,
- (2002) *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, CONACULTA-INAH-INI, México.
 - (2008) *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, INAH-ENAH Unidad Chihuahua, México.

Taibo II, Paco Ignacio (2013) *Yaquis. Historia de una guerra popular y de un genocidio en México*, Editorial Planeta Mexicana, México.

Torquemada, Juan de (1975) *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Turner, Jackson (1920) *The Frontier in American History*, Holt Ed., New York.

Warman, Arturo (1970) “Todos santos y todos difuntos”, en *De eso que llaman Antropología Mexicana*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, México.

Weaver, Thomas (1993) *Los indios del suroeste de los Estados Unidos*, MAPFRE, Madrid, España.

Weigand, Phil C.,

-- (1997) “Minería prehispánica: La turquesa”, *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, México, vol. I, no. 6, septiembre-octubre, pp. 26-33.

-- (2001) “Norte de México: El Norte Mesoamericano”, *Arqueología Mexicana*, Ed. Raíces, México, vol. IX, no. 51, septiembre-octubre, pp. 34-39.

Weigand, Phil C., y García, Acelia (2000) “Dinámica socioeconómica de la frontera prehispánica de Mesoamérica”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marías de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp.113-124.

LENGUAJE TEXTIL: UN PATRIMONIO OCULTO A PROPOSITO DEL TRAJE DEL SEÑOR DE CHIMOR

CRISTINA GUTIÉRREZ LA MADRID

LENGUAJE TEXTIL: UN PATRIMONIO OCULTO A PROPÓSITO DEL TRAJE DEL SEÑOR DE CHIMOR

I. INTRODUCCIÓN

El textil en los Andes ha sido desde siempre el bien más preciado, pues de prenda de vestir pasó a convertirse en objeto ritual, moneda de intercambio, y símbolo de poder. Su desarrollo tecnológico fue parejo al artístico, generando una cadena productiva que se inicia con el cultivo del algodón en la costa y el pastoreo de camélidos en la sierra, y sigue con las tareas de hilado y tejido que comienzan en el precerámico y alcanzan su apogeo en los horizontes medios. El textil es, sin lugar a dudas, el medio de expresión más intenso en esas sociedades ágrafas que fueron las civilizaciones prehispánicas en nuestro territorio, y seguramente la vía en proceso para lograr un lenguaje formal, prueba de lo cual son los quipus o sistemas nemotécnicos y los ideogramas llamados tocapus que aparecen en trajes ceremoniales de la etapa inca. Siendo la cultura andina uno de los seis focos civilizatorios de la humanidad y el único de entre ellos que no llegó a poseer una lengua escrita, urge conocer los lenguajes alternativos con los cuales se sostuvo el andamiaje de aquella sofisticada organización socioeconómica que fue el Perú prehispánico. Abordaremos el tema a partir de una pieza textil clave: el traje ceremonial del Señor de Chimor.

Para contextualizar el traje, diremos que la primera mención oficial que de él se hace en el Perú es en la publicación "Tejidos Milenarios del Perú", en el artículo de Ann Rowe Pollard "Textiles Chimú" y aunque de él hace una somera descripción, nos explica su origen así: "El más temprano de estos estilos, en base a sus diferencias, lo he llamado el estilo del Lote Bird. Es llamado así en honor al arqueólogo Junius Bird (1907-1982), durante muchos años curador de Arqueología Sudamericana en el American Museum of Natural History de Nueva York, quien registró un número grande de estas piezas cuando recién aparecieron en el mercado del arte en 1957-58 (el subrayado es mío), aclarando posteriormente "El conjunto de la lámina 5 (nuestro traje en mención) parece ser contemporáneo del lote Bird, aunque no se dispone de ninguna información de su historia, salvo que actualmente se encuentra en el Museo Chileno de Arte Precolombino de Santiago. El traje no sólo está decorado con borlas, sino también con pequeñas esculturas de hilo, representando varias plantas que incluyen tubérculos, flores de maíz masculino, flores de coca, bolas de algodón y otras difíciles de identificar. Estas esculturas se proyectan tanto de los redondeles rojos como de los cuerpos de pequeñas figuras humanas de perfil en tejido tapiz que usan un gorro con rayas que les cuelga por detrás. La inserción no tiene las borlas de plantas. Algunos fragmentos con borlas de plantas fueron encontrados con el lote Bird (se dice que son de un gran tapiz de pared), confirmando la posibilidad de alguna relación". (1989 - pp. 446-448). Eso es todo.

Posteriormente, un grupo de investigadores chilenos: Paulina Brugnoli, Soledad Hoces de la Guardia, Paulina Jelvez y Tania Gomez, hacen un acotado e interesante estudio en torno al traje que publican en 1997 bajo el título de: "Fertilidad para el desierto. Un traje ceremonial chimú. Costa norte de los Andes Centrales, siglos XII-XV", en el cual logran identificar sólo algunas de las plantas bordadas. Pero es recién en el 2006 que el Museo Chileno de Arte Precolombino de Santiago hace un minucioso trabajo de restauración y publica "Laberintos de un traje sagrado", documento invaluable para realizar un trabajo como el presente. Seducidos por su belleza y alto contenido estético, los expertos estudiosos del Museo Chileno han llamado a este traje poéticamente como "la metáfora de un jardín en el desierto", y aunque compartimos la admiración de nuestros vecinos por la pieza, hemos vulnerado ese espacio estético para analizar

semióticamente, a través de la decodificación de sus estructuras técnicas y materiales, los significantes que nos descifrarán el meta discurso allí construido. Este impecable documento aunque incompleto, nos permite adentrarnos en las técnicas y materiales usados, así como en su detallado contenido iconográfico. Sin embargo, no nos ha sido posible visitarlo personalmente. En ese sentido, y siéndonos imposible trabajar con el traje mismo, al inicio de nuestra investigación visitamos el recientemente reinaugurado Museo Amano donde hay una pieza, una camisa, similar a nuestro traje en colores y técnica, pero carente de las miniaturas de personajes y plantas bordadas en forma tridimensional que en el original van aplicadas de manera intencional para que permanezcan ocultas en el entramado, lo que nos indica su alto contenido simbólico que lo hace único.

Aunque el traje se trata de una pieza arqueológicamente descontextualizada que nos resta detalles básicos de origen, el minucioso trabajo de seguimiento del proceso de restauración realizado por el Museo Chileno, nos permite explorar el textil aplicando el método de análisis estructuralista para tratarlo como un texto, y para decodificarlo, de manera que, explorando sus diferentes niveles de significación que se inician en el proceso constructivo del textil: la fibra, la hilatura y la torsión, los colores, la confección, bases o estructuras primarias sobre la cual van las aplicaciones, en sus diferentes técnicas, y por último la iconografía, reconstruyamos su sintaxis. Respecto a la iconografía vegetal, sólo sabemos que se trata de doce elementos agrícolas, faltando información acerca de la cantidad de cada una de las miniaturas y el balance de su distribución a lo largo de la tela, que nos marcarían una pauta jerárquica más acotada para completar con mayor aproximación esos significados.

Luego pasaremos al análisis axiológico de dichos contenidos, a descubrir cuál es el eje sintagmático o eje de la sucesión de significados que nos permitan reconstruir su sintaxis y cuál el paradigmático sobre el que se sostiene el discurso así elaborado, para terminar con el uso que a este traje se le dio, al vínculo existente entre el soporte textil, la identidad del portador y su manejo corporal, y quiénes fueron los destinatarios de este mensaje, es decir, de los diversos niveles y aspectos comunicativos que lo convierten en un verdadero instrumento de manejo del poder y en un documento transmisor de la ideología de los Chimor, esto es, del metalenguaje y el contenido simbólico que de él se desprende. En síntesis, abordaremos este estudio desde una perspectiva epistemológica diferente, la semiótica, manejando y analizando el traje como un texto, como soporte de un documento informativo portador de lógicas y categorías propias de esa cultura, en la certeza de que su entramado es un contenedor de signos portadores de una ideología.

Sabedores de nuestras limitaciones en esta área de estudio, consultamos al Ing. Julio Valladolid, experto en etno agro astronomía para que nos oriente acerca de los contenidos astronómicos de la pieza, y recurrimos al biólogo etno botánico Dr. Roobert Jiménez Reyes para que nos descifre los dibujos de las miniaturas de plantas que el Museo Chileno no pudo lograr y organice aproximativamente el ciclo vegetativo de la agricultura costeña, de manera que nos acercase más a la identidad de las plantas, así como a la ayuda de Roxana Lazo arqueóloga iconográfica, a quienes agradecemos su valiosa colaboración que nos ayuda a conocer más de cerca de ese silente lenguaje simbólico, sabiendo de antemano que dada la densidad de información contenida en el traje, no podremos saturarla en el presente estudio que tomaremos como una primera aproximación.

II. OBJETIVOS

El objeto del presente estudio es el traje de tres piezas de un poderoso señor chimú, conservado casi intacto y actualmente en posesión del Museo Chileno de Arte Precolombino,

quien entre los años 2005 y 2006 realizó un excelente trabajo de restauración documentado paso a paso en una publicación: "Chimú, laberintos de un traje sagrado" que nos permite adentrarnos en el análisis de los contenidos semióticos de este textil, para descubrir el secreto lenguaje que este tejido esconde en su exterior y en su estructura.

Aclararemos además, que nuestros propósitos no son ni arqueológicos ni históricos, sino interpretativos de una forma de pensamiento, de ver el mundo y de concebirlo que no pueden ser medidos con las estructuras occidentales a las cuales estamos acostumbrados, pues se trata de parámetros culturales ancestrales del mundo andino que aún permanecen en nuestro inconsciente colectivo y forman parte de nuestra identidad actual, de eso que llamamos pensamiento peruano, nuestro patrimonio inmaterial, no tangible. De allí su importancia en descifrarlo.

III. DESARROLLO DEL ARTÍCULO

El reino de Chimor se desarrolló en la costa norte del Perú, entre los valles de Chicama, Jequetepeque y Zaña por el norte y Virú, Chao y Santa por el sur, llegando en su momento de gloria hasta Tumbes, mucho tiempo después que la refinada civilización moche que los precedió hubiese colapsado, y aunque no son sus herederos directos, comparten mucho. La capital de esta civilización fue Chan Chan, al centro de la cual estaba la ciudad prohibida que resguardaba detrás de sus muros y su única puerta, varios templos con enormes patios ceremoniales, uno para cada uno de los diez reyes que constituyeron la stirpe. Suponemos que el traje perteneció a alguno de ellos.

El reino de Chimor siempre ha sido mirado bajo la lupa de sus antecesores moches, y en ese sentido y de manera discutible, le restan grandiosidad, pues aunque sus palacios están diseñados con gran iconografía, esta no muestra la sofisticación de los moches. Lo mismo diríamos de su cerámica, bastante pobre. Sobresalieron sí, y de manera notable, en la orfebrería y en el textil. El Gran Chimú fue un reino de la abundancia, de paz y prosperidad que generó una gran cantidad de artesanos diestros en trabajos en madera, orfebrería, cueros, y sofisticados textiles en su estructura, en su diseño y en la confección de complejos vestuarios que implicaban trabajo de hilanderos, tintoreros, tejedores y costureras. Tal esplendor no sobrevivió a la conquista inca. Para cuando llegó Pizarro en 1470, la ciudad era ya un pálido reflejo de lo que había sido.

Sorprende que el traje objeto de nuestro trabajo sea único en su género, y sin lugar a dudas es la pieza textil prehispánica por excelencia, por varias razones: porque su estado de conservación es excelente, porque constituye prácticamente el único espécimen de esta categoría que se mantiene como atuendo completo (turbante, faldellín y camisa cosidos a mano para obtener su forma), por su belleza misma y finalmente por la compleja confección que contiene toda una simbología que vamos a descubrir, y que gracias a la datación en carbono 14 sabemos que la fecha de su confección fue entre el 1320 a 1440 D.C., amplio margen, que sólo nos habla de una etapa de esplendor e independencia chimú previa al dominio Inca.

Observemos la confección y la estructura de traje, los soportes que descifraremos semióticamente:

1.- La primera estructura es un tejido plano calado hecho en algodón color pardo, formando un reticulado anudado finamente y elaborado tipo red.

2.- La segunda estructura es una faz de trama donde se interviene con alpaca de color rojo combinándose con amarillo ocre con que van coloreando la prenda y que delimitan espacios rectangulares, a su vez divididos en 5 cuadrados: se trata de 24 paneles rectangulares en la camisa (12 en frente y 12 en el dorso), 32 paneles en el faldellín y 12 paneles en las bandas laterales del

turbante (68 en total) sobre los cuales vienen las aplicaciones que son ya el diseño mismo: en el centro del rectángulo hay un cuadrado, conteniendo un mini plano arquitectónico en forma de cruz escalonada (68 en total), claramente espacios ceremoniales en forma de cruz cuadrada Chakana o Chakata (representación de la constelación andina Willka Chakata), con un círculo en el centro (la luna), y en cada esquina un personaje portando una vara, cuatro en total, que se dan la espalda y miran al exterior. Este cuadrado central tiene cuatro cuadrados pequeños, dos arriba y dos abajo, que contienen dos personajes en los extremos superior derecho e inferior izquierdo mirando ambos en la misma dirección, guardianes de dos esquinas, teniendo el de la parte superior enfrente a sí un círculo, y el de la parte inferior, el mismo detalle, pero a sus espaldas en posición cruzada (6 por rectángulo, 408 en total). Tanto la cruz como los personajes de esta segunda capa están tejidos en colores rojos fuertes y amarillos, la primera en tejido plano y los segundos con técnica de tapicería ranurada que los coloca en una posición suspendida sobre el calado, y los círculos.

3.- La tercera estructura son aplicaciones de círculos colocados en posición opuesta a la de los personajes, usando algodón como urdimbre, y tejidos en faz de trama con fibra de camélido.

4.- La cuarta y última estructura son las terminaciones que rematan la composición del tejido: aplicaciones y volumétricas que bordean los motivos o en el perímetro de los diseños principales y son de dos tipos:

a) Las borlas hechas con fibra de camélido teñidas de color rojo. Las hay únicas o en grupos, simples, triples o complejas, dependiendo de la decoración y van aplicadas al tejido con costura: las principales son las triples que rodean el perímetro de los rectángulos y bordes de las cruces. Las borlas complejas son manojitos de borlas simples eslabonadas por cordoncillos a borlas de dos capas que a su vez albergan a borlas más grandes. Veremos que las simples ocupan las bases de ciertos lugares, las complejas todos los perímetros y las múltiples sólo están en la parte central del faldellín, pero no tenemos más detalles que nos permitan aplicar criterios numerológicos para interpretar estos elementos. Su función es doble: mantener oculto el contenido y decorativa.

b) Los volúmenes tejidos, o mini esculturas de elaboradísimo diseño pertenecen a 12 plantas cuya confección ha implicado una variedad de técnicas, ellas a su vez tridimensionales que les otorgan un volumen casi escultórico (embarrilado, anillado, ovillado, trenzado plano, punto festón y otros) buscando representar lo más cercanamente a la planta en su estado natural.

Descrita la estructura de la tela y la confección del traje, pasaremos a estudiar el soporte desde cuatro variables:

1.- Numerológica: que correspondería a la lectura de los astros para elaborar su calendario agrícola, dividido de acuerdo al movimiento del sol en 8 recorridos en el horizonte este y 8 en momentos de la luna andina que es opuesto al sol: el sol camina por la derecha y la luna por la izquierda pues son opuestos complementarios. Esto nos da 12 lunaciones al año y 8 posiciones del sol que determinan los 8 momentos del calendario agrícola: primera siembra, siembra grande de granos, siembra grande de tubérculos, aporque, cosecha de la primera siembra, barbecho, cosecha de siembra grande y almacenamiento y selección de semillas, que a su vez están marcadas por 4 momentos astronómicos en el camino del sol en el horizonte este en sus 5 posiciones: solsticio de junio, sol de nadir en agosto, equinoccio en setiembre, sol cenit en octubre y el solsticio de diciembre, así como los 4 movimientos de la luna andina en su recorrido de ida y 4 en los de vuelta. El eje de toda esta movida se da teniendo como centro la "constelación" de la cruz cuadrada o Huillka Chakata en los cielos, cuya presencia iconográfica aparece desde los inicios de nuestra civilización en Chavín, Tiawanaku e Inca sólo para mencionar las principales, y

que se ve marcada en el traje con el manejo del número 4 y sus múltiplos: 4 estructuras de tejido, 68 paneles rectangulares, 68 cruces cuadradas, 136 círculos que serían fuentes o espejos de agua, 408 personajes, 12 variedades de plantas que hacen un total de 816, faltándonos lamentablemente información acerca del número exacto y distribución de cada una de ellas. Hacemos la salvedad por las razones ya explicadas, que no hemos estudiado la numerología de las puntadas que contiene el contorno de las cruces y de otros componentes también contenedores de significados.

2.- Direccionalidad: La lectura iconográfica prehispánica tiene sus pautas, establece una sintaxis que como ya dijimos es numérica y direccional, definiendo los valores a través de las combinaciones de ambos: horizontal, vertical y diagonal en doble dirección, quedando claro que el eje de la composición es la cruz andina o Chakata que marca el arriba y el abajo y alrededor de la cual giran todos los astros, que es la constelación que aparece alrededor del 1° de noviembre (Todos los santos) y marca la primera siembra. A partir de su aparición se inicia el calendario agrícola que sigue en su secuencia de fechas en agosto con la llegada de las primeras aguas a los canales, y culmina con la cosecha de esta siembra temprana a mediados de febrero. La siembra temprana es la fecha clave pues los primeros frutos a cosechar son los más importantes, los que deben ser entregados a la divinidad, y por tanto la fecha ritual por excelencia para este tipo de ceremonia tendría que ser febrero (Carnavales). La posición de los personajes que rodean la cruz de espaldas a ella señala los cuatro puntos cardinales hacia donde dirigen sus miradas. Los personajes del arriba y el abajo se relacionan en diagonal de manera de contrarios complementarios conformando así un patrón complejo de orden, pues aunque ambos dirigen la mirada en la misma dirección, en la composición discursiva, el de la esquina superior derecha mira el ojo de agua, y el de la esquina inferior izquierda le da la espalda, ambos dirigidos hacia el poniente, como indicando el tránsito de las aguas del océano en su discurrir del mar evaporadas en nubes hacia los Andes para regresar a él convertidas en ríos. Existe además un juego de posición de los pies no descrito con precisión en el documento, que indicaría en los pies de los seis personajes van en el mismo sentido que su mirada.

3.- Iconográfico: El hombre del báculo (en realidad es un instrumento agrícola convencionalizado en báculo para los rituales) es el oficiante (esta vestido con el traje), y se halla ubicado en el extremo izquierdo superior teniendo enfrente el ojo de agua donde se reflejaba el sol durante el cenit (mediodía), el momento máximo del ritual. El eje central, la Chakata distribuye direcciones, roles y momentos. Las plantas (12 íconos) están superpuestas (sembradas) sobre cada uno de los cuadrados (inclusive sobre los personajes) y la única indicación que tenemos en nuestro documento de estudio, es la referida a los tubérculos, los que ocupan los espacios menores de los rectángulos, que nos habla de su menor jerarquía nutricional. Basándonos en los dibujos hechos por el Museo Chileno, y en conocimiento de la producción del ecosistema costero de suelos ricos y clima templado de 20°, tenemos: 1 escultura de algodón (la escultura mejor lograda) planta fundamental para la vestimenta, 1 de coca, planta ritual y sagrada, 1de tubérculo de ciclo corto y hasta tres cosecha al año, el camote, 2 de maíz, planta fundamental en la alimentación y bebida con dos siembras al año expresado en inflorescencia macho y hembra, 4 tipos de leguminosas de ciclo corto, propias para la siembra temprana y cosecha a los 6 meses: ají, caiguas, pallares y maní, y 3 tipos de árboles frutales: palta, chirimoya y lúcuma con cosechas anuales pero de larga vida y productividad.

4.- Cromática: El increíble manejo de tintes en el antiguo Perú fue hecho sólo con fines rituales y para la élite: una tecnología tan exquisita y sofisticada no podía ser hecha a gran escala. Los colores tienen códigos bien claros, y de manera genérica diremos que desde siempre, y aún ahora, en el textil el rojo expresa tierra y sexualidad, es decir fertilidad, y que el amarillo se vincula con la producción agrícola. Detectamos color blanco alrededor de la chakata, pero sin mayor referencia, así como de otros que quizás puedan existir.

IV. RESULTADOS

Hemos desagregado la estructura física del traje y sus cuatro niveles, hemos decodificado el contenido de la secuencia sintagmática o descriptiva a través del estudio numerológico, direccional, iconográfico y cromático para describir el manejo de la astronomía al servicio del ecosistema y sobre la cual se construye el eje paradigmático, el campo semántico que sostiene en su narrativa toda la axiología o cosmovisión, la simbología, el meta discurso.

Hemos reconstruido parte del pensamiento cósmico de los antiguos peruanos que es único y permanente en todas sus culturas y en todos los tiempos, basado en el conocimiento exacto de los astros con el que manejaron una compleja naturaleza concebida como complementariedad territorial, que es una en todos sus niveles: la estructura básica y de soporte en el traje es la red que simboliza la interacción del mar / tierra a partir de los cuatro fenómenos que rigen nuestro océano: la corriente fría de Humbolt, la corriente cálida del Niño, el anticiclón del Pacífico y los vientos alisios enfrentados a la cordillera creando este particular ecosistema donde los fértiles valles costeros rodeados de desierto, se nutren de las aguas evaporadas del mar que se elevan por sobre los Andes y se precipitan de las alturas convirtiéndose en los ríos que riegan ese desierto en un circuito de interdependencia total. Para sobrevivir en un ecosistema así de complejo con una muy pródiga pero contradictoria naturaleza que debe ser manejada con cuidado, se requiere de un conocimiento total de la astronomía y en un manejo holístico de los recursos para lograr los mejores resultados en la agricultura, tan dependiente de unas lluvias variables y aleatorias. De allí surge la necesidad de una ritualidad que marque pautas en el tiempo y en el espacio.

Claramente para los chimú, la fertilidad de la tierra depende del ciclo de evaporación del mar. Prueba de ello es que dentro de su red de caminos, existe uno que lo podemos ver hoy en día, cuyo recorrido de 3 km se inicia en la muralla norte de Chan Chan, y se bifurca: un brazo va hacia el mar y el otro voltea hacia el este, hacia las faldas del cerro Cabras en el extremo norte de las hoy desérticas pampas de La Esperanza, lugar donde se juntan las aguas de los canales Vichansao e Intervalles La Cumbre. La dirección de este camino no otra tiene funcionalidad que la de realizar actividades ceremoniales: el gran ritual debe haberse hecho en una gran caminata para ver la primera venida de aguas que anuncia la primera cosecha, y de acuerdo al camino ritual chimú mencionado, donde se hallan los campos de siembra rituales. Podemos imaginar en el mes de febrero, al Señor de Chimor así enjaezado con este espléndido traje, respaldado por el tapiz perdido del cual sólo quedan vestigios, desfilar con toda su magnificencia por el camino sagrado que une las aguas del mar con las dulces de los canales que permiten la fertilidad en la costa para presidir la ceremonia de la primera siembra cuyo momento culminante de daba durante el cenit.

Y este ritual debe haber sido tan importante que, curiosamente en una ciudad tan criolla como Trujillo, hasta hace poco se llevaba a cabo en Moche la procesión del "Señor de la Sangre" siguiendo el camino que va a los templos del Sol y de la Luna hasta la acequia del pueblo, donde tiene lugar la ceremonia cristiana en la que el sacerdote invoca la gracia divina para tener agua.

V. CONCLUSIONES

Podemos concluir que el traje del Señor de Chimor es una textualidad contenedora de un libreto que incluye no sólo un calendario agrícola completo, lo cual está clarísimo, sino una compleja estructura y un sofisticado metadiscurso manejado por su portador a través de su esplendor manifiesto y del ocultamiento de lo sagrado, símbolos que sólo él conoce y puede transmitir, es decir, este traje es una waka, un lugar sagrado, un centro ceremonial en sí mismo

como existen físicamente los recintos o edificaciones religiosas o geográficas, hecho para establecer un diálogo entre el oficiante y los dioses para ser transmitido a su pueblo.

En ese sentido, el valor del traje es enorme por varias razones que lo hacen único: su extraordinaria belleza textil y perfecto estado de conservación en las tres piezas que conforman el conjunto, su curioso y particular simbólicismo contenedor de un calendario agrícola, así como su jerarquía sagrada de waka. Por esas razones, el traje trasciende su categoría de pieza histórica y museística para convertirse en un patrimonio invaluable material e inmaterial, en una pieza cuyo análisis nos podría dar muchísimos más indicios que los que someramente hemos encontrado en este estudio, todo lo cual hace imprescindible que regrese. El traje es nuestro, NUESTRO PATRIMONIO. Nada non alegrará más a los peruanos que poder estudiarlo en profundidad y verlo expuesto en nuestro futuro gran museo en Pachacamac.

VI. BIBLIOGRAFIA

Alva, Walter 1989 - Maiken, Fech - Peter, Schauer - Michael, Tellenbach “La tumba del Señor de Sipán, descubrimiento y restauración”- Mainz.

Arellano H., Carmen 2003 “Juego de chuncana entre los chimú: un tablero de madera que prueba la hipótesis de Erland Nordenskiöld del juego de chuncana entre los chimú Bull. Inst. Fr. Etudes Andines Vol. 32 N° 2 pp. 317-345 Lima.

Arnold, Denisse Y. 2012 “El textil y la documentación del tributo en los Andes: los significados del tejido en contextos tributarios” - Fondo editorial de la Asamblea de Rectores – Lima.

Barthes, Roland 1990 “Análisis estructural del relato” - Comunicaciones, pp. 9-45, Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo.

Conklin, William 1978 “Revolutionary weaving inventions of early horizon” - Ñawa Pacha: Journal of Andean Archaeology – N° 16 pp.1-12.

Denise Y., Arnold y Elvira Espejo 2013 “El textil tridimensional: la naturaleza del tejido como objeto y como sujeto” - ILCA Plural Editores – Bolivia.

Desrossiers, Sophie 1997 “Lógicas textiles y lógicas culturales en los Andes” en “Saberes y memoria en los Andes” vol III - pp.325-349, Ed. L’HIEAL.

Eco, Umberto 1972 “La estructura ausente”, Ed. Lumen – Barcelona.

Gavilán Vega, Vivian, Ulloa Torres, Liliana 1992 “Proposiciones metodológicas para el estudio de los tejidos andinos” Revista Andina - Centro de Estudios Bartolomé de las Casas – Cusco.

Gayoso, Henry 2007 “Tejiendo el poder: los especialistas textiles de Huacas del Sol y la Luna” – Tesis de maestría Universidad Pedro de Olavise – Sevilla.

Golte, Jürgen 2009 “Moche, Cosmología y sociedad” – IEP Perú.

Kosok, Paul 1965 “Life, land and water in ancient Peru” - Long Island University Press – New York .

Mannheim, Bruce 1991 “Hacia una mitografía andina” – Departamento de Antropología, Universidad de Michigan 1020 LSA – Ann Harbor MI 48109-1382.

Museo Chileno de Arte Precolombino, “Laberintos de un traje sagrado” Noviembre 2005 – Mayo 2006, Santiago de Chile.

Lumbreas L., Kaulike P., Santilana J., Espinoza W. 2010 "Economía prehispánica" - IEP Perú Rainer W. Bussmann, Douglas Sharon "El nombramiento de un fantasma, la búsqueda para encontrar la identidad de Ulluchu , una planta ceremonial no identificada de la cultura Moche en el norte del Perú" - <http://www.ethnobiomed.com/content/5/1/8>.

Rowe, Ann Pollard 1989 "Textiles Chimú" en "Textiles Milenarios" - pp. 425-480, Lima, AFP Integra Sandoval, Pascual 2009 "Señas ancestrales como indicadores biológicos de alerta temprana .

Silverman, Gail 2014, "Los signos del imperio" - Antares Cultura y Desarrollo - Lima.

Ugent, Donald & Ochoa, Carlos 2006 "La etnobotánica del Perú, desde la historia al presente" CONCYTEC – Lima.

Urton, Gary 2005 "Signos del Khipu inca: código binario" - Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de la Casas - CBS Valladolid, Julio 1993 "Agroastronomía andina" en Desarrollo o Descolonización en los Andes ©PRATEC. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas Lima, Perú - pp. 95 - 162.

Wassen, Henry 1989 "El "ulluchu" en la iconografía y ceremonia de sangre moche: la búsqueda de su identificación" - Boletín del Museo de Arte Precolombino N° 3 – pp. 25-45 – Santiago de Chile.

Yacovleff, Eugenio y Herrera, Fortunato 1935 "El mundo vegetal de los antiguos peruanos", RMNL III, No. 3, pp. 243-322; IV, No. 1, pp. 31-102 – Lima.

**PROPAGANDA POLÍTICA Y GRIETA
EN LA ARGENTINA, ODIO VERSUS FELICIDAD**

LILIANA PAZO

PROPAGANDA POLÍTICA Y GRIETA EN LA ARGENTINA, ODIO VERSUS FELICIDAD

“Por los discursos creen, cuando mostramos la verdad o lo que verdad parece, según lo persuasible en cada caso particular”

Aristóteles, Retórica, Libro 1. 2-20

El fenómeno propagandístico formado por el binomio prensa-política ha construido, en los últimos años, una profunda grieta social en la Argentina. Desde el año 2003 con el gobierno de Néstor Kirchner, pero, particularmente, los ocho años siguientes en los que gobernó Cristina Kirchner y su opositor Mauricio Macri, hoy presidente, se construyeron discursos ideológicos opuestos, excluyentes, pero que supuestamente parten de una misma raíz política: el peronismo. Si bien, como lo señala Verón, un discurso político necesita de un opositor, ese opositor, en este caso, enmascaró las diferencias ideológicas en la producción del discurso para focalizar en oposiciones personales y modales que desdibujaron las concepciones políticas clásicas, fácilmente reconocibles por el inconsciente colectivo de las sociedades de masa. Para ello, circularon propagandas, en muchos casos, carentes de sentido ideológico, que privilegiaron la persuasión sobre la retórica en diferentes medios audiovisuales (prensa, fotografía, radio, televisión) que, si bien estuvieron al servicio de ideologías y poderes opuestos, intentaron mimetizarse para sumar adeptos inexpertos.

Esta ponencia propone¹, desde una perspectiva comunicacional-semiótica, analizar ejemplos discursivos concretos y fundamentar algunas perspectivas que hacen del análisis del discurso una instancia imprescindible de la investigación social e ideológica. A partir de teorías lingüísticas/semióticas se buscará despertar el “olfato semiológico” para reconocer las estrategias utilizadas en la construcción de discursos mediales y políticos en y fuera de campaña, ya que el método de hacer política a través de la propaganda continúa, durante el gobierno de Mari, aún en el desempeño del poder. Se intenta encarar el estudio social como revelador de posicionamientos políticos y cambios sociales a través del uso de herramientas metodológicas y de la sistematización de conclusiones parciales.

Arnoux señala que el análisis del discurso es un campo interdisciplinario, en el cual se articulan saberes provenientes del área en el que el discurso ha sido producido con conocimientos elaborados por las ciencias del lenguaje. En el recorrido interpretativo, se reconocen determinadas marcas discursivas como indicios a partir de los cuales se formulan las hipótesis, en relación con un problema planteado. Analizar el discurso implica articularlo con lo social, entendido ya sea como situación de enunciación, institución, estructura social, condiciones de producción, esferas de la vida social o contexto. Entonces, el análisis del discurso articula un texto y un lugar social², es decir, que su objetivo es interpretar aquello que vincula al texto con el contexto a través de un modo particular de enunciación. El sujeto enunciante pone en escena la enunciación enmascarado en una identidad enunciativa que el sujeto comunicante se da a sí mismo.

La comunicación, en el dominio del discurso, es lo propio de los individuos que viven en una sociedad e intercambian mensajes con ayuda de sistemas de signos con fines de persuasión y

¹ La selección de la campaña propagandística de Macri se debe a que representa un claro ejemplo de desideologización, sin embargo el resto de las estrategias son recurrentes en otras campañas políticas, por eso se adjuntaron videos de Scioli, que es quien enfrentó a Macri en las urnas.

² La noción de lugar social no se refiere solo al espacio sino a un posicionamiento en un campo discursivo.

seducción, y estableciendo relaciones de influencia más o menos eficaces. En el análisis de los discursos mediáticos y políticos se observa cómo se realizan juegos de combinación entre lo implícito y lo explícito del sentido a través de la situación de comunicación y de las estrategias del sujeto enunciador. El ser de habla está inmerso en una comunidad de comunicación (Charaudeau-Maingueneau, 2005: 99) en la cual se definen formas externas de regulación de la comunicación verbal, es decir, formas no consideradas desde el punto de vista del funcionamiento de un sistema lingüístico. Esa regulación no solo tiene en cuenta las características del discurso sino las ideologías como “sistema global de interpretación del mundo social” (Charaudeau-Maingueneau, 2005: 306)

La representación social se hace lenguaje a través de la teoría de la argumentación que es el estudio de las técnicas discursivas que permiten provocar o incrementar la adhesión de la sociedad a la tesis presentada para su asentimiento. Para lograr captar a los destinatarios, la retórica argumentativa distingue tres tipos de argumentos: éticos (aquellos que están ligados al locutor, a su autoridad, a su ethos) pathéticos (los relacionados al orden emocional, al pathos, que operan en registros semióticos no verbales) y lógicos (que son enunciados verosímiles en los cuales se expresa una razón expuesta para acreditar una proposición)

Recapitemos, el discurso, la comunicación discursiva, la enunciación, las ideologías y la argumentación confabulan, a través de los sujetos enunciantes, para representar una interpretación determinada del mundo social. Los acontecimientos sociales existen solo en la medida que los medios de comunicación masiva los constituyan como tales. Los medios de comunicación se han convertido en el lugar en que nuestras sociedades industrializadas producen nuestra realidad como lo demuestra Verón en Construir el acontecimiento al analizar la relación entre los medios de comunicación masiva y el accidente en la central nuclear de Mile Island en Estados Unidos “En la medida en que el discurso informativo determina en lo esencial nuestras decisiones y luchas cotidianas, vemos que lo que está en juego es lisa y llanamente el porvenir de nuestras sociedades” (Verón, 2002: 195-196)

Un ejemplo claro del poder del discurso informativo en la Argentina actual se presenta cuando descubrimos cómo, dónde, cuándo y por qué surgió el concepto de grieta en la política argentina. Fue un periodista quien lo impuso en la época del proceso y lo resemantizó en la actualidad en un contexto diferente. Esto se hizo explícito, en este último tiempo, en un programa clásico argentino, “La noche de Mirtha” en el cual la anfitriona le preguntó al periodista Jorge Lanata cómo nació el término grieta para definir la división de los argentinos en K y anti K y el periodista reveló: “Nace hablando de la dictadura militar, no nació con los

K. Yo hice un documental que tenía ese nombre hablando del tema de los milicos. Lo que pasa que uno no decide cómo la gente elige recordar las cosas. Cuando lo dije aplicado a los K, quedó y todo el mundo habla de la grieta”.

Es decir, que la idea de grieta fue puesta en lenguaje metafórico por un periodista que hizo uso de la concepción cognitiva de la metáfora ya que no solo sustituyó un término por otro sino que añadió sentido. Una grieta es una abertura que separa y ese concepto fue usado por el periodista en dos contextos diferentes: dictadores versus pueblo y K versus anti K. Cabe recordar que el periodista destaca que el concepto prendió más en la sociedad en el segundo caso y que él no pudo controlarlo, una vez que el acontecimiento se creó y circuló. Pocos saben que el término fue usado en la época militar y, sin embargo, en el presente es la palabra más representativa de la realidad de los argentinos. Vocablo que se ha separado de su significado inherente para ser instalado con un sentido impuesto por los medios que lo vinculan al odio. Entonces ¿Es que la palabra construye realidad? y si es así ¿Quién nos dejó la grieta?

Los medios condicionan la semiosis social, por semiosis social se entiende la dimensión significativa de los fenómenos sociales: el estudio de la semiosis es el estudio de los procesos de

producción de sentido. Una teoría de los discursos sociales reposa sobre una doble hipótesis que, pese a su trivialidad aparente, hay que tomar en serio: a) toda producción de sentido es necesariamente social: no se puede describir ni explicar satisfactoriamente un proceso significativo, sin explicar sus condiciones sociales productivas / b) todo fenómeno social es, en una de sus dimensiones constitutivas, un proceso de producción de sentido, cualquiera que fuere el nivel de análisis. Toda forma de organización social, todo sistema de acción, todo conjunto de relaciones sociales implican una dimensión significativa: las representaciones. Este doble anclaje, del sentido en lo social y de lo social en el sentido, solo se puede develar cuando se considera la producción de sentido como discursiva, por lo tanto, solo en el nivel de la discursividad el sentido manifiesta sus determinaciones sociales y los fenómenos sociales develan su dimensión significativa. En definitiva es en la semiosis donde se construye la realidad de lo social.

El discurso político, particularmente, tiene como objeto la manipulación persuasiva con fines prescriptivos que tienden a promover reglas de comportamiento. El poder³ funciona según las modalidades de cada contexto que le impone restricciones. Así, discurso político y poder conforman un texto donde todos los elementos se interrelacionan y connotan. El poder se enuncia discursivamente dejando huellas que luego se recuperan como efecto de lectura si son reconocidas por la sociedad de acuerdo a la pertinencia lograda en la circulación entre la gramática de producción y la gramática de reconocimiento.

Lo imprescindible es conocer cómo circula en la sociedad el discurso del poder, cómo se producen y se imponen sus temas recurrentes ya que este poder opera como práctica social que integra el imaginario colectivo e incluye por lo tanto el problema de la ideología. Lo ideológico atraviesa todo el dispositivo de poder y puede sostener y poner en funcionamiento reglas de vida y de conducta que dejan sus marcas en el discurso que las legitima y produce. El discurso del poder utiliza el lenguaje como un tipo de acción y de comportamiento social que se define por sus obligaciones y prescripciones, por sus procedimientos de exclusión e inclusión, de control y delimitación para que el destinatario quede sujeto a órdenes y consignas. Delimita con claridad lo nuestro y lo ajeno para implicar al receptor en relaciones de poder basadas en principios de autoridad, jerarquía, disciplina y orden, que persiguen un argumento ideológico y como consecuencia un pensamiento único.

El poder se arroga una actitud moral que al mismo tiempo sirve para denigrar al otro y para justificar cualquier acción en su contra, porque presenta una visión maniquea de la realidad y organiza el sentido en rígidas oposiciones conceptuales: las connotaciones valorizadas como positivas y las negativas.

Por un lado, este tipo de discurso arma un nuevo lenguaje con diferentes estrategias: redefinen palabras, explican qué se debe entender en cada caso y qué significa para los otros (los malos) esas acciones. Por otro lado, las expresiones son sencillas para llegar a todos y están fuertemente convencionalizadas con estereotipos, frases hechas y recurrentes fórmulas de valor pathos rígidamente codificadas y vacías de contenido. Además, recurren a términos inapelables como dignidad, democracia y a slogans fáciles de recordar, que se refieren a abstracciones que intentan categorizar lo real.

Perelman señala que la argumentación permite el recurso de la descalificación: la injuria y el insulto hacia el que no está de acuerdo, para buscar evitar la lectura crítica y así poner en funcionamiento factores emotivos que provoquen una inmediata adhesión. Para ello, se utilizan estrategias como: repetir expresiones, usar la interrogación retórica y hacer predominar las

³ Poder es el nombre dado a una situación estratégica compleja, en una sociedad determinada (Foucault, 1976: 123).

funciones apelativa y fática. También, el léxico y la sintaxis interfieren, porque pueden producir efectos de lectura favorable, al crear inclusión a modelos de prestigio social, y efectos no deseados, al fomentar la sensación de discurso vacío y corrupción semántica⁴. Además, estos discursos crean neologismos, usan citas de autoridad, enunciados polémicos, irónicos y lapidarios. Siempre ocultando el objetivo y creando un discurso de poder, superficial y monológico.

Volvamos al contexto particular argentino, para analizar el discurso político del último tiempo. El gobierno de los Kirchner surgió del peronismo, pero tuvo su impronta particular que lo distinguió como cercano a la izquierda, defensor de los derechos humanos y de los más pobres. El gobierno de Macri, actual presidente, también se identificó con el peronismo, pero desde la renovación “cambiemos”, que apuntó a abandonar y juzgar la corrupción del gobierno anterior y a poder alcanzar la deseada felicidad. Los slogans centrales pasaron a ser: “cambiemos” y “la revolución de la alegría”; estas fórmulas no se construyeron con metáforas retóricas, sino con metáforas delirantes que desdibujaron la ideología para teñir la nueva política de sentimentalismo y pertenencia a grupos de selectos.

La fuerte personalidad de Cristina Kirchner, las recurrentes cadenas nacionales y su tono despectivo-irónico despertó grandes odios en una parte de la población, que recordaron, con otras características, pero similar rencor, el rechazo que provocaba Evita y que ocasionó que una parte de la población argentina pintará las paredes públicas con el mensaje “viva el cáncer” al saber sobre la enfermedad que aquejaba a la esposa de Perón.

Un claro ejemplo del odio hacia Cristina es la metáfora que se utilizó para representarla: “la yegua”, esta imagen desempeñó un papel central en la construcción de la realidad social y política argentina y dividió a la sociedad entre los K y los anti K. La “grieta” se identificó con estar o no con ella y fue utilizada para enmascarar diferencias ideológicas excluyentes como oposiciones personales y morales.

El origen del odio al kirchnerismo tuvo similitudes significativas con el odio al gobierno de Perón. Pueden rastrearse sus comienzos en la prensa, en los comentarios que se dejaban en los espacios virtuales de los diarios de mayor circulación, Clarín y La Nación. El odio fue in crescendo y quedó al descubierto en las proclamas populares de los “cacerolazos” –llevados adelante por sectores medios y altos– durante el gobierno kirchnerista. Allí los carteles que llevaban los “caceroleros” decían “yegua”, “¡no te vayas con Chávez! Andáte con...chuda” o “histérica” entre otros. Lo que evidenciaban los mensajes era que el foco estaba puesto en lo personal, y a veces, en su condición de mujer, “quién se cree que es para hablar por cadena nacional, para cortarme la novela o el fútbol, o bien para ostentar poder” eran algunos de los imaginarios reinantes. Una mujer electa presidenta en dos oportunidades consecutivas que incomodaba bastante, tanto por su condición, como por sus políticas.

Como dijimos, esta incomodidad creada por el peronismo tiene historia en la República Argentina y produjo fuertes enfrentamientos entre peronistas y no peronistas, ya que cuando el pueblo se sintió en el poder construyó a su enemigo en aquel que hasta ese entonces había gobernado, la derecha, y esta a su vez, al perder algunos privilegios, construyó el mito peronista de lo popular en el poder como nefasto. Umberto Eco reflexiona sobre la

importancia de “construir un enemigo” y señala que todo el mundo necesita tenerlo, los países, los sistemas y hasta cada uno de nosotros. Por eso, dice el semiólogo que si no existe el enemigo, se lo inventa, ya que es una figura imprescindible, un antagonista que nos permite definir

⁴ Hay corrupción semántica cuando se desvirtúa el sentido.

nuestra identidad y medir nuestro sistema de valores. De Saussure, cuando define el concepto de valor, señala que un signo es lo que los otros signos del sistema no son, es decir que para definirse se necesita de otro opuesto. Greimas va a dar un paso más, con la construcción del cuadrado semiótico, al distinguir dentro de los opuestos aquellos que pueden convivir, los contrarios, y aquellos que no pueden estar juntos, los contradictorios. Es decir, que todo signo implica un opuesto.

Verón en Perón o muerte afirma que el discurso político siempre produce un enfrentamiento en el que se construye a otro como adversario para distinguirlo del sujeto enunciador. Estas representaciones se hacen visibles en el contexto argentino a través de: entidades que intervienen en la construcción del enunciador y del enunciatario “nosotros-ellos”, de slogans “cambemos” y de metacolectivos “los que creemos en el cambio”. Estos elementos lingüísticos construyen un enunciado que contribuye a la grieta: antes-ahora, los K y los anti K. Además, este tipo de enunciados se abastecen de cuatro componentes que se seleccionan según el contexto de producción del enunciador: descriptivo (la lectura del pasado y del presente para reflejar una mejoría “corrupción – cese de corrupción”), didáctico (se enuncia una verdad universal que escapa a lo contingente “revolución de la alegría”), prescriptivo (presentación de reglas deontológicas que posicionan al enunciador en un lugar de privilegio desde el cual puede señalar lo que se debe hacer “cambemos”) y programático (el orden del poder hacer para hacer hincapié en las posibilidades del enunciatario “tenemos que esforzarnos porque lo que no mata fortalece”).

La llegada al poder de “Cambemos” (partido político formado por la unión de varios sectores disímiles) tuvo como principal plataforma de campaña las redes sociales, con un discurso estructurado sobre el cambio, y la descalificación del gobierno anterior como populista y despilfarrador, pero enmascarada con palabras amables. Un conjunto de promesas de Cambemos sostenían que “el cambio” mantendría la mayoría de los beneficios que el gobierno anterior había otorgado, es decir que la re-estructuración no conllevaría despidos, ni devaluación. Que la inflación bajaría, que mantendrían el presupuesto para la ciencia, que se llegaría a la pobreza cero, que se eliminaría el impuesto a las ganancias y que se abandonaría el odio para entrar en “la era de la felicidad y la alegría”. Los buenos augurios, sumados a una campaña colorida con globos y desideologizada, lograron atraer al votante, apuntando en mayor medida al individuo en lugar de al colectivo. Seguramente, parte de la clase media recuperada de 2001, fue sensible a un hastío producido y reproducido por los medios. Los mismos sectores que en la crisis de 2001 cantaban “piquete y cacerola, la lucha es una sola” disolvieron su solidaridad tras haber recuperado su poder adquisitivo y afirmarse en nuevas expectativas de consumo. Comenzó a instalarse una nueva subjetividad que hizo posible que el derecho del peatón a transitar por las calles fuera más importante que cualquier otro derecho (laboral o social) vulnerado. La apelación del macrismo a una nueva subjetividad consumista, ecologista y New Age no se corresponde con la tradicional derecha culta y de élite argentina, sino con un nuevo sentido común de las capas medias que ponen sus intereses y esperanzas en el macrismo como renovación ideológica de un sector. Además, no olvidemos que el nuevo gobierno encontró en la figura de CFK a la responsable directa e indirecta de todos los males. Toda explicación del ajuste del macrismo es justificado a partir de la figura de la ex mandataria a quien esperan ver presa, o de la metáfora de “la pesada herencia”. Así, la falta de inversiones, el incumplimiento de promesas, la toma de deuda o los despidos son efectuados con nula responsabilidad gubernamental o política por parte del gobierno actual. Es que los discursos sociales ponen en tensión dos dimensiones de funcionamiento: poder e ideología. Por un lado, el poder se observa en los efectos, en el plano perlocucionario, es decir en lo que reconoce la sociedad en el enunciado. Por otro lado, la ideología que se busca presentar se visualiza en el enunciado a través de huellas de enunciación reconocidas en modalidades como la forma

imperativa “cambiemos”, en la referencia deíctica “ellos y nosotros” y en los subjetivemas “felicidad-alegría-cambio”.

Es claro que el discurso político y mediático para afianzar la posición del sujeto enunciante crea un enemigo y construye una realidad. Entonces, nos preguntamos ¿el discurso político miente? Para responder, recordamos a Durandín en *La mentira en la propaganda política y en la publicidad* quien señala que la publicidad y la propaganda recurren frecuentemente a la mentira ya que su papel es el de ejercer una influencia, manipulando signos, y solo accesoriamente brindan informaciones, porque lo que buscan es modificar la conducta de las personas a través de la persuasión y sin parecer forzarlas. Lo que se dice o no se dice depende principalmente del efecto que se busca producir y es evidente que es más fácil engañar a una población poco informada que a otra bien informada. Nuestras decisiones y nuestras conductas están determinadas por dos grandes clases de factores: por un lado, nuestros deseos, y por el otro, las informaciones con que contamos en lo referente a los medios adecuados para cumplir estos deseos.

No olvidemos que la campaña previa y pos elecciones de Cambiemos está a cargo de Jaime Duran Barba, consultor de imagen, asesor político ecuatoriano y autor de *El arte de ganar* quien dio nombre a “Cambiemos” justificando que “el cambio es lo único que permanece en la sociedad actual”. El publicista se transformó poco a poco en una figura central del poder medial y político, que logró crear un candidato político ganador, exitoso y popular “Macri presidente”. Esta tarea no fue simple porque el candidato tenía una historia en nuestro país signada por la derecha, la educación privada, las empresas, la fortaleza económica heredada, el fútbol, la noche y la farándula. Para ello, le creó un nuevo contexto en el que tuvo en cuenta: el vestuario (lo sacó del espacio empresarial de la corbata para ubicarlo junto a la gente común), una presencia física amena y comunicativa (desapareció el eterno bigote de Macri y tomó clases de oratoria para mejorar la comunicación), una familia (esposa e hija menor que se transformaron en el recurrente marco del candidato en las postales de la prensa) un opositor a su medida (Massa, que no es el verdadero opositor en las urnas) una ocupación (la política) y hasta un nuevo entorno (Margarita Barrientos, gestora del comedor popular “Los Piletones”, reemplazó a los poderosos que habitualmente lo acompañaban)

Si retornamos a Durandín, podemos observar algunos tipos de “embaucamientos” utilizados por Barba una vez que se logró la presidencia, es decir que se siguió haciendo campaña después de haber obtenido el poder ejecutivo:

- Realizar acciones con el fin de disimular las verdaderas acciones que se están preparando (cada vez que se presenta una medida antipática todos los medios hablan de la detención por corrupción de algún miembro del gobierno anterior)
- Realizar acciones reales para despistar a la espera de efectos psicológicos (habitualmente miembros importantes del gobierno, inclusive el presidente, caminan el país y tocan timbres al azahar para escuchar las necesidades de los ciudadanos)
- Organizar manifestaciones que parezcan espontáneas acompañadas de mentiras verbales (el “sinceramiento” se montó como un espectáculo que ocultó la devaluación)
- Inducir al adversario provocándolo para que cometa actos negativos (se provoca con acusaciones a miembros del gobierno anterior, particularmente a la expresidenta, pero a su vez se los invita al diálogo, cuando responden se los cataloga en forma negativa como incapaces de dialogar)

- Montar una escena y realizar sobre ella un documento denotativo (la residencia presidencial lleva el mote de ser ahora un verdadero hogar, en el cual se consumen los alimentos que se cultivan en la quinta de manos de la primera dama).

Con Durán Barba y el aval mayoritario de los medios, los discursos se inundaron de subjetivemas y muchos de ellos son claros ejemplos de transformaciones-deformaciones⁵: sinceramiento, cambiemos, emergencia energética, libertad económica, shock de confianza, optimismo, entusiasmo, revolución de la alegría, vamos a estar mejor, van a llover las inversiones, si la pasamos duro ahora es porque el día de mañana será venturoso y feliz, juntos podemos, algo bueno va a pasar, en cada rincón estoy con vos, sos bienvenido.

El concepto de “Revolución de la Alegría”, que parece tan ajeno al contexto político, se transformó en la propuesta central del nuevo gobierno, hasta tal punto que Macri sumó un “experto en felicidad” en su Gabinete para hablar de pobreza y felicidad. Se llama Daniel Cerezo, ex gerente de "Felicidad y Cultura" de la empresa Páez, y líder de la ONG "Creer- Hacer". Según el experto, "la pobreza poco tiene que ver con lo económico, sino con qué haces vos para proyectar tu proyecto de vida". Es decir que la pobreza pasó a ser una responsabilidad individual.

A modo de cierre parcial, consideramos que, en el espacio fracturado de la posmodernidad, los medios de comunicación, aliados al poder político, y bajo la cobertura de su simulacro de información y del incentivo seductor del espectáculo que construyen, terminaron por convertirse en generadores de un ruido incesante con el que pretenden tapar la emergencia de lo real.

Escuchar realmente los discursos sociales es querer oír, con toda conciencia, también lo implícito, lo indirecto, lo suplementario, lo aplazado. Es permitir que la escucha se abra a todas las formas de polisemia, porque el sentido jamás se detiene y este fenómeno de espejeo es lo que llamamos significancia⁵. El susurro es lo que hay que aprender a escuchar “desarrollar el olfato semiológico” para comprender que el texto denotado es algo que no existe, siempre hay un suplemento de sentido del que ni el diccionario ni la gramática pueden dar cuenta.

El lenguaje es el vínculo semiótico que sin cesar produce y renueva los significados culturales por medio de los cuales la sociedad se entiende a sí misma y se reproduce⁶. Reconocer la existencia de un discurso dominante⁷ en una sociedad determinada y en un momento histórico preciso permite entender que los hechos que se producen no significan de por sí sino en función del discurso dominante que está compuesto por un conjunto de signos ideológicos, con un determinado valor, en torno de los cuales giran todas las demás significaciones sociales potencialmente válidas. El discurso dominante impone nuevos signos ideológicos y les otorga un valor determinado: todo otro signo se verá entonces extraño o ajeno, por lo tanto será considerado falso y no será creíble.

⁵ Kristeva señala que la significancia es el trabajo de diferenciación, estratificación y confrontación que se practica en la lengua, y deposita en la línea del sujeto hablante una cadena significativa, comunicativa y gramaticalmente estructurada.

⁶ Un discurso dominante es un sistema social de referencias semióticas: todo lo producido en una sociedad adquiere una significación particular en función de esas referencias establecidas.

I. BIBLIOGRAFÍA

ARNOUX, Elvira (2006) *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo.* Buenos Aires: Santiago Arcos.

ARISTÓTELES (1967) "Retórica" en *Obras*. Madrid: Aguilar. AUSTIN, John (1996) *Cómo Hacer Cosas con Palabras*. Barcelona: Paidós. BARTHES, Roland (1999) *El Susurro del Lenguaje*. Barcelona: Paidós.

BERTAINA, Teresa "El discurso del poder como efecto de lectura: acerca de la argumentación totalitaria" En: <https://sites.google.com/site/profesoramarygallart/home/huma3102>

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique –dirección- (2005) *Diccionario de Análisis del discurso*. Buenos Aires: Amorortu.

DURANDIN, Guy (1995) *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*. Barcelona: Paidós Comunicación.

ECO, Umberto (20013) *Construir al enemigo*. Buenos Aires: Sudamericana.

FLOCH, Jean-Marie (1993) *Semiótica, marketing y comunicación. Bajo los signos, las estrategias*. Barcelona: Paidós Comunicación.

FOUCAULT, Michel (1999) *El Orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.

GONZÁLEZ REQUENA, Jesús (1988) *El discurso televisivo: Espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

HALLIDAY, M.A.K. (1998) *El Lenguaje como Semiótica Social. La Interpretación Social del Lenguaje y del Significado*. Colombia: Fondo de Cultura.

KERBRAT ORECCHIONI, Catherine (1983) *La Connotación*. Buenos Aires: Hachette.

----- (1997) *La Enunciación*. Buenos Aires: Hachette.

KRISTEVA, Julia (1981) *Semiótica I*. Madrid: Fundamentos.

----- (1981) *Semiótica II*. Madrid: Fundamentos.

LAKOFF, George y JOHNSON, Mark (1998) *Metáforas de la Vida Cotidiana*. Madrid: Cátedra. MAINGUENEAU, Dominique (1999) *Términos clave del análisis del discurso*. Buenos Aires: Nueva Visión.

MARAFIOTTI, Roberto (2005) *Los patrones de la argumentación*. Buenos Aires: Biblos. PAZO, Liliana (2011) *Actos de lectura*. Buenos Aires: Biblos.

RAITER, Alejandro y ZULLO, Julia (2008) *Lingüística y política*. Buenos Aires: Biblos. VERÓN, Eliseo (1998) *La Semiosis Social. Fragmentos de una Teoría de la Discursividad*. Barcelona: Gedisa.

----- (2002) *Construir el acontecimiento*. Barcelona: Gedisa.

----- (2010) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Eudeba.

**TRANSNATIONAL SYNTHESIS:
ART AFTER ARCHITECTURE IN BRAZIL & FRANCE**

SESANA GRAJALES, VERONICA

TRANSNATIONAL SYNTHESIS: ART AFTER ARCHITECTURE IN BRAZIL & FRANCE

In 1808 fleeing from Napoleon's forces the prince regent Dom João VI, the queen, and 15,000 members of the Portuguese court arrived in Rio de Janeiro with the intent of settling and in doing so elevating the status of Brazil to that of Portugal. Yet, the colony was ill-equipped to take on the leading roles of one of the largest empires, largely due to its underdeveloped social and cultural life which were considered unfit for its newly gained global position. In an attempt to elevate Rio de Janeiro's metropolitan status, Dom João VI proposed the creation of a Royal School of Sciences, Arts, and Crafts modeled after Paris's *École des Beaux-Arts* (Rafael Cardoso Denis 2000: 55). Marking the rise of cultural exchange between Brazil and France, the Artistic Mission of 1816 resulted in sixteen French artists and craftsmen arriving in Rio de Janeiro to establish what would become the *Academia Imperial de Belas Artes*.

These transnational cultural exchanges persisted after independence through both the rising interest in Paris among the Brazilian intellectual elite as well as through the implementation of Second Empire as the accepted style for official buildings. Expanding on this exchange, this essay traces modernist discussions on the synthesis of the arts and the role of the wall in both countries placing emphasis on the multiple interactions between Le Corbusier and Lúcio Costa. Beginning the discussion with Fernand Léger's presentation at the fourth *Congrès Internationaux d'architecture Moderne* (CIAM; International Congress of Modern Architecture) in Athens, Greece (1933) and culminating with the *Congresso Internacional Extraordinário de Críticos de Arte* in Brasília (1959), this essay traces the rise of Latin America as the site of experimentation for art and architecture.

I. FERNAND LÉGER: "THE WALL—THE PAINTER—THE ARCHITECT"

Although not a member, Fernand Léger had been invited to participate at the fourth *Congrès Internationaux d'architecture Moderne* in Athens where he presented his essay "The Wall—The Painter—The Architect," in which he urged for a partnership between both professions. Léger opens this discussion by drawing a correlation between individualism and easel painting, stating that "it was the advent of individualism that imposed this form on us. To have a picture you like for yourself, in your house; to put together individual collections, that's where we are." (Fernand Léger 1965: 93) In the paragraph that follows, he introduces the relationship between art and architecture, citing pre-Renaissance mosaics, frescoes, and murals as exemplary techniques placing the former at the opposite end of easel painting in order to define the wall as a site of collaboration and calling for the end of individualism.

Turning specifically towards architecture and addressing the architects in the audience, Léger pointed out that contemporary architects have disregarded the wall as a site for collaboration and instead had created an individual architecture grounded on emptiness. Instead of approaching the wall as a site for artistic representation architects were producing "dead surfaces" creating what he coins "an easel architecture, an individual architecture, that responds to a limited demand" that places the individual "ahead of the wall." (Fernand Léger 1965: 95). Léger believed that this desire to strip architecture down had come to an end and architects had to readdress the needs of society and the average man largely by giving life to

the interior wall. Yet the architect must call upon the painter to aid in making the wall a livable surface. Towards the end of his essay Léger states, “the day you decide, I’ll beckon to you, and I’ll bring my friend the sculptor with me, and I’ll stop you further emphasizes this. All three of us must enter into this matter today.” (Fernand Léger 1965: 98). In other words, although the interior wall needs to be addressed architecturally, artistically, and sculpturally it is the architect who must ignite this process of giving life to the wall.

II. FROM THEORY TO PRACTICE

1933 marked not only the presentation of Léger’s essay but also the 5th Milan Triennale, which sought to place the mural at the forefront of Italian culture. Organized by artist Mario Sironi the Triennale housed numerous murals demonstrating how the desire to disengage with easel painting and return to the wall was occurring on a continental level. While Léger’s essay was well received by both the French community and abroad, the Triennale was reviewed as a failure by some critics, including Virgilio Ghiringhelli. (Romy Golan 2009: 42).¹ Visual documentation of the Triennale, especially the image of the Galleria dei murali (Gallery of the Murals) depicts various murals strategically placed creating an atmosphere not unlike that of a museum or salon (Fig. 1).

FIGURE 1: GALLERIA DEI MURALI, 5TH MILAN TRIENNALE, 1933. CREDIT: FONDAZIONE LA TRIENNALE DI MILANO



The framing of each mural through the wide horizontal band at the bottom as well as the spacing between one mural and the next resulted in the works being read as large-scale easel paintings placed within an existing architectural setting instead of a partnership between the architect and artist. Whereas in Italy the Triennale was harshly reviewed, in France it was received with a hint of envy as well as a determinism for the 1937 World’s Fair in Paris to not only place France at the forefront of discussions revolving the synthesis of the arts but also reinforce the death of easel painting and the rise of the wall. Critic Philippe Diolé encapsulated this tone in his 1934 article “*On demand des murs*”:

1. Léger’s essay was published in the Italian journal *Quadrante* demonstrating how his argument was accepted, or at least validated, by various nations.

Walls! Having walls - it is often the dream of a lifetime artist! Let us remember the Italian example. France, which during the nineteenth century brought the easel painting to its highest point, has to acquire the same prestige in the wall decoration in the twentieth century. We already have many artists who only miss the opportunity to prove their strength. There is hardly any painter who, at present, is not eager to face the harsh mural discipline. Would we spoil all these hopes? ...The Exposition of 1937, since it is always necessary to return, offers in this respect magnificent possibilities. There are already all teams. Architects have gathered around them artists who are really their collaborators... (Philippe Diolé 1934: 1).

Diolé's use of the word uncertainty summarized the atmosphere in the 1930s and the fact that various architects and artists were experimenting with the wall as a site for artistic expression. At the same time, this uncertainty demonstrated the incongruity occurring between theory and practice in that the latter was not always as successful as the former. Although the 1937 World's Fair had a few instances where a synthesis between the arts was attained, such as Robert Delaunay's mural for the façade of the Railway Pavilion (Fig. 2) and Raoul Dufy's *La Fée Electricité* at the Pavilion of Light and Electricity (Fig. 3) many artists continued to approach the wall as an easel painting and not as an architectural element. This resulted in the works not becoming part of the architecture, as the work of Delaunay and Dufy did, but simply being placed on top of the structure.

FIGURE 1: ROBERT DELAUNAY, RAILWAY PAVILION, PARIS WORLD'S FAIR 1937.
CREDIT: BUREAU INTERNATIONAL DES EXPOSITIONS



Composed of more than 40 pavilions and attended by numerous non-European nations, the 1937 World's Fair exhibited the global interest in synthesis of the arts and the various ways it was being approached by numerous nations. With regards to Latin America Argentina, Peru, Venezuela, Uruguay, Mexico, and Brazil all had pavilions within the foreign sections. Designed by local architects the Latin American Pavilions, with the exception of Brazil, sought to make their global presence known as well as honor their culture. In the case of Brazil, the Pavilion exemplified Franco-Brazilian relations in that it was a gift from the French government and consequently was designed by French Architect M. Jacques Guilbert,

yet the interior was decorated with furniture made out of Brazilian wood and the dioramas found throughout presented the beauty of the region (Exposition internationale, & France 1939:55).

FIGURE 3: RAOUL DUFY, LA FÉE ÉLECTRICITÉ. PAVILLON DE LA LUMIÈRE ET D'ÉLECTRICITÉ (PAVILION OF LIGHT AND ELECTRICITY), PARIS WORLD'S FAIR, 1937. SOURCE: MUSÉE D'ART MODERNE DE LA VILLE DE PARIS



III. CROSSING THE ATLANTIC: LE CORBUSIER AND LÚCIO COSTA (1929-1952)

On September 14, 1929, Le Corbusier boarded the *S.S. Massilia* and embarked on a trip to Latin America, a region marked by both artistic curiosity as well as fertile ground for modern architecture. Structured as a lecture tour, Le Corbusier spent the majority of his time in Argentina where he hoped that his lectures would result in an architectural commission. (Tim Benton 2015: A10). Eager to expand his practice and enhance his career beyond Europe, Le Corbusier quickly sought to extend his trip and lecture in Brazil upon learning from Léger about the nation's intention to create a new capital. Both Le Corbusier's lecture in Rio de Janeiro and the program of modernization and industrialization launched by President Getúlio Vargas in 1930 resulted in the young Brazilian architect Lúcio Costa turning his back on the dominant neo-colonial style. This shift is best expressed through a comparison of his two significantly different sketches for the *Casa Ernesto Gomes Fontes* where the 1929 version is created in the neo-colonial style and the 1930 study is a modern design (Fig. 4 & 5) (Marcelo Carlucci 2005). When Vargas named Costa director of the *Escola Nacional de Belas Artes* ENBA; National School of Fine Arts), Costa and his interest in European modernism became the de facto face of progressive and modern architecture in Brazil (Fernando Diniz Moreira 2006: 265).

FIGURE 4: LÚCIO COSTA. CASA ERNESTO GOMES FONTES 1929. CREDIT: CASA LÚCIO COSTA



Costa's attempt to reconfigure the architecture program through radically altering the curriculum was faced with strong opposition from academics and resulted in his demotion only ten months after he had gained the position. In an attempt to defend the rise of modern architecture as necessary, Costa wrote his essay "*Razões para a Nova Arquitetura*" (1934). The essay begins by broadly stating that in the evolution of architecture there have been numerous periods of transition, which are often not well received yet will inevitably prosper regardless of the confusing environment it is born into. He expands on this by stating that these revolutions take society from an already arid plane to a fertile one. It is through his description of the ascension from the old plane to the new one that Costa first references a synthesis of the arts stating that, "In these rare moments of delight and fullness, the work of art embarks on a precise and unanimous course: architecture, sculpture, and painting form a cohesive body, an organism of impossible disintegration." (Lúcio Costa 1986: 30). But as society continues to climb the communal feeling is broken and "painting and sculpture disintegrate from architecture: from the vigorous affirmations of the murals, full of breath, the painting is slowly isolated into the canvas." (Lúcio Costa 1986: 31). He ends this metaphor of the climb by stating, "So it has been and will continue to be as long as we do not reach a degree of evolution that allows for a normal and continuous ascension, substituting the painful steps of the staircase with the elevator." (Lúcio Costa 1986: 31). In other words, the next plane (modern architecture) will be achieved through architecture, sculpture and painting, yet in order for this to be attainable society needs to accept and rely on the industrialization taking hold of the country because if not the synthesis of the arts will not be achieved.

FIGURE 5: LÚCIO COSTA. CASA ERNESTO GOMES FONTES 1929. CREDIT: CASA LÚCIO COSTA



Following this call for acceptance of the current architectural revolution, Costa tackles two crucial points: first, the impact that industrialization has had on architecture and second, the relationship between modern architecture and ornamentation. It is in through this first point that Costa aligns his thoughts with those occurring in Europe with regards to the desire to return to the wall. But unlike Léger, who approached the wall from the point of view of the painter, Costa approaches the wall as a structure that had been freed architectural through new construction methods. He states “the revolution, imposed by new techniques, gave a new hierarchy to the elements of construction, dismissing the walls from the heavy assignment that was always attributed to them, a task that was satisfactorily carried out with extreme dedication.” (Lúcio Costa 1986: 40). Through this separation of the wall from a support system there is no need for heavy and thick structures.

It is within his discussion of the role of ornamentation that Costa makes reference to the wall as a true imitation of the pictorial expansion, arguing that painting and sculpture must not be limited to a tool of ornamentation but must be used in a broader manner. Costa expands on this by stating that ornamentation has always been produced by hand, yet the nineteenth century industrialized ornamentation transforming it into a mass produced commercial object and in doing so “removing its main reason of being—the artistic intention—and stripping it of any interest as a human document.” (Lúcio Costa 1986: 49) In other words, for Costa the wall, once freed, becomes a site of plastic and artistic expression that continues to rely on the hand of the artist or the sculptor and not on industrial and mass-produced ornamentation.

This discussion of the wall in relation to architecture and the fine arts was advanced in 1936 through both Le Corbusier’s essay “*A Arquitetura e as Belas-Artes?*” and the exchange of ideas between Le Corbusier, Costa, and a group of modernist architects that led to the design of the iconic *Ministério da Educação e Saúde* (1943). Whereas in his 1934 text Costa discussed the architectural freedom of the wall and took a stand against ornamentation, it is Le Corbusier’s essay which defined how artists should approach the wall (Le Corbusier 1984: 53). It is the second half of the essay that is of interest to this discussion where Le Corbusier discusses the correct way in which art should be introduced and the relationship between the architect, the artist, and the wall. Like Costa, Le Corbusier is against decorative art, referring to it as the end of civilization and an art form that is of poor quality and not appreciated. Interestingly he follows this claim by positing, “There is art, and only, however humble it may be! Humble, yet vigorous (folklore).” (Le Corbusier 1984: 64). Aside from specifying the type of art that can be included as not figurative and not decorative Le Corbusier states,

I exclaim before the painter: who are you? It is not about decorating, not about frivolities. You'll be at my house all my life. You'll talk in my house all my life! What do you have to say? That is what is serious and explains why, in spite of all possible goodwill; society cannot, in this way, save the 20,000 idle painters in Paris. There is room for them in other occupations; and they will all be very pleased to be, after all useful to something. There is no place in architecture but for sufficiently dignified and competent painters. (Le Corbusier 1984: 65).

Through this claim, Le Corbusier establishes two crucial points: first, that not all artists can work with architects, and second, that architecture is the art in charge of creating an environment where the artist can be included. In writing so, Le Corbusier aligns himself with Léger's hierarchy, placing architecture at the top. Le Corbusier's assertion of folklore as an honest art as well as his point that only certain artists can be useful within an architectural space, combined with Costa's call for Brazilian modernism, resulted in the creation of the *Ministério da Educação e Saúde* in Rio de Janeiro (Fig. 6).

FIGURE 6: LÚCIO COSTA & TEAM. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E SAÚDE, 1943. RIO DE JANEIRO, BRAZIL. CREDIT: CASA DE LÚCIO COSTA



Completed in 1943, the building gained global praise largely due to its inclusion in the exhibition *Brazil Builds* held at the Museum of Modern Art in New York City that same year (Zilah Quezado Dekker 2001: 147-163). Initiated by the museum's own press release and then echoed in numerous exhibition reviews, newspaper articles, and magazines the building was described as, "the most beautiful government building in the western hemisphere." (Zilah Quezado Dekker 2001: 148). Similar admiration resonated within Brazil, particularly at the groundbreaking ceremony where the Minister of Health and Education himself, Gustavo Capanema, proclaimed the building as "a great architectural monument in which the design had been studied with consciousness, pertinence, detail and care... envisaging the double objective of making a work of art and a house for work." (Zilah Quezado Dekker 2001: 44) What marked this building as iconic were both its modernist style and the use of local materials ranging from local flora and fauna to local pink granite and *azulejos*. It is in through these Brazilian identifiers that the *Ministério da Educação e Saúde* in particular and modernism in

general became local while continuing to remain international through the principals driving the overall design of the building. With regards to the present discussion of the wall the exterior *azulejos*, designed by the artist Cândido Portinari, painted by Paulo Rossi and manufactured by Matarazzo & Co. of São Paulo, addressed the location of Rio de Janeiro as a port city through the depiction of various sea creatures. In doing so the exterior wall demonstrates how modernist architecture was adapted to Brazil's history and climate while simultaneously treating the wall as a site for a Brazilian imagined community.

By the 1950s, dialogues regarding topics of urban development and modernist architecture were increasingly common in Latin America, most evident through the inclusion of numerous nations of the region at the 1952 International Conference of Artists in Venice. Occurring at the same time as the 26th Venice Biennale, the International Conference for Artists called for the participation of 350 artists, architects, composers, and writers to discuss the role of the artist in contemporary society ("Introduction" 1954: 7). Attended by both Le Corbusier and Costa, the conference provided the platform for both architects to expand on their previous claims as well as to align themselves with one another other—each mentioned the other's writing or work in their presentations.

In his article "The Architect and Contemporary Society," Costa dedicates a large part of his argument to the need to educate the general public on the possible lifestyle that modern city planning and housing can provide. Costa sites three reasons for a negative attitude towards modernism: "(a) the markedly different appearance of modern architecture constitutes a breach of the natural laws of evolution; (b) modern architecture does not respect national tradition; (c) lastly, its eminently utilitarian and deliberately functional character is incompatible with architectural expression and makes it incapable of producing the impression of dignity which is desirable." (Lúcio Costa 1954: 90-91) It is in response to the second point that Costa states,

However, notwithstanding the universal nature of modern architecture, "native" variants are already appearing presenting appreciable differences in style though following the same basic principles and utilizing similar materials and methods. The reason is not merely that, as Le Corbusier himself advises, a deliberate attempt is already apparent to revive, after adapting them to the new ideas, such general features or details from the body of past traditions as are still valid, but even more that the national personality breaks through in the architectural design of its true artists, thus preserving the most genuine and irreducible part of the imponderables which give each people its distinctive character. (Lúcio Costa 1954: 91).

Aligning himself with Le Corbusier's earlier reference to folkloric art, Costa's statement addresses the rise in regionalism that characterized mid-century modernism, one in which the adaptation of modernist architecture to a specific location was the task of the artist who, through both architecture and the inclusion of fine arts, would develop a national and specific variation of the "International Style".

This alignment between the two architects is advanced through Le Corbusier's short essay titled "*Les rapports des artistes entre eux: Synthèse des arts plastiques*" (Artist's relations with one another: Synthesis of the visual arts).² Discussing the same topic as his 1936 essay, Le

² Published as "Canteiro de Síntese das Artes Maiores" in Cecília Rodrigues dos Santos et al. *Le Corbusier e o Brasil* (São Paulo: Tessela / Projeto Editora, 1987) p.239-241.

Corbusier argues that architecture, painting, and sculpture cannot continue to live separately having only occasional and accidental contact and must replace their passive relationship with an active one. This will be achieved through the creation of “fixed, permanent, and renewable and even itinerant exhibitions within architectural conditions.” (Le Corbusier 1987: 239). Le Corbusier defines this relationship as one where the painter and sculptor will enter architecture and simultaneously the architect will open his space to them, calling it a “*cantieros-sintese*” (point of synthesis). Corbusier concludes that “This note does not hesitate to rely on the essay read by Mr. Lúcio Costa on September 24th, 1952 at the Fine Arts Session.” (Le Corbusier 1987: 241). Through this direct reference, it is evident that there was a reciprocal exchange of theories and borrowing of concepts in order to facilitate and advance discussions on the synthesis of the arts and its role within modernism.

IV. UNESCO AND AICA: FROM PARIS TO BRASÍLIA

As the above sections have demonstrated, discussions of synthesis of the arts and modernist architecture were occurring globally, yet the West continued to be the site of these discussions, in the sense that Western countries hosted most conferences on the topic. In 1949, UNESCO created the International Association of Art Critics with the hopes that this Congress would cover topics such as art education, museum education, the restitution of works of art, and the role of art critics in society, to name a few. (Henry Meyric Hughes). Throughout the 1950s, the AICA coordinated annual congresses dedicated to the broader topics of art and society and the role of the critic, all of which were hosted by European countries. UNESCO’s desire to discuss the synthesis of the arts is evident not only through its creation of AICA but also in the design of its new headquarters in Paris, which sought to create a global environment that encapsulated the international interest in synthesis of the arts.

Inaugurated on November 3, 1958, the aim of the new headquarters was published in the special issue of *The UNESCO Courier*, which discussed the range of artists commissioned to create work for the building. The magazine addressed the international desire for artistic synthesis in its opening statement by acknowledging,

Architects from France, America, Italy, Brazil and Sweden conceived and carried out the plans or gave their help and advice. Industrial and technological skills from many countries were brought to bear on the construction and, as the buildings rose to join the Paris skyline, the tongues of many nations were heard among the workers and craftsmen on the site. (*UNESCO Courier* 1958: 3).

This point is reiterated throughout the magazine through statements such as, “Works by artists of widely different origins decorate the walls on the seventh floor of the Secretariat building. In addition to paintings by Afro (Italy), Matta (Chile) and Appel (Netherlands) there is a large photomontage (9 feet by 24 feet) by Brassai” (Françoise Choay 1958: 8) and “Designed by an international panel of architects, UNESCO’s new headquarters occupies a seven and a half acre site made available to UNESCO by the French Government.” (*UNESCO Courier* 1958: 16). These comments along with images of the artists at work within the building instead of in the traditional studio setting (Fig 7 & 8) demonstrate the desire to create an international artistic synthesis, yet one that through its location in Paris highlighted the power and leading role of France. Whereas UNESCO sought to demonstrate its global

role through the inclusion of international artists, the AICA Congress in Brasília in 1959 sought to shift focus and create a global discussion centered on Brazilian art and architecture.

FIGURE 7: BRASSAÏ AND HIS WORK, "THE REEDS," WHICH DECORATES THE CAFETERIA. CREDIT: UNESCO COURIER

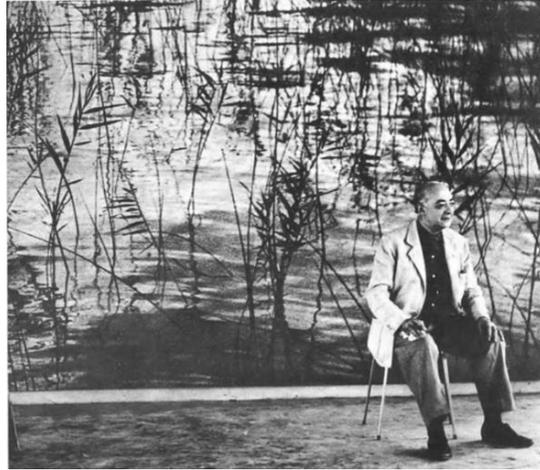


FIGURE 8: AFRO BASALDELLA HELPING TO MOUNT HIS PAINTING, "THE GARDEN OF HOPE," ON A WALL OF THE 7TH FLOOR OF THE SECRETARIAT BUILDING. CREDIT: UNESCO COURIER



The *Congresso Internacional Extraordinário de Críticos de Arte* held from September 17 to 25, 1959 and divided into eight sections resulted in a weeklong event revolving around the theme “The New City—Synthesis of the Arts” and marked the first AICA Congress to take place outside of Europe. In the second committee dedicated to urbanism, Italian architect

Bruno Zevi acknowledged the ties between UNESCO and AICA by stating that in his opinion the UNESCO headquarters in Paris was a failed attempt at a synthesis because painting and sculpture were either superimposed onto the architecture or sought to correct architectural errors. He went on to express how even though artist and architects have written on the topic of synthesis of the arts, it is something that has not been reached (Ed. Maria de Silveira Lobo & Roberto Segre 2009: 39). Occurring in 1959, a year before Brasília was inaugurated, the city was nowhere close to being finished resulting in the majority of the conversations taking on a more global approach than one focused on the host city. This global interest is best captured by Zevi's statement during the second session belief that, "When some of us are worried about the future of Brasília, the fact is that we are concerned about ourselves, about something that interests us internationally—and it is a crisis of determined spatial conception that characterizes modern architecture." (Ed. Maria de Silveira Lobo & Roberto Segre. 2009: 38). In other words, the failure and errors of Brasília are not her own but instead belong to the current crisis that defined the mid-century. This declaration demonstrates the global role that Brasília had taken on and the fact that it had become a site of modernist experimentation that would either succeed or fail.

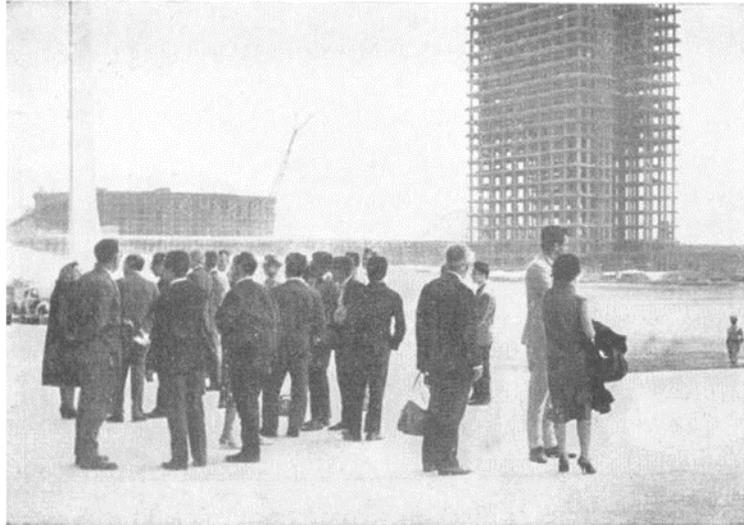
FIGURE 9: CONGRESO INTERNACIONAL EXTRAORDINARIO DE CRÍTICOS DE ARTE, BRASÍLIA, 1959. SOURCE: ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.



Turning to the fifth session French artist André Bloc provides guidance on the relationship between architecture, painting, and sculpture that Oscar Niemeyer was developing stating, "I think today, if you want to create great architecture you have to think about teamwork. The architect-engineer collaboration was discussed. It's great; I consider it indispensable. But just as indispensable is the collaboration between architect and artists, with the condition that the artists do not ignore the essential base of architecture." (Ed. Maria de Silveira Lobo & Roberto Segre 2009: 93). Visual documentation of the congress members

walking around the city shows the unfinished state of Niemeyer's projects (Fig. 9 & 10). With the majority of the buildings under construction, Bloc's appeal to Niemeyer that he not forgets the artists and remember the importance of teamwork is a timely one. Due to the state of Brasília, the congress's central success was the increase in international awareness of Brasília as the project that could best encapsulated the aims of midcentury modernism upon completion. Specifically, the modernist interest in artistic synthesis as well as the Global South's desire to localize modern architecture

FIGURE 10: CONGRESO INTERNACIONAL EXTRAORDINÁRIO DE CRÍTICOS DE ARTE, BRASÍLIA, 1959. SOURCE: ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL



It is in this regard that a parallel can be drawn between the role of UNESCO in Paris and the AICA Congress in Brasília, through their mutual desire to host international discussions and execute projects that successfully combined architecture, painting, and sculpture. Yet the shift in location from Europe to Latin America is of the utmost importance, in that it marked the rise of Latin America within discussions of global midcentury modernism. With this regard, it is important to note that French was the official language of the Congress and that the texts were published in Portuguese in *Habitat*, a local journal dedicated to art and architecture. By 1960 a shift in location and focal point had occurred, yet the European influence had not been erased and the international discussions on artistic synthesis continued to focus on the same points: architecture as the major art and artistic individuality versus social role of the artist.

Tracing the discussions of synthesis of the arts from Léger's 1933 reading of the "The Wall—The Painter—The Architect" to the international congress held in Brasília, in 1959 this essay has demonstrated the transnational interest in artistic involvement within architecture and the continuation of the belief that the wall was the site of this intervention. However, within Latin America the turn towards modernism was marked by a desire to be both global and local in the sense that modernism was adapted to the local environment and the walls were approached as sites for a specific imagined national community. With regards to Brazil this global-local desire was achieved through the arrival of modernist theories by way of France that were internalized through Costa's writing and the MES building which led to the creation of Brasília, one of the greatest modernist experiments to date.

V. BIBLIOGRAPHY:

Benton, Tim. "A Introduction to *Precisions* (2015)," in *Precisions on the Present State of Architecture and City Planning*, by Le Corbusier, A8-A47. Zurich: Switzerland: Park Books, 2015.

Cardoso Denis, Rafael. "Academicism, imperialism and national identity: the case of Brazil's *Academia Imperial de Belas Artes*," in *Art and the academy in the nineteenth century*, edited by Rafael Cardoso Denis & Colin Trodd, 53-67. New Jersey: Rutgers University Press, 2000.

Carlucci Marcelo. "As Casas de Lucio Costa", Masters Thesis, Universidade de São Paulo, 2005.

Costa, Lúcio. "Razones de la Nueva Arquitectura" in *Razones de la Nueva Arquitectura 1934 y Otros Ensayos*, 25-59. Lima, Peru: Embajada de Brasil, 1986.

Costa, Lúcio. "The Architect and Contemporary Society," in *The Artist in Modern Society*, 84-96. Paris, France: UNESCO, 1954.

Diniz Moreira, Fernando. "Lucio Costa: Tradition in the Architecture of Modern Brazil." *National Identities*, Vol. 8, No. 3 (September 2006): 259-275.

Diolé, Philippe. "On demand des murs," *Beaux-Arts*, no 102 (December 14, 1934):1.

Exposition internationale, & France. *Livre d'or officiel de l'Exposition internationale des arts et techniques dans la vie moderne*. Paris: Ministère du commerce, 1936.

Golan, Romy. *Muralnomad: The Paradox of Wall Painting, Europe 1927-1957*. New Haven: Yale University Press, 2009.

"Introduction," in *The Artist in Modern Society*, 7-11. Paris, France: UNESCO, 1954.

Léger, Fernand. "The Wall, the Architect, the Painter," in *Functions of Painting*, 91- 99. New York: The Viking Press, 1965

Le Corbusier. "A Arquitetura e as Belas-Artes, " in *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, no. 19 (1984): 53-68.

Le Corbusier. "Canteiro de Síntese das Artes Maiores (1952)," in *Le Corbusier e o Brasil*, edited by Cecília Rodrigues dos Santos, 239-241. São Paulo: Tessela / Projeto Editora, 1987.

Meyric Hughes, Henry. "Art Criticism Comes of Age: Brasília, AICA and the Extraordinary Congress of 1959," *AICA: International Association of Art Critics*, (accessed July 24, 2017), <https://aicainternational.org/en/henry-meyric-hughes-art-criticism-comes-of-age-brasil-ia-aica-and-the-extraordinary-congress-of-1959/>

Quezado Dekker, Zilah. *Brazil Built: The Architecture of the Modern Movement in Brazil*. London: Spon Press, 2001.

"UNESCO House is their Handiwork," *The UNESCO Courier*, November 1958, 16-17.

LUXURY CONSUMPTION AND ITS SPATIAL IMPACTS IN THE CITY OF RIO DE JANEIRO, BRAZIL

BRUNA ANGÉLICA FONTES DE BULNES

LUXURY CONSUMPTION AND ITS SPATIAL IMPACTS IN THE CITY OF RIO DE JANEIRO, BRAZIL.

I. INTRODUCTION

Brazil is a country that hit the spotlight in a global scale during the past decade, courtesy of a period of economic development (Aguilar De Medeiros, 2015) and the fact that it held two major sports events (FIFA World Cup and the Olympic and Paralympic Games). This potential scenario for an economic expansion is noted when analysing the numbers of the luxury market: an increase in the revenue originated by luxury companies: in 2009, the sector generated US\$ 6.230.000.000 of profits for the companies in that segment; in the year 2012, the amount was US\$ 10.550.858.036 (MCF Consultoria & GfK, 2013)

As the economic crisis hit economies in a global scale, it was noted that there was a slight change in the amounts purchased in this market in Brazil, as mentioned in the study “Global Powers of Luxury Goods”, where the Brazilian market is defined as “with a weak economy and widespread government corruption, the dire state of affairs in Brazil is having a dampening effect on the luxury market, and consumers are becoming more conservative with their purchases” (Deloitte Touche Tohmatsu Limited, 2017).

But even with the reduction of sales based in a different consumer behaviour in Brazil, the study mentions that the luxury brands are adjusting their prices to align themselves with the global trend, which stimulates more locals to shop in Brazil, and not only when they go abroad. Also, it was noted that with the economic crisis, Brazilians are travelling less to international destinations, so they tend to shop more in the stores situated in the country. In the end of the Brazilian market analysis, the company states “Brazil continues to be an important market for luxury goods as it is home to a large number of wealthy people, and as the market is not yet mature, there is still a lot of potential for growth.” (Deloitte Touche Tohmatsu Limited, 2017).

The market for luxury goods is highly connected to the network of services and informations of the Global Cities (Sassen, 2002), since they are produced in specific locations and distributed in different societies, with distinct values and behaviours. In Brazil, there are particularities that help shape the internal market, its trends and how do international trends are acquired by locals, but the focus on this paper will be in the spatial distribution of this phenomena, and how does it manifests itself in the urban reality of the city of Rio de Janeiro, since it is seen as a strongly competitive market in the luxury segment, being the second most mentioned city by businesspeople to expand their brands in the year 2013 (in comparative percentage, São Paulo was the in the first place with 41% and Rio de Janeiro came in second with 36%) (MCF Consultoria & GfK, 2013).

To begin this discussion, it is highly important to discuss a few concepts that will guide us in this analysis. One of them is what is luxury and how its spatial distribution works in a very particular city such as Rio de Janeiro.

Luxury is a highly discussed concept and phenomena, and there are quite a few variations on what is and how does it is perceived by society. The notion that will be used in this article is the modern luxury, by Lipovetsky & Roux (2006), that states that luxury is nowadays more connected to the global economic network than in the past, so their products can now reach a wider group.

The releasing of luxury products by mass-production brands seems like a manoeuvre for them to attain the status associated with this segment and surpass it to their products, in an attempt to make the brand more attractive for an upper-class consumer and to associate its image with this universe, aggregating more symbolic value to its products marketed towards the middle and lower-classes customers, who would perceive the brand as a part of this luxury world and therefore, would hold it in their highest regards, seeing the act of purchasing an item from the brand as a form of attaining a part of this coveted luxury status, even when this connection is not blunt.

Looking for a way to materialise this phenomena, there is a particular relation that develops in the current times: it is still seen as an element of social distinction, however its prestige can now be extended for a greater public, with the expansion of the array of products sold by the brands (such as *parfums*, leather goods, etc.), creating a category called quasi-luxury (Lipovetsky & Roux, 2006), to supply this demand for luxury goods in a mass-production *modus operandi*. Lipovetsky & Roux (2006) discussed that we are in a scale of luxury that can be called the marketing luxury – luxury brands are chasing results in a manner that is seen in the mass-production market, by creating shocking and transgressive publicity, speeding up the time to release new products, shortening the lifespan of products and creating manners to cheapen the beauty products to attract a wider clientele. (Lipovetsky & Roux, 2006).

This market was chosen for this analysis because of two main reasons: its cultural and spatial importance in the Brazilian society. The first is because it is highly connected with a network of information, economic resources and symbols, that could be defined as the coveted consumers' behaviour that rose on the network society (Castells, 2010). As the means of productions changed back in the XIX Century, the act of consumption suffered a strong modification, spearheaded by the bourgeois class in England, that noticed that the act of purchasing specific objects in selected places could serve as a form of consolidating their status as power players in the society (McCracken, 1991).

As this type of consumption spreads first through lower classes and then to other cultures, it consolidates itself in the society as a valid form of social distinction and it becomes a coveted behaviour for some groups and people, as the need of distinction in the modern day society is still poignant. It is important to mention that the objects gain a symbolic value, carrying social relations and marking the spot of the user in a social hierarchy – they became carriers of a message, and the owner chases its unspoken message when using them (Douglas & Isherwood, 2004).

The act of acquiring these chosen objects and acting in a specific behaviour is seen up until the present days as symbols of an elite, who is very strict of the receivers of this status and therefore, maintain an expensive and subtle code of behaviour for its members to be distinguished in the society. As the world changes its cultural paradigms and financial dynamics, its symbols change as well to follow the new patterns, and different objects gain these symbolic value, supplying the newfound demand for products to maintain this pattern.

The methodology used to create this analysis and perception was a mixture of tools and bibliography from sciences such as Geography, Anthropology, Sociology, Economics and Philosophy. In a first moment, there was built a strong bibliographic basis, consisting of authors of a plethora of sciences, to help cement a better understand of the future object of analysis, expanding the knowledge from the geographic point and enriching and complementing it.

After one year of this review, guidelines and objectives were designed to accomplish the comprehension of the phenomena and to seek answers for the hypothesis defined in that guide. Third step was to hold observations *in loco* in the city of Rio de Janeiro, in commercial spots that concentrated these consumers, such as shoppings centres and streets, using the ethnography (Bourdieu & Accardo, 1999) as a guideline to filter and understand the symbols discussed in the theoretical texts used in the first step. Also, during the field trips, there were made interviews with workers of that segment (such as salesperson, managers, consultants and waiters) to delimit and locate spatially the target consumer that would fit into the hypothesis. (Boni & Quresma, 2005; Bourdieu & Accardo, 1999).

After the process of obtaining primary data by going on the field trips and gathering the informations mentioned during the open interviews (Boni & Quresma, 2005), there was a collection of secondary data and the filtering of the primary data, in an effort to select the informations that would be composing the analysis and that could be associated with the scientific knowledge previously analysed in a prior moment. The conclusions and information were then used to reinforce and construct an analysis of the spatial elements of the city, in a first moment throughout an historic panorama, and later with a discussion of the elements that compose the creation of the social status attached to those products and their brands.

The third part of this paper will be composed of a brief discussion of those elements in the urban space of the city of Rio de Janeiro, how they impose their presence in the dynamics of the neighbourhoods they are installed, and the spatial conflicts that occur there.

II. CONTEXTUALISING THE SCENARIO OF THE CITY OF RIO DE JANEIRO, BRAZIL.

The city of Rio de Janeiro was founded in 1565, after a brief war between Portuguese and French colonisers for the land. At the end of the XVI century and the beginning of the XVII century, the city consolidates itself as a strategic point in the territory of the then-colony. In the year 1763, the capital of Brazil changed from Salvador to Rio de Janeiro, and in 1807, the Royal Family of Portugal arrived in the city, establishing it as the capital of the Portuguese kingdom for thirteen years (Delgado de Carvalho, 1990; Schultz, 2011). This period would print a mark in the city morphology, as it became the colonial centre and later, the capital of the Brazilian Republic, as it concentrated the political and economic power throughout this period.

As the city attracted residents, it began to build its urban structure, and it reflected the social inequality that existed at the period (Delgado de Carvalho, 1990; Freire-Medeiros, 2009; N. dos S. Oliveira, 2011; Pequeno, 2008; Porto Rocha, 1995; Schultz, 2011; Vaz, 1994). During the XVII and XVIII century, flourished a new architectonic construction, named *cortiços*. It was composed of houses where each room was divided to accommodate a group of people, usually with a very incipient sanitary infrastructure.

Before the XIX century, as the city was dense and did not had the structures to afford a horizontal expansion of its limits, the social classes would differentiate themselves mostly by the appearance and architectonic aspects of their residences. As public transport was introduced in the city (in 1859 by using animals to carry the wagons and later, the train fuelled by coal in 1870), the morphology of the city changed and it was divided in three parts: the centre, where the non residential activities and the *cortiços* concentrated, the south zone, where the elite lived and the commercial activities that were considered prestigious held place, and the north zone, where the working class resided and there were implemented the industrial activities, considered non prestigious at the time. (Almeida Abreu, 2013).

The first state intervention in a larger scale was made during the first years of the XX century by the mayor Pereira Passos, consisting of opening, enlarging and prolonging specific streets of the city, an action that gave the mayor the nickname of Haussmann *carioca*. The intervention had the official argument that it would modernise the city, however it did carry a sanitising speech, as it referred as the lower income areas as unhygienic and dangerous. (Benchimol, 1982; Nunes de Azevedo, 2003). This period marks the shift towards the extinguish of the *cortiços*, the modernisation of the central and elitist areas and the beginning of the *favelas*, that emerged circa 1897 (Almeida Abreu, 2013; Freire-Medeiros, 2009).

The favelas inherited the social stigma that the *cortiços* held for years – they were seen as problematic areas, that concentrated a huge sum of “lazy people and scoundrels”, and therefore would be considered problematic areas. Not only it was perceived as an agglomerate of social outcasts, it had the stigma of being diseases-ridden places, constituting a threaten for the moral and social structure. As the campaign against the *cortiços* got successful, attentions were raised towards the new spatial element that formed in sparse places, the *favela*. Even though it was not the first settlement, one gathered more attention: the Morro da Favela, that held former combatants from the Canudos War. Later, the new settlements would be named *favela* in reference of this place. (N. dos S. Oliveira, 2011; Porto Rocha, 1995; Valladares, 2000).

There is a division made by Valladares (2000) that helps understand the perception of the phenomena of the favela in the city of Rio de Janeiro: during the first half of the XX century, the favelas gained force and consolidated themselves as permanent structures and neighbourhoods in Rio, comprehending the origin until the construction of an official knowledge about the topic. The second half of the century saw this being raised as a widely discussed phenomena by the scientific community

and the society as a whole, as scenario for books, soap operas and movies about the particularities of those areas. (Valladares, 2000).

The growth of the city brought layers of complexity for its urban dynamics. As the urban planners expanded the vectors of growth in the city, the wealthy residents moved towards the south zone, in the first moment looking to emulate the behaviour of the princess Carlota Joaquina (Gomes, 2016), upholding the social status of wealth that came with living in those areas. During the last half of the XIX century, the transport was incipient in those areas, living outside the central zone of Rio de Janeiro was perceived as a sign of wealth, since it required funds to afford a daily commute for the centre.

The move towards the south zone was made during the colonial years, and intensified by the implement of trams, that were considered high-end transportation systems and usually associated with the upper classes, in contrast with the trains that were implemented in the north zone, to serve lower class citizens and residents.

It was only acknowledged and discussed at the Plano Agache, dated from 1930, where fundamental notions of urbanism were implemented at the city, in a way of organising the urban sprawl and dynamics. At the time, the now considered upscale areas of the city were defined majorly as Residential Zone C4, with residential use only and houses with no more than two pavements. (Borges, 2007). There was no explicit division of south and north zone – instead, the areas designed for upper class residents were called *bourgeois* areas. The division of zones became to be more explicit when the city started to grow in a non equal manner, deepening the social divisions and steepening them in its spatial distribution.

As the south zone started to grow and consolidate itself not only in an urban manner, but also creating and establishing its symbolic dimension and character, the area attracted wealthy residents, that were chasing the coveted spots to live there. The term “south zone” was shyly used until 1950, where it began to be adopted by the local newspapers and population. It was also propelled by the *Bossa Nova* movement, that held songs and poetries dedicated to the south zone of the city. As the city expanded towards this axis, the south zone became idealised as an “urban paradise”, converting the geographical space into a coveted place to be for the local population and even for foreigners, as it was (and still is) transformed into a product of the touristic industry. It became the spatial manifestation of the *joie de vivre carioca*, that was transformed in a simulacra (Baudrillard, 1994; Diniz & Machado, 2011) and it is currently sold by the capital.

The creation of the social imaginary of the south zone started to become consolidated by the association with the export of the so-called *joie de vivre* from Rio, glamourised and popularised by songs from the Bossa Nova, that was originated in the area, and later with the diffusion of the *novelas* on the national broadcast television. The *novela* is nowadays considered the bigger product in the Brazilian media, being legitimised as cultural products that are commonly consumed by a large part of the population, since it appeals for different social and economical groups. It had the power to shape fashion trends, bring topics and taboos to be debated and spearhead changes in behaviours and values in society. (Bonadio & Guimarães, 2016; Diniz & Machado, 2011; Souiden, M'Saad, & Pons, 2011).

The biggest television broadcast company in Brazil is situated in the city of Rio de Janeiro, and it frequently uses the city as a background for its *novelas*. As those products reach out the whole country and it is also exported, it contributed to the construction and spread of the idealised character of the neighbourhoods of the south zone, in particular, Ipanema and Leblon.

The Barra da Tijuca area is also known as an upscale part of the city, even though it has a different origin and spatial configuration. Planned by Lúcio Costa, it has a strong influence of the modernism school of architecture and urbanism, leaving a unique mark in the city of Rio de Janeiro. (Borges, 2007; Bulnes, 2017; L. Costa, 2010; Herzog, 2013; Maia, 1998).

The Barra da Tijuca originally was perceived as a suburb of Rio de Janeiro, due to its fairly recent creation - the Lúcio Costa project dates from 1969 and the decree that regulated its occupation is from 1981 (Rio de Janeiro, 1981), but it expanded and consolidated itself as a centrality, with its residents finding services and stores to cater for their needs, including for luxury goods, at the Village Mall. The

direct vicinity of the shopping centre is mainly comprised of commercial buildings, and its access is prioritised by automotive vehicles such as particular cars and bus.

It is considered an enclave of luxury, since it concentrates a part of the upper class residents of the city, including a luxury shopping centre (Village Mall) that holds flagships of international brands, serving as a point of attraction of this consumer. Although the neighbourhood has a variety of buildings and residents, it is mainly comprised of middle and upper class citizens, and the mentioned mall is situated in a central area of the Barra da Tijuca, not imposing a direct, door-by-door conflict as seen in other parts of the city with local residents, and because of that, it will not be discussed in this paper. It is also represented at the *novelas*, however in a different light than the south zone – it has the idealised character mentioned before, but in a more *nouveau riche* manner, being perceived as a coveted place for this public and a spatial reproduction of this consumers behaviour and values. (Diniz & Machado, 2011; Lima, 2007; O’Cass & McEwen, 2004; Pulici, 2011; Trigg, 2001; Veblen, 1994).

III. THE CASE OF THE SOUTH ZONE OF RIO DE JANEIRO

The south zone is comprised of neighbourhoods whose occupation was regulated and formalised by decrees and laws, and suburban agglomerates that did not had the initial urban planning (Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1993). For the analysis proposed in this paper, not all areas in the south zone will be considered. As discussed by (Santos, 2004, 2006), the capital looks for its reproduction in selected parts of the cities, specialising them to attend their needs and shaping them for that. At the city of Rio de Janeiro, there are two neighbourhoods that are considered prime locations for this purpose, Ipanema and Leblon. They are mostly represented as the centre of the *joie du vivre carioca*, and host two luxury retail centres: the Garcia D’Avila street and the Shopping Leblon.

The Garcia D’Avila street is located in Ipanema, and is considered the most expensive street commercial square meter in Brazil (Cushman & Wakefield, 2015; Deloitte Touche Tohmatsu Limited, 2017; MCF Consultoria & GfK, 2013). It has flagships from non-luxury brands and also street stores from luxury brands such as Louis Vuitton and Hermès, being those two the only stores located on streets in Brazil from them. Due to its location near touristic points such as the Ipanema beach and the Lagoa Rodrigo de Freitas, it sees a high influx of tourists and shoppers who live in the city, who stroll around there looking for luxury goods or the coveted status that the neighbourhood holds. It is situated 1,2km away from an impoverished area, and it is not rare to see people in condition of social vulnerability asking on the street for spare change or food.

Even though it presents a very elitist space, its impact reaches only the surrounding areas, that are already part of a very coveted and gentrified area, creating a less considerable impact towards the vicinity, since its impact falls into their premise. The other luxury enclave in the city is the Shopping Leblon, whose scale is bigger considering the size of it and the social impact it presents into their neighbours.

The shopping centre had a boom during the 1980s in Brazil, and its model was quickly adopted by the population. Shaped by businesspeople, it created a simulacra of a city centre, with facilities and services, and also as a vertical complex of stores, offering more commercial space than a regular street store. The shopping centre has a controlled environment, that gives the clients the sensation of safety and not being susceptible to common problems that cannot be regulated on the streets, such as rainy weather, traffic jams or muggings – it can be controlled by using physical barriers (pedestrian pathways, roofs) and social barriers (the enforcement of behavioural acts, using an array of tools, from social reprimand until the removal of the unwanted person). (Mennel, 2004; Ortigoza, 2010; Pinheiro-Machado & Scalco, 2014; Santos, 2004; Silva & Silva, 2014).

The Shopping Leblon is at the Leblon neighbourhood, and it was inaugurated in 2006. It was created to supply the residents and tourists that stroll around the area with luxury goods and a centre for social activities such as dining and attending a play at its theatre. Next to it, on its back, there is an area known as Cruzada de São Sebastião. Inaugurated in the year 1956, it was a project from the local council

in partnership with the Catholic Church, to accommodate the lower income citizens who used to reside at the *Favela do Pinto*, that got destroyed after an arson.

Composed of ten buildings and 945 apartments, its initial purpose was to integrate the upper class citizens of Leblon with the lower income citizens mentioned before, giving them all a chance to socialise and interact at the same place, and to help the workers who would head up to Leblon and Ipanema with their daily commute, to make it closer and easier.

The Cruzada de São Sebastião still carries a stigma of being a *conjunto habitacional*, which differentiates from residential buildings and condos as the *conjunto habitacional* was marketed and directed towards lower income families. However, since its prime location in a very coveted spot on the city, it is slowly changing its character due to the gentrification process that is poignant in the area. (C. Costa, 2015; S. S. R. de Oliveira, 2012; Simões, 2008).

FIGURE 1. AERIAL VIEW OF THE CRUZADA DE SÃO SEBASTIÃO



Source: <http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/image.php/apresentacao-v1567-f997-original.jpg?width=800&height=800&image=/verbete_arquivo/imagens/apresentacao-v1567-f997-original.jpg>.

This gentrification process has two starting marks, that will not be presented chronologically. The first is the spike on the prices of the square meter in the south zone, which was propelled by the interest from the real estate market towards the area. There were a few different factors that contributed for this boom, such as the historical expansion vector of wealthy residents towards the areas, the consolidation of the character of a symbolic space, the rentability of the scenery of the beach and the lagoon by the tourism industry and the real estate market, to name but a few factors that were already discussed in this paper. (Almeida Abreu, 2013; Borges, 2007; Lustoza, 2006; Nunes de Azevedo, 2003; Pequeno, 2008; Porto Rocha, 1995).

The area portrayed a complex scenario: even though it is located inside a coveted area of the city, and therefore is valued and targeted by the real estate market, it also presented social questions that contradict this movement, such as the presence of drug trafficking cartels, gun-related violence and the general stigma discussed before. Even though the urban violence questions are not noted in a daily basis, there is still a pre conceived notion that can be observed while talking with residents of the city or workers of the surrounding area, as seen during field trips held in the year 2016. (Bulnes, 2017).

The second mark came with the construction of the Shopping Leblon. At the time of the inauguration, it was publicised that there courses would be given for the local community, in an effort to promote and train them to work at the mall, and to offer the residents the chance to learn new skills and practice physical activities. Consulting the website of the mall, there were actions taken during some years from 2006 to 2016, however there were no informations about the amount of mall workers who reside at the Cruzada de São Sebastião, which does not allow to make an analysis if the so called integration between the community and the mall was successful.

IV. CONCLUDING THE DISCUSSION OF THE CITY OF RIO DE JANEIRO

The luxury market presents its dynamics in a global scale, and it can be also noted in Brazil. Rio de Janeiro is considered a global city and a touristic hub, being a worldwide recognisable city and its scenery is exported towards the globe. Considering its character, it attracted luxury brands from another countries, as it consolidated itself as a luminous point on the network of information and flux, generating spaces for the expansion and reproduction of these type of consumption. (Castells, 2010; Santos, 2006; Sassen, 1991, 2002a, 2002b).

As this dynamic are implemented in the city and it acquires its shape throughout the influence of the real estate market and the capital network of flux, it presents neighbourhoods that are spatial representation of this relation, and they present themselves as non-places, disproved by their original characteristics and transformed into a simulacra, a pasteurised and palatable version of its particularities, toned down to be appealing for a broader audience. (Augé, 1992; Baudrillard, 1970; Debord, 1983; Merriman, 2009).

The city of Rio de Janeiro presents challenges that are very particular due to its spatial configuration, its morphology and history, creating a complex scenery that requires a previous analysis of the factors mentioned and the Brazilian society and its mechanisms of spatial and social reproduction, to guide a comprehension of the social phenomenas that shape its boundaries and neighbourhoods.

The west zone of Rio has a neighbourhood named Barra da Tijuca, that was considered a suburb in past days, however it grew up and became a full fledged centrality (Corrêa, 1995), offering services that attends the main part of their residents' needs, including luxury goods. Those can be found at the Village Mall, where there are stores, restaurants, cinemas and a theatre, providing an array of options for the residents and tourists to purchase goods and develop social interactions, holding the position as a simulacra of a city centre. It was not discussed at length at this paper because it is inserted into an already coveted area, not posing a direct and strong impact

The south zone is composed of eighteen neighbourhoods, but only two were highlighted in this paper: Ipanema and Leblon. Even though the south zone is known for their affluent residents, it is not uniform in the distribution of this wealth and tourists, therefore creating zones of interest for the luxury market to install their stores. Inside these neighbourhoods, two areas are strategic for this market and were discussed in this article: the Garcia D'Avila street and the Shopping Leblon.

The Garcia D'Avila street is situated in Ipanema, and it cuts the neighbourhood from the beachfront up until the Lagoa Rodrigo de Freitas. It holds the title as the most expensive commercial square meter in the country, being more costly than famous streets that got famous because of that status, such as Oscar Freire and Haddock Lobo (São Paulo). Although it is situated 1,2km away from a *favela*, its direct door-to-door impact affects the Ipanema area, which is already gentrified and highly valued at the real estate market, not posing as a strong factor of this high on the prices of the apartments nearby.

The Shopping Leblon is at the Leblon neighbourhood, and it was built in 2006 to supply the demand of the residents and tourists of the area for luxury goods. It is situated right by the side of a *conjunto habitacional* named Cruzada de São Sebastião – an area built to house the lower income residents of a nearby *favela* that was destroyed after an arson, and up until today hosts those families, although due to its prime location (near famous landmarks of the city and inside a notoriously expensive neighbourhood), it is suffering a process of gentrification that is slowly changing the profile of its residents, forcing long-term residents to leave the area as they cannot afford anymore the rent (or even to buy one unit). This process was accentuated by the construction of the shopping centre, as it influenced the nearby area, in a manner that is not unusual to be seen in this type of dynamics. (Ortigoza, 2010).

The luxury market and the city of Rio de Janeiro imposes particular challenges for businesspeople and urban planners, as it needs to guarantee that there will be areas available for economic activities and also that local residents will not be expelled from their long-time homes and segregated towards areas with no infrastructure. As this market continues to grow in Brazil, it will be necessary to keep attention towards its effects.

V. BIBLIOGRAPHY

- Aguiar De Medeiros, C. (2015). *Inserção Externa, Crescimento e Padrões de Consumo na Economia Brasileira*. Brasília. Retrieved from [http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3845/1/Inserção externa crescimento e padrões de consumo na economia brasileira.pdf](http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3845/1/Inserção%20externa%20crescimento%20e%20padrões%20de%20consumo%20na%20economia%20brasileira.pdf)
- Almeida Abreu, M. de. (2013). *A Evolução Urbana do Rio de Janeiro* (4th ed.). Rio de Janeiro: Instituto Pereira Passos.
- Augé, M. (1992). *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité. La librairie du XXe siècle*.
- Baudrillard, J. (1970). Consumer Society. In *Jean Baudrillard: Selected Writings* (pp. 17–26).
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation. Idea* (14th ed., Vol. 29). Ann Arbor: University of Michigan Press. <https://doi.org/10.1017/S1359135500001081>
- Benchimol, J. L. (1982). *Pereira Passos, um Haussmann tropical. As transformações urbanas na cidade do Rio de Janeiro no início do século XX*. (D. de E. do DGDI, Ed.) (1st ed.). Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. Retrieved from http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204210/4101387/pereira_passos_haussmann_carioca.pdf
- Bonadio, M. C., & Guimarães, M. E. A. (2016). Telenovelas: Consumption and Dissemination of a Brazilian Fashion. *Fashion Theory*, 20(2), 209–228. <https://doi.org/10.1080/1362704X.2016.1133591>
- Boni, V., & Quaresma, S. (2005). Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Em Tese*, 2(3), 68–80. Retrieved from http://www.emtese.ufsc.br/3_art5.pdf%5Cnhttp://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:Aprendendo+a+entrevistar++como+fazer+entrevistas+em+Ci+ncias+Sociais#0
- Borges, M. V. (2007). *O Zoneamento na Cidade do Rio de Janeiro: gênese, evolução e aplicação*. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.
- Bourdieu, P., & Accardo, A. (1999). *La miseria del mundo. IDS Bulletin* (Vol. 37). <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.2006.tb00312.x>
- Bulnes, B. A. F. de. (2017). *Projeções Espaciais do Consumo de Luxo em Brasília, Distrito Federal*. Universidade de Brasília. Retrieved from <http://repositorio.unb.br/handle/10482/23301>
- Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society. Massachusetts: Blackwell Publishing* (Vol. I). <https://doi.org/10.2307/1252090>
- Corrêa, R. (1995). O Espaço Urbano. *Editora Ática, Série Principios*, 3, 1–16. Retrieved from <http://reverbe.net/cidades/wp-content/uploads/2011/08/Oespaco-urbano.pdf>
- Costa, C. (2015, September 27). Cruzada faz 60 anos com altos aluguéis e promessa do governo. *Jornal O Globo*.
- Costa, L. (2010). Plano Piloto para a urbanização da baixada compreendida entre Barra da Tijuca, o Pontal de Sernambetiba e Jacarepaguá. *Arquitextos*, 10(116.0). Retrieved from <http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/10.116/3375>
- Cushman & Wakefield. (2015). *Main Streets Across the World*. London. Retrieved from [file:///Users/brunabulnes/Downloads/Main Streets Across the World 2015-16.pdf](file:///Users/brunabulnes/Downloads/Main%20Streets%20Across%20the%20World%202015-16.pdf)
- Debord, G. (1983). Society of the Spectacle. *Society*, 4, Alexander, C., Ishikawa, S., Silverstein, M. (19. <https://doi.org/10.1080/10509200500536041>
- Delgado de Carvalho, C. (1990). *História da Cidade do Rio de Janeiro*. (C. de E. do C/DGGI, Ed.) (2nd ed.). Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.
- Deloitte Touche Tohmatsu Limited. (2017). *Global Powers of Luxury Goods 2017*. London. Retrieved from <file:///Users/brunabulnes/Downloads/Poderosos-Varejo-Luxo-2017.pdf>

- Diniz, S. C., & Machado, A. F. (2011). Analysis of the consumption of artistic-cultural goods and services in Brazil. *Journal of Cultural Economics*, 35(1), 1–18. <https://doi.org/10.1007/s10824-010-9129-8>
- Douglas, M., & Isherwood, B. (2004). *O Mundo dos Bens - Para uma antropologia do consumo* (1st ed.). Rio de Janeiro: UFRJ.
- Freire-Medeiros, B. (2009). The favela and its touristic transits. *Geoforum*, 40(4), 580–588. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2008.10.007>
- Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (1993). *O Traço da Desigualdade Social no Brasil*. (Jane Souto de Souza, Ed.) (1st ed.). Rio de Janeiro: IBGE. Retrieved from <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS - RJ/85-240-0473-8.pdf>
- Gomes, V. A. da C. R. (2016). Breve Histórico da produção do espaço intraurbano e da distribuição da população na cidade do Rio de Janeiro. In *XX ABEP - Encontro Nacional de Estudos Populacionais* (pp. 1–21). Foz do Iguaçu: Anais do XX ABEP Encontro Nacional de Estudos Populacionais.
- Herzog, L. A. (2013). Barra da Tijuca: The political economy of a global suburb in Rio de Janeiro, Brazil. *Latin American Perspectives*, 40(2), 118–134. <https://doi.org/10.1177/0094582X12467765>
- Janeiro, P. da C. do R. de. Decreto nº 3046 (1981). Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro.
- Lima, D. N. de O. (2007). Ethos Emergente. Notas etnográficas sobre o “sucesso”; *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22(65), 12. Retrieved from <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v22n65/a07v2265.pdf>
- Lipovetsky, G., & Roux, E. (2006). *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas* (1st ed.). Barcelona: Editora Anagrama. Retrieved from file:///Users/brunabulnes/Downloads/El_lujo_eterno_de_la_era_de_lo_sagrado_a.pdf
- Lustoza, R. E. (2006). *Produção do Espaço Urbano e Questão Ambiental: A Urbanização entre o Mar e Montanha na Cidade do Rio De Janeiro*. Universidade Federal Fluminense.
- Maia, R. S. (1998). A Produção do Espaço em Áreas de Auto-Segregação: O Caso da Barra da Tijuca. *Anuário Do Instituto de Geociências - UFRJ*, 21, 39–75.
- McCracken, G. (1991). *Cultura e Consumo* (1st ed.). Bloomington: Indiana University Press. Retrieved from <http://www.saraiva.com.br/cultura-e-consumo-138516.html>
- MCF Consultoria, & GfK. (2013). *O Mercado de Luxo no Brasil*. São Paulo. Retrieved from <http://www.mcfconsultoria.com.br/website/files/pdf/7d38c8e7188f50991cbf067cd6c7df75.pdf>
- Mennel, T. (2004). Victor Gruen and the Construction of Cold War Utopias. *Journal of Planning History*, 3(2), 116–150. <https://doi.org/10.1177/1538513204264755>
- Merriman, P. (2009). Marc Augé on space, place and non places. *The Irish Journal of French Studies*, 9, 9.29.
- Nunes de Azevedo, A. (2003). A reforma Pereira Passos: uma tentativa de integração urbana. *Revista Rio de Janeiro*, 77(10), 39–79.
- O’Cass, A., & McEwen, H. (2004). Exploring consumer status and conspicuous consumption. *Journal of Consumer Behaviour*, 4(1), 25–39. <https://doi.org/10.1002/cb.155>
- Oliveira, N. dos S. (2011). Race, Class and the Political Mobilization of the Poor: Ghettos in New York and Favelas in Rio de Janeiro. *Comparative Urban Studies Project*, (8), 24. Retrieved from <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/ACF196.pdf>
- Oliveira, S. S. R. de. (2012). A Cruzada São Sebastião e a política de favelas no Rio de Janeiro. In *XVIII Encontro Regional ANPUH-MG* (pp. 1–10). Mariana.

Ortigoza, S. A. G. (2010). *Paisagens do consumo: São Paulo, Lisboa, Dubai e Seul* (1st ed.). São Paulo: Editora UNESP. Retrieved from https://books.google.com.br/books?id=37v3ZYVXcXEC&dq=%22shopping+cidade+jardim%22+sã+o+paulo&lr=&hl=pt-BR&source=gbp_navlinks_s

Pequeno, R. (2008). POLÍTICAS HABITACIONAIS, FAVELIZAÇÃO E DESIGUALDADES SÓCIO-ESPACIAIS NAS CIDADES BRASILEIRAS: TRANSFORMAÇÕES E TENDÊNCIAS. *Scripta Nova*, 12(270). Retrieved from http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/6771/1/2008_art_lrbpequeno.pdf

Pinheiro-Machado, R., & Scalco, L. M. (2014). Rolezinhos: Marcas, consumo e segregação no Brasil. *Revista Estudos Culturais*, 1(1). Retrieved from <http://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/98372>

Porto Rocha, O. (1995). *A era das demolições, cidade do Rio de Janeiro: 1870-1920*. (L. de Aquino, Ed.) (1st ed.). Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro. Retrieved from http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204210/4101374/era_demolicoes_hab_pop.pdf

Pulici, C. (2011). O gosto dominante como gosto tradicional: preferências e aversões estéticas das classes altas de São Paulo. *Novos Estudos - CEBRAP*, (91), 123–139. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000300007>

Santos, M. (2004). *O Espaço Dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos* (2nd ed.). São Paulo: EDUSP. Retrieved from <https://www.edusp.com.br/sumario/531408.pdf>

Santos, M. (2006). *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. *Tempo*. Retrieved from http://www.geociencia.xpg.com.br/dwd/Milton_Santos_A_Natureza_do_Espaco.pdf

Sassen, S. (1991). *The global city. New York*. <https://doi.org/10.1002/9780470693681.ch11>

Sassen, S. (2002a). Global Networks, Linked Cities. *Secretary*, 10, 368. <https://doi.org/10.1080/0042098032000084659>

Sassen, S. (2002b). Locating cities on global circuits. *Environment & Urbanization*, 14(1), 13–30. <https://doi.org/10.1177/095624780201400102>

Schultz, K. (2011). *Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821 (New World in the Atlantic World)*. New York: Routledge.

Silva, D. F. da, & Silva, J. C. G. da. (2014). “Rolezinhos”: sociabilidades juvenis, discriminações e segregação urbana. *Pensata*, 3(2), 17–35. Retrieved from <http://www2.unifesp.br/revistas/pensata/wp-content/uploads/2011/03/v3n2-3.pdf#page=8>

Simões, S. S. (2008). *Cruzada São Sebastião do leblon: Uma etnografia da moradia e do cotidiano dos habitantes de um conjunto habitacional na Zona Sul do Rio de Janeiro*. Universidade Federal Fluminense.

Souiden, N., M'Saad, B., & Pons, F. (2011). A Cross-Cultural Analysis of Consumers' Conspicuous Consumption of Branded Fashion Accessories. *Journal of International Consumer Marketing*, 23(5), 329–343. <https://doi.org/10.1080/08961530.2011.602951>

Trigg, A. B. (2001). Veblen, Bourdieu, and Conspicuous Consumption. *Journal of Economic Issues*, 35(1), 99–115. <https://doi.org/10.1080/00213624.2001.11506342>

Valladares, L. (2000). A GÊNESE DA FAVELA CARIOCA. A produção anterior às ciências sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44), 5–33.

Vaz, L. F. (1994). Dos cortiços às favelas e aos edifícios de apartamentos — a modernização da moradia no Rio de Janeiro **. *Análise Social*, xxix (127), 581–597.

Veblen, T. (1994). *The Theory of the Leisure Class*. Mineola, New York: Dover Publications. Retrieved from <http://moglen.law.columbia.edu/LCS/theoryleisureclass.pdf>

**“MI VIAJE A ISRAEL”: RECONSTRUYENDO
LA IDENTIDAD ARGENTINA JUDÍA JUVENIL
EN DOCUMENTALES SUBJETIVOS**

TAL, TZVI

MI VIAJE A ISRAEL: RECONSTRUYENDO LA IDENTIDAD ARGENTINA JUDÍA JUVENIL EN DOCUMENTALES SUBJETIVOS.

I. VIAJES A ISRAEL. DE LA MILITANCIA AL TURISMO.

Poco antes de la Segunda Guerra Mundial, la Organización Sionista planificaba organizar en Palestina cursos de liderazgo al que concurrirían activistas seleccionados por los movimientos juveniles que actuaban en las comunidades judías del mundo, que en Argentina contaban con miles de participantes de 13 a 21 años de edad. Los cursos se concretaron en 1946 y se siguen efectuando desde entonces en el Instituto para Líderes Juveniles, ubicado en Jerusalén. La participación era de acuerdo a llaves de representatividad política y cuadros activos. Los seleccionados compartían un ciclo común de estudios pedagógicos, para luego cursar seminarios de índole partidaria y experiencia de trabajo en comunas kibutz. Era una experiencia formativa de 12 meses que hasta 2013 habían compartido 13.000 jóvenes. Los programas de estudios fueron esporádicamente adaptados a cambios ideológicos y políticos en el campo sionista, y a nuevas concepciones educativas en el campo académico.

La Guerra de los Seis Días en 1967 impactó en la juventud judía en el mundo, surgiendo la demanda de acceso irrestricto de activistas a la experiencia en Israel. Cientos de jóvenes participaron en programas anuales organizados por los diversos movimientos, incluyendo un período de estudios pedagógicos en el Instituto. La experiencia formativa consolidaba cuadros y permitía experimentar el trabajo y la responsabilidad personal en las colonias agrícola-industriales Kibutz a quienes hasta poco antes eran adolescentes bajo la responsabilidad de sus padres. También la juventud no encuadrada tuvo acceso irrestricto a la experiencia en Israel mediante el voluntariado anual. Los gastos de viaje y manutención eran cubiertos con el trabajo y subsidiados parcialmente por la Organización Sionista.

La guerra de Yom Kippur en 1973 convocó una nueva ola de identificación juvenil al mismo tiempo que escasez de mano de obra en Israel debido a los largos meses de movilización de los reservistas. Así surgió un nuevo plan Tapuz (Naranja) de voluntariado irrestricto a partir de los 16 años de edad, por dos meses en kibutz, durante las vacaciones escolares en los países de origen. Las Intifadas palestinas y la paulatina disolución de aquellas olas de identificación juvenil masiva, así como los procesos de cambios internos en los kibutzim, causaron que programas de ese tipo se mantienen en marcos reducidos.

El irresoluto conflicto entre Israel y los palestinos, y los cambios culturales que produce la Globalización, son interpretados por instituciones sionistas como amenazas a la identificación con Israel y a la cohesión étnica. De este modo surgió en 1999 el plan Taglit (en Hebreo: Descubrimiento), visita de diez días en Israel, para jóvenes de 18 a 26 años de edad, reconocidos como judíos por instituciones comunitarias en su país. El viaje es gratuito, subsidiado por magnates e instituciones, habiendo participado hasta el presente 600.000 jóvenes de 67 países. Por supuesto que en todo momento existió la posibilidad del viaje turístico o visita familiar afrontando los costos personalmente.

Taglit intenta preservar la cohesión étnica renovando la identificación judía mediante la visita turística, la experiencia mística, el encuentro con estudiantes y soldados israelíes de la misma edad y reuniones no faltas de adoctrinamiento. Es una empresa de gran dimensión manejada por contratistas que provee ocupación a hotelería, transportes,

museos, inyectando importantes sumas a la economía israelí. Los guías de grupos son seleccionados entre candidatos con motivación sionista. Cientos de argentinos han participado en el programa, que, en lugar de aquella experiencia formativa para cuadros militantes, ofrece una visita turística gratuita, con el único compromiso de no abandonar el grupo durante la gira. (Shain, Hecht y Saxe, 2012; Collins - Kreiner and Olsen, 2004)

II. JUVENTUD ARGENTINA JUDÍA

Paralelamente a la incorporación de judíos a la sociedad civil y la política en Argentina, la concepción sionista se había adecuado durante el siglo XX a las condiciones locales en las diásporas. Estos giros ideológicos y políticos fueron notables durante la agitación popular entre 1966 y 1976. Sectores de la juventud militante en movimientos sionistas fundados varias décadas antes, reivindicaban las vertientes de izquierda y marxista en el sionismo y se identificaban con las luchas de liberación nacional del Tercer Mundo. No pocos dejaron de lado el activismo comunitario, integrándose a las corrientes políticas nacionales y organizaciones armadas. (Kahn, 2014, 2015; Gurwitz, 2015; Noijovich, 2010; Goldman y Dobry, 2014)

Las transformaciones en la política y la cultura de la Argentina a fines del siglo XX, impulsaron la re-configuración de las identidades judías en la opción entre la ciudadanía, preferida por la mayoría que se aleja de instituciones comunitarias, y la tradición en diversos grados de religiosidad adoptada por la minoría. El activismo que reclama esclarecer los atentados a la Embajada de Israel (1992) y a la sede comunitaria AMIA (1994) produjo solidaridad que sobrepasa fronteras étnicas. (Tal, 2010)

La tendencia a normalizar la ciudadanía impulsa a una ruptura con el pasado, que se manifiesta en el interés por documentar prácticas y acopiar materiales sobre formas culturales que se conciben destinadas a desaparecer. De este modo, se desarrolla una identidad judía laica y liberada del peso de la historia y de la responsabilidad por la memoria colectiva, que consume la nostalgia difundida por artefactos estéticos y narrativos que no plantean dilemas personales acerca de la identidad. En este contexto posmoderno, la identidad argentino judía se viste y desviste, es un estilo de consumir, una experiencia entre otras, una performance, un despliegue de mixturas que desbordan los intentos de definirla. (Pelacoff, 2007; Ran 2007; Sztajnszraiber , 2011)

III. DOCUMENTALES SUBJETIVOS, CRÓNICAS DE VIAJE

En la era del teléfono celular y las redes sociales, los participantes en Taglit y turistas particulares, registran y publicitan las experiencias de la visita a Israel sin limitaciones. Algunos jóvenes argentinos que estudiaron cinematografía, registraron sus impresiones de viaje en películas destinadas a los circuitos de difusión general, en el modo documental subjetivo frecuente en el cine documental. (Piedras 2010; Russo, 2007) En auge de este cine en Argentina luego de las dictaduras reconstruyó lazos y compromisos con identidades perdidas, modificó modos de representar la historia social y cultural, contraponiéndose a los modos de construcción de la subjetividad en el cine institucional o comercial. (Molfetta, 2007) Es un cine que abreva en la historia reciente y en los conocimientos adquiridos en estudios formales, que interroga más que propone explicaciones o respuestas, renunciando a las afirmaciones totalizadoras y otorgando prominencia a la mirada personal sobre lo social o histórico. (Piedras, 2014) Estos filmes se caracterizan por el dispositivo narrativo principal que se sostiene durante todo el relato, mientras que el sujeto se conmueve por la experiencia y el objeto es resignificado por la mirada subjetiva. (Piedras, 2010)

La crónica de viaje elegida como estrategia narrativa característica en las películas de viajes a Israel, produce la identidad como una performance cinematográfica que entrecruza las motivaciones personales para encarar el viaje, con los comentarios acerca de los aspectos históricos y sociales que la visita devela. De este modo, el viaje en la dimensión geográfica es alegórico a la búsqueda de definiciones sobre la propia subjetividad, poniendo a prueba los vínculos con la etnicidad judía, Argentina e Israel. (Tal, 2015) Dos de los filmes aquí enfocados, dan cuenta de la participación en Taglit: "La parte automática" (Ivo Aichembaum, 2012), "Shalom Bombón" (Sofía Ungar, 2014), mientras que el tercero "Ney, nosotros, ellos y yo" (Nicolás Avruj, 2015) relata un viaje particular en el año 2000, que incluye visita a Gaza.

IV. "LA PARTE AUTOMÁTICA"

Manifiesta una identidad fragmentada donde el cineasta es una voz fantasmática que investiga la cadena generacional y los vínculos con pasado y presente. La casa de la abuela en Buenos Aires es un espacio decadente sin presencia humana, habitado por objetos turísticos típicos de Israel, acompañados por recuerdos de comidas judío-europeas y viejas mujeres. El padre es un rezago del fracasado proyecto revolucionario, presentado con material fotográfico de archivo. Activista universitario en Buenos Aires de los setenta, voluntario en la revolución Sandinista de los ochenta, fracasado económico en la Argentina menemista de los noventa, emigró a Israel dejando atrás la familia. Aichembaum es la tercera generación, intenta encontrar nexos entre los fragmentos y negocia su identidad confrontando discursos y mitos que la gira depara y su memoria recupera.

Aichembaum concreta su deseo de visitar al padre aprovechando el plan Taglit. Los sucesos del viaje aparecen visualmente en orden cronológico, mientras que la relación en voice-over ofrece los comentarios asociativos del cineasta acerca del pasado y presente, cultura y tradición. El viaje adquiere un aspecto dantesco con el plano general del cielo rojizo del amanecer desde la ventanilla del avión al aterrizar.

La dialéctica entre la crónica visual y la relación en tono confesional manifiesta paradojas y decepciones: la cena en el avión servida en recipiente abierto con la advertencia por escrito de "No comer si está abierto el envase"; la arquitectura socialista en el kibutz privatizado le recuerda el country club judío de la abuela en los alrededores de Buenos Aires; el aroma de la comida en el comedor es similar al de la colonia infantil Zumerland que frecuentaba la clase media judía simpatizante con el comunismo agrupada en ICUF; el tradicional saludo Baruj HaBa (Bienvenido) en voz de soldados suena discordante para quien comparte el desagrado por lo militar latente en la cultura argentina. Una digresión acerca del poder de las palabras combina el mito "pueblo del libro", el encuentro con un kabbalista y el recuerdo del lema sionista "Si lo queréis, no será un sueño", resalta la paradójica vinculación entre lo mítico, lo mágico y la acción política. Del mismo modo, el papel que cumplieron judíos en los orígenes del capitalismo europeo se cruza en la narración con la contribución al socialismo y la solidaridad.

El film desnuda el adoctrinamiento sionista contrastando el discurso de la guía de la gira con el intento de filmar el avión de combate que se escucha pasar entre las nubes, pero Aichembaum deja la crítica verbal en boca de otra participante, nacida en Israel, que expresa desilusión por la transformación del pueblo judío, de víctima en guerrero.

La hibridez argentino judía surge en comparaciones que trascienden el objeto: el invernadero de tomates sugiere que la experiencia israelí está orientada a la eficiencia, mientras que la Argentina parece fruto de semillas dispersadas por el viento; el desierto israelí es cultivado mientras que Patagonia queda desértica; la ciudad de Sderot, entonces

bombardeada a diario por misiles palestinos, es equiparada a su ciudad natal Río Gallegos: localidades de frontera, habitadas por inmigrantes y sus descendientes. En cambio, el plano de los restos de misiles acumulados es acompañada por una superficial explicación del guía acerca de la pugna interna en Gaza, evitando confrontar con la complejidad del conflicto israelí - palestino, uno de los asuntos más controvertidos para la sociedad israelí y las identidades judías.

Una escapada de Avruj a Alemania, finalizado Taglit, enfoca la búsqueda de anclaje afectivo personal en el lugar del pasado odiado colectivamente. Esa dialéctica conduce también las subsecuentes escenas, comparando entre la relación con el padre y las rebeliones democráticas en los países árabes que destituían dictadores en la época del viaje. El plano final de una barcaza que porta la gigantesca estatua de Lénin caído, fragmento de "La mirada de Ulises" (Angelopoulos, Grecia / Francia / Italia, 1995), otorga una dimensión histórica e heroica al proceso de reencuentro y reconciliación del cineasta con el padre.

El film fue producido en Argentina y apoyado por instituciones del país del cual es ciudadano. El catártico epígrafe da cuenta de la hibridez obtenida: el viaje desmitificó su percepción de la historia judía y el presente israelí, así como normalizó la relación con el padre, que revalidó poco después su profesión y compone música para la banda de sonido del film. La pantalla dividida en la cual corren los créditos al final del film presenta imágenes de los milicianos Sandinistas en los ochenta y un combate no identificado filmado desde un dron que sobrevuela. Pasado revolucionario y actualidad mediatizada, cine que testimonia la lucha armada y documental subjetivo posmoderno, se conjugan en la identidad argentino judía que concreta el pasaje de la adolescencia conflictiva a la madurez de comprensión mutua. Aichembaum afirma en un reportaje periodístico que los filmes facilitan al cineasta reordenar las coordenadas de su identidad, mientras que lo político aflora en la nostalgia o la elaboración del trauma. (Russo, 2015)

V. "SHALOM BOMBÓN"

Se centra exclusivamente en la experiencia del plan Taglit, exponiendo un proceso de disgusto creciente por el cual la cineasta deja de filmar algunos días antes de finalizar. El contingente arriba durante la guerra entre Israel y las milicias islamistas en Gaza, desatada por el asesinato de 3 adolescentes judíos de las colonias en Cisjordania en 2014, imponiéndose un foco hacia lo militar, extraño a los participantes. Ungar relata en voice-over la aventura en la cual se embarcó para aprovechar el viaje gratuito y filmar su búsqueda de pareja entre los participantes del grupo, pero casi no hay hombres. Neutralizada la expectativa erótica, resta la amistad con la compañera de cuarto de hotel, que no llena su soledad existencial.

La autora registra las actividades con cámara en mano, unificando su mirada con el aparato que registra lo concreto, aparece su imagen sólo en una fotografía al principio y luego en un fugaz encuentro nocturno frente a los juegos infantiles en un shopping center desierto, donde entrega la cámara a un joven israelí que ofrece su ayuda, pero con quién el abismo idiomático impide dialogar. El resultado es una mirada masculina que recorre su cuerpo de arriba abajo acompañada por la observación "Que linda, que linda!" en hebreo. La escena sugiere el mito acerca de las relaciones de género y los modos de cortejar en Israel, pero el plano que culmina la secuencia, enfocando llaveros con muñequitos de soldados israelíes colgados en una vidriera, crea un ambivalente recuerdo turístico, entre libidinal y bélico, del cruce de miradas que no congenian.

La película no refiere al pasado histórico y apenas menciona el familiar; los monólogos de Ungar enfocan en sí misma. Las diferencias con Argentina y los escollos que la realidad local presentan a su identificación surgen en preguntas, las exposiciones del guía y los diálogos entre los participantes. La relación en voice-over establece un paralelo sarcástico entre la vida en el kibbutz que ha dejado de lado el modelo colectivista con la estadía en el country club judío porteño; señala en boca del guía la dificultad en comprender el conflicto en Medio Oriente y el Islamismo Radical con los conceptos que se manejan en el ámbito universitario argentino; manifiesta congoja ante el eco de explosiones en la vecina Siria, sumergida en la guerra civil.

En los minutos finales Ungar relata el encuentro a orillas del Mar Muerto con un soldado israelí que se refirió a los palestinos en tono racista, provocándole angustia y llanto. El vuelo de una escuadra de aviones militares sobre la zona rompiendo el silencio del desierto es el impacto que la lleva a interrumpir la filmación. El comentario final acerca del intenso bombardeo israelí en Gaza el día siguiente, sin ninguna referencia al contexto ni las circunstancias, expresa el desencanto definitivo de un país signado por la guerra. En entrevista posterior al estreno del film, dos años después de viaje, Ungar afirma que el viaje fue un hito a partir del cual encara en forma más adulta el conflicto en Medio Oriente y los conflictos sociales en general, esperando poder visitar nuevamente Israel y Palestina, fuera del marco de Taglit. La película motivó una mejora en sus relaciones con el padre, sobre quien desarrolla un proyecto documental donde la exploración cinematográfica del vínculo con las raíces familiares y étnicas construye la identidad profesional de la cineasta argentina judía. (Gaguine, 2014)

VI. "NEY, NOSOTROS, ELLOS Y YO"

Es la crónica de una visita particular prolongada que Avruj realizó en Israel durante el año 2000 poco antes del comienzo de la Segunda Intifada, luego de una anterior participación en el plan Tapuz. El director es unos diez años mayor que los dos anteriores y trabaja en producción cinematográfica profesional, pero esta es su obra prima como director. El film fue montado 15 años después del viaje con material filmado y conservado desde entonces. El paso del tiempo, la extensión de la visita y la independencia del cineasta, dan lugar a un enfoque complejo y cuidadosamente equilibrado, simétrico. El azar le depara afrontar, sin guía ni intermediarios, diferentes aspectos y posturas, así como entablar conocimiento con palestinos y visitar Gaza. Se acopla a periodistas extranjeros que siguen los acontecimientos del estallido de la violencia y de ese modo logra para su crónica de viaje imágenes semejantes a las que difunden los medios.

El trasfondo familiar e histórico, judío y sionista, es expuesto al principio del film en la relación voice-over, en las palabras de la madre, en planos de libros y fotos sobre las paredes. El cineasta asume el rol protagónico de quién intenta comprender la complejidad de Israel y el lado de los palestinos, rechazando la exigencia de tomar partido que plantean los discursos.

Avruj documenta encuentros disímiles con un judío ortodoxo de origen argentino que produce música rock religiosa, con una artista que ha decidido no entrar en zonas palestinas, con activistas por la paz con los palestinos que sí lo hacen, con un adolescente israelí a punto de ingresar al servicio militar que envía mensaje de paz, con su equivalente palestino que promete luchar hasta el fin contra Israel. Viajando en transporte público hacia Gaza, percibe las tribulaciones cotidianas de quien opta por vivir en una colonia. Luego establece relación espontánea con palestinos que lo albergan, dando voz e imagen a quienes describen la vida bajo la ocupación, el acoso de los colonialistas y la represión

por las fuerzas de seguridad israelíes. Allí desarrolla una amistad con Ahmed. Sin embargo, el encuentro con el odio antijudío de algunos palestinos perturba la equidistancia, preguntándose si estará traicionando a su propio pueblo.

Otras escenas aportan un enfoque periodístico, no personalizado, como el conflicto entre feligreses palestinos y policías israelíes en torno a la plegaria en la mezquita El Aksa, una visita al enclave israelí vecino a la ciudad palestina de Hebrón, la rutina en los puestos de control en las rutas explicada en relación al mapa, el entierro de un reservista linchado por palestinos y la despedida de su hijo frente al féretro. La inminente represalia israelí lo lleva a visitar nuevamente a Ahmed en Gaza, donde verifica que la equidistancia dejó de ser relevante, el amigo está en pie de guerra y Avruj opta por retornar a su país.

El cineasta se muestra a sí mismo sólo al principio del film, en algunas fotos y filmación de sus 13 y 15 años, y al final del viaje con sus 25, modo gráfico de confirmar que el viaje fue un proceso de maduración personal. Conociendo diversos puntos de vista a ambos lados del conflicto israelí-palestino se libera el cineasta de mitologías en las cuales se formó. El desechar concepciones políticas dicotómicas y aceptar la complejidad que encontró a ambos lados del conflicto reflejan la aceptación de su hibridez argentino judía, que no desconoce el pasado, no reniega del vínculo con Israel y no adopta una postura dictada por ideologías.

VII. THE END

Las crónicas cinematográficas de las visitas a Israel recuerdan el marco familiar que sustenta el vínculo con el colectivo étnico, pero cada una asigna distinta dimensión a ese anclaje afectivo. "Shalom Bombón" se destaca entre las tres por la parquedad al respecto y la total ignorancia del pasado histórico, mientras que "La parte automática" y "Ney, nosotros, ellos y yo" recuerdan las persecuciones del pasado histórico y las identificaciones políticas familiares. En las tres se expresan subjetividades que recuperan el vínculo emotivo con el país, pero manifiestan disgusto o incomodidad por la presencia de lo militar en lo cotidiano. Ninguno enuncia una postura sionista que implica establecerse en Israel. Habiendo conocido ambos lados del conflicto israelí - palestino, "Ney, nosotros, ellos y yo" se refiere a la violencia en forma más ecuánime, comprende las razones en lugar de juzgarla desde la lejanía geográfica y cultural. También al comparar otros aspectos, como la religión o el discurso, se evidencia que el tiempo disponible y la libertad de movimiento son cruciales para la negociación identitaria. "La parte automática" se destaca en ese aspecto incluyendo una escapada a Alemania intercalada entre los días del plan Taglit y en encuentro familiar, enfocando la conflictiva relación del judío con el pasado nazi y el presente cosmopolita. "Shalom Bombón" enfoca solo la gira organizada, que constituye un espacio cerrado y acongojante, tanto física como simbólicamente.

Las tres películas se construyen en torno al dispositivo de la crónica y el relato en primera persona del cineasta en voice-over, escatiman la visibilidad propia. Ofrecen la visión particular de los sucesos en orden cronológico, comentándolos con recuerdos y comparaciones. Nada resta de los antiguos viajes militantes, en estas crónicas de viaje los cineastas negocian la identidad confrontando con los discursos que los interpelan, sin adherir a ninguno, los dos films hechos sobre Taglit mencionan expresamente el usufructo del viaje gratuito con fines personales.

Las tres películas construyen la hibridez con el artefacto cinematográfico que media entre el sujeto que registra y el objeto registrado. El tiempo transcurrido entre la experiencia del viaje y el trabajo de creación permite cierta perspectiva crítica. Manifiestan pertenencia al grupo étnico de subjetividades que no asumen responsabilidad por la

persistencia del mismo; son vehículos de maduración personal y profesional de cineastas argentinos judíos que hacen su opera prima en la era de inclusión social y multiculturalismo bajo la postmodernidad individualista.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Gaguine, Daniel (2014). "Sofía Ungar. Viajar, filmar y vivir". En: <http://elcaleidoscopiodelucy.blogspot.co.il/2016/04/sofia-ungar-viajar-filmar-y-vivir.html> (29/1/2018).

Goldman, Daniel y Dobry, Hernán (2014). *Ser judío en los años setenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gurwitz, Beatriz (2015): "Zionism, Third Worldism, and Argentine Youth at the Crossroads". *Journal of Jewish Identities*, Issue 8, No. 2. pp. 13-32.

Kahan, Emmanuel (2014): "Algunos usos del conflicto en Israel-Palestina en Argentina. Debates en torno al conflicto árabe-israelí entre el tercer peronismo y la última dictadura militar (1973-1983)". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. En: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66778> (21 de enero 2018).

----- (2015): "La juventud judía frente al proceso político argentino y la cuestión israelí en tiempos de radicalización política". *Revista Ciencias Sociales* 88. En: http://www.sociales.uba.ar/?page_id=31982 (21-1-2018).

Collins-Kreiner, Noga and Olsen, Dan (2004): "Selling diasporas- producing and segmenting the Jewish diaspora tourism market", in: *Tourism, Diasporas and Space*, Edited by Tim Coles and Dallen J. Timothy, London: Routledge, 2004, p. 279 - 290.

"Majón Le Madrijim" (Instituto para Líderes Juveniles). En: <http://www.jewishagency.org/es/experience-israel/program/6410> (17/12/2017).

Molfetta, Andrea (2007): "O documentario performativo como técnica de si em Buenos Aires, Santiago e São Paulo". VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. En: <http://doczz.com.br/doc/120513/o-document%C3%A1rio-performativo-como-t%C3%A9cnica-de-si-em-buenos-...> (21/1/2018).

Noijovich, Aírel (2010): "Alienados en la propia casa: Terror estatal y movimientos juveniles judíos en Argentina de los setenta". Thesis de MA aprobada en la Universidad de Haifa [Hebreo].

Pelacoff, Javier (2005): "Estudios Judíos/Estudios de Área/ Estudios de Subalternidad? Aportes para una discusión sobre el multiculturalismo", III Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Piedras, Pablo (2014): *El cine Documental en Primera Persona*. Buenos Aires: Paidós.

----- (2010): "La cuestión de la primera persona en el documental latinoamericano contemporáneo. La representación de lo autobiográfico y sus dispositivos". *Revista Cine Documental*, No. 1. En: http://revista.cinedocumental.com.ar/1/articulos_04.html (19/2/2017).

Ran, Amalia (2007): "Hechos de orillas: Nuevas expresiones de la identidad judeo-argentina contemporánea", Ph.D. Dissertation submitted at the University of Maryland.

Russo, Pablo (2007): "La subjetividad y lo (auto)biográfico en relación a la producción del cine documental político. aproximación a dos casos contemporáneos", *Questión - Revista especializada en periodismo y comunicación*. Vol. 1, No. 14. En: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/372> (19/12/2017).

----- (2015): "Fin de semana ideal para cinéfilos". *El Diario* (22/8/2015). En: <http://www.eldiario.com.ar/edicion-impresa/fin-de-semana-ideal-para-cinefilos.htm>. (17/12/2017).

Shain, Michelle, Hecht, Shahar y Saxe, Leonard (2012): "Estudio sobre los jóvenes adultos judíos en la Argentina: El impacto de Taglit-Birthright Israel", Waltham: Brandeis University - Maurice and Marilyn Cohen Center for Modern Jewish Studies.

Sztajnszraiber, Darío (2011): "Posjudaísmo, debolismo y mixtura". En: *Pensar lo judío en la Argentina del Siglo XXI*, comp. Alejandro Dujovne, Daniel Goldman y Darío Sztajnszraiber. Buenos Aires: Capital Intelectual, pp. 99-108.

"Taglit - Birthright - Argentina". En: <http://www.taglit.com.ar/>(17/12/2017).

Tal, Tzvi (2010): "Terror, etnicidad y la imagen del judío en el cine argentino contemporáneo". En: *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/58355?lang=es> (19/2/2017).

----- (2015): "Geografía, Memoria e Ideología: los viajes del

Che Guevara en películas". En: *Hermeneutic: Revista Digital de Arte, Crítica y Filosofía* 13. En: <http://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/.../155> (15/4/2017).

"Tapuz is More Than an Orange". En: <https://www.jta.org/1985/03/20/archive/special-to-the-jta-tapuz-is-more-than-an-orange> (17/12/2017).

TANGO: IDENTIDAD BARRIAL QUE SE HIZO MUNDIAL

CABANA, CATALINA

TANGO: IDENTIDAD BARRIAL QUE SE HIZO MUNDIAL.

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN

En diferentes ciudades del mundo se repite el mismo rito cada noche: nos preparamos para ir a la milonga. Un lugar, casi un templo, a donde nos encontramos a compartir un momento, un baile o un abrazo. El concepto abstracto del encuentro es característico del habitante de la ciudad de Buenos Aires. Se plasma en diversas poesías tangueras, en las que se menciona al café como institución, como lugar de reunión, y como espacio de charla, debate y discusión. El porteño necesita comunicarse, es por eso que a su habla – el lunfardo – le puso música; porque si no puede hacerlo hablando, lo hará bailando o tocando.

Actualmente, el mundo nos reconoce por el tango. Se considera como un movimiento nacional, característico de la Argentina. Pero, no lo es. El tango es netamente metropolitano, ciudadano y barrial. La República Argentina es tan extensa que en ella habitan diferentes identidades, y el tango es de Buenos Aires. Más específicamente, de los barrios de la Capital Federal.

Es un movimiento cultural que atrae a gran cantidad de visitantes extranjeros por año, y muchos de ellos deciden quedarse a vivir en Buenos Aires por su culpa.

Existe una gran ignorancia con respecto a los inicios y a la historia del tango en sí misma, y esto se debe a que a fines del siglo XX este movimiento fue considerado marginal y casi erradicado de nuestra identidad. Se aferró gracias a algunas figuras y estrategias culturales.

Por otra parte, el barrio es un espacio importante para cada porteño, es su lugar de pertenencia, aún más fuerte que el café y la milonga. El barrio define nuestra forma de habitar y nuestras elecciones en general.

Esta ponencia forma parte de un trabajo de investigación que relaciona al barrio del Abasto con la historia del tango. El Abasto es una construcción social, no es un barrio formal ya que no figura en ningún mapa de catastro. Sin embargo, todos saben a qué se hace referencia cuando se lo nombra, y tiene una identidad personal. Allí sostengo que todos los caminos de la historia del tango conducen al Abasto, en sus alrededores vivieron, nacieron, murieron y debutaron las principales figuras tangueras. A su vez, comparten fechas y momentos históricos, yendo así en un paralelismo histórico. Por eso, todas las referencias de la ponencia son hacia el Abasto.

La conformación de la identidad de Buenos Aires es un recorrido con ciertos vaivenes. Se trata de una identidad que no ha sido decretada, sino que se conforma a partir de aquello que es externo y que se adopta como propio, para convertirse en autóctono. Así pasó con el tango, que es una construcción generada a partir del encuentro entre diferentes colectividades y culturas, que buscaban comunicarse y entenderse.

Estas corrientes inmigratorias se fueron ubicando en algunos barrios de la ciudad. En el caso del Abasto, se debió a la posibilidad de acceder a un empleo en el Mercado y a tierras o habitaciones en casas y conventillos de sus alrededores. El Abasto y el tango comienzan su recorrido juntos en 1893. En abril de ese año, directo desde Francia se desembarcan en el puerto de Buenos Aires Charles Romuald Gardes, y su madre Marie Berth. No se instalaron de inmediato en el Abasto, pero Charles, mejor conocido como Carlos Gardel, se vio atraído por

los alrededores del mercado desde muy temprana edad. Cursó sus estudios primarios en un colegio de la zona, y solía corretear entre los puestos del mercado en sus ratos de juego. El principal escenario de su vida fue el Abasto, fue su hogar y lugar de pertenencia. Se convirtió en emblema del barrio, todos los vecinos tienen su foto en algún lugar de su casa.

Se fue armando un barrio en respuesta a la instalación del mercado, todo respondía a las necesidades de quienes trabajaban en él, y por ende necesitaban habitar en sus cercanías. Aparecieron diferentes viviendas, hoteles e inquilinatos y conventillos.

Próximos al año del Centenario de la Revolución de Mayo (1910), aires contradictorios se respiraban en la metrópoli. Mientras el lujo y el arte se daban cita en la inauguración del Teatro Colón y las grandes potencias enviaban decorativos regalos, los festejos se desarrollaban en medio de un decretado Estado de Sitio. Los inmigrantes estaban en el ojo de la mira acusados de traer nuevas ideologías que atentaban contra la Nación, como el socialismo y el anarquismo italiano. Políticamente, una corriente nacionalista surgió en oposición al inmigrante denunciándolo como un ser inferior y enemigo de la Patria. El criollo despreciado por bárbaro en el siglo XIX, adquirió un valor positivo en oposición al gringo y al inmigrante, y tomó sentido popular. (GUTMAN:2007.125). Se rescató la figura del gaucho y todo aquello relacionado al campo argentino. Desde el ámbito político-intelectual se buscó la manera de responder el incansable interrogante de la Identidad Nacional. Entre tanta interrelación cultural era confuso definir y resolver el Ser Argentino. De manera arbitraria, la identidad nacional fue definida artificialmente reivindicando el federalismo del interior y la cultura hispánica de base. El conflicto radicaba en “nacionalizar” a los inmigrantes, las diferentes colectividades se fueron concentrando formando sus propios barrios y espacios. Claramente, este crecimiento exigió y demandó una fuerte construcción de obras públicas e infraestructura.

En los suburbios y arrabales, el tango ya estaba presente, se lo escuchaba, tocaba y bailaba. Habían aparecido las primeras orquestas pequeñas y tríos, también compositores. Se daban cita en lugares como Palermo, el Palais de Glace y cabarets del centro y cercanos al puerto. Lugares donde los menores de edad lograban entrar gracias al “préstamos” de algún pantalón largo.

El tango era un espacio de encuentro, en el cual no existían diferencias culturales ni idiomáticas, la música funcionaba como nexo de unión. Aún no era del todo aceptado.

El Abasto es tango. En la década del '30 el mercado y el tango estaban en la cumbre de su apogeo. En la década anterior, este ritmo arrabalero y procaz había pasado por su etapa de tuburios y casas de citas. París lo había aceptado (De Caro y Gardel eran ídolos en Francia) y se instalaba en los salones y cafés del centro, como el “Salón Rodríguez Peña”. Los niños bien ya lo bailaban en sociedad y mostraban sus pasos en las primeras pistas porteñas. Dejó de ser patrimonio del Armenonville y el Chantecler para ser compartido y difundido hasta en el cine. Los '30 son los años del tango cinematográfico. Gardel había llevado el tango canción a Europa y Estados Unidos, la Paramount lo inmortalizó en sus películas.

Es la década en la cual confluyen al mismo tiempo los hombres que son “la” historia del tango: Cobián, Cadícamo, De Caro, Canaro, Troilo, Discépolo, Manzi, Contursi y Gardel, entre otros. Suele haber una especie de división mental en la cual primero estuvo Gardel y después las orquestas... o los demás. Pero no; en los '30 todos se conocieron y compartieron escenarios y anécdotas. Amores y miserias se hicieron letra y poesía con música: Nostalgias, Cambalache, Yira Yira, etc. Las composiciones iban mejorando y los simples grupos se transformaban en Orquestas típicas.

En estos años, varias de estas figuras pasaron por el Abasto de las siguientes maneras:

Las veredas del mercado guardan las pisadas de los primeros bailes improvisados. Benito Bianquet, conocido como “el Cachafaz”, solía hacer parada en la esquina de Lavalle y Laprida sacándole lustre a las baldosas del Abasto.

Se bailaba tango en el bar Garibotto, ubicado en San Luis y Pueyrredón, y en las academias de Dominguez y Marzotto; también en - Tucumán y Anchorena - el establecimiento Los Cabreros; el Gran Bonete sobre Sanchez de Bustamante; y en el teatro Olimpo sobre Avenida Pueyrredón que era propiedad del Cachafaz.

Francisco Canaro tocaba su violín en el bar de Los Loros antes de tener su orquesta típica y triunfar en el mundo. Ada Falcón se presentaba, a pocas cuadras, en la varieté del cine Excelsior junto a sus dos hermanas. Aún sin saber que sus ojos inspirarían un romántico vals y serían la condena del amor pasional que tuvo con Canaro.

El “Bandoneón Mayor de Buenos Aires” nació en el Abasto. Aníbal “Pichuco” Troilo nació en una casa ubicada en Cabrera y Anchorena; luego se mudaron hacia Palermo por Soler. Pero cuenta en algunas entrevistas que sentía una atracción, como de imán por el mercado. A los 9 años le compraron un bandoneón, a un vendedor ruso que sólo cobró 10 de las 50 cuotas pactadas. Lo llevaron a debutar en una fiesta de La Petit Colón (luego llamado Plus Ultra), sobre la Avenida Cordoba al 2930. Oficialmente, tocó por primera vez con la orquesta de señoritas en el café de Ferraro de Córdoba y Pueyrredón. Unos años después llegaría con una formación al Palace Medrano. Sus primeros pasos fueron en el Abasto.

Troilo es al bandoneón lo que Gardel es a la canción, ambos son sinónimos de tango y porteñidad. En 1932, Troilo tocaba con De Caro, y fueron al cine a ver “Melodía de Arrabal”; estaban esperando para saludar a Gardel cuando una mujer abrió un auto y lo desmayó del portazo. Ese mismo año, se conocieron en el Chantecler y Pichuco le contó la anécdota a Carlos. El padre de Troilo, le había regalado una guitarra a Gardel años antes del nacimiento de Aníbal.

El Gordo fue escuela y formador de grandes músicos y cantores, creador de un estilo propio, en el cual los cantores se destacaban: Fiorentino, Goyeneche, Rivero. Los cabarets del centro fueron testigo de sus noches de Whisky, y bohemia: el Marabú, el Tibidabo, el Caño 14, entre otros. Pichuco era sensible, de verdad. El corazón se le desgarraba con la partida de cada hermano. Así de sentidas fueron por él las muertes de Fiorentino, Discépolo y Manzi; por éste último compuso “Responso” de corrido en una noche (y se negaba a tocarlo a pesar de la insistencia del público).

También le escribió al Abasto, una composición llamada “Nocturno a mi barrio”. En la cual recitaba, con una acentuación más que sentida y capaz de transportar a ese barrio que era así... o al menos para él.

Alguien dijo una vez,
que yo me fui de mi barrio,
Cuándo?... pero, cuándo?
Si siempre estoy llegando...
Y si una vez me olvidé,
las estrellas de la esquina de la casa de mi vieja,
titilando como si fueran manos amigas,
Me dijeron: Gordo... Gordo... Quedate aquí... quedate aquí...

El 24 de junio de 1935 el cuerpo de Gardel desapareció del mundo terrenal. Un accidente de avión en suelo colombiano fue su último escenario. Claro que la noticia detuvo toda la actividad de la ciudad y paralizó a todos los ciudadanos. La radio transmitió la noticia, y al instante todos los vecinos de la ciudad (al menos del centro), salieron a los balcones y veredas a corroborar la veracidad de la misma. Se miraban casi sin entender qué estaba pasando...

En los cines y teatros del centro se levantaron las funciones y se dedicaron minutos de silencio. Toda la metrópoli estaba consternada. Se dispuso el teatro Luna Park para realizar el velatorio homenaje de Gardel, quien volvió a tierras porteñas el 5 de febrero de 1936. La cantidad de personas que esperaban su ataúd era tan numerosa, que el corto trayecto del puerto al teatro fue lento y tardó más de lo esperado. Miles se apersonaron para dar el último adiós, mientras diversas orquestas interpretaban las obras de Carlitos, como la de Canaro que ejecutó "Silencio". Al día siguiente se dio inicio a la procesión que llevaría al zorzal a su nido final: Chacarita. Toda la avenida Corrientes estaba colmada de seguidores y curiosos. Todos los asistentes vieron llegar el ataúd a la Chacarita y ser depositado en el panteón, sin embargo, muchos aseguran que Gardel no murió en ese fatídico accidente; encontrando en esa negación un consuelo que afirma que Carlos era inmortal. El barrio también se negó a dejarlo ir. Así se inició una leyenda que involucra una casa cercana a la de Jean Jaures, donde el Morocho surgía en medio de las sombras, durante la noche, y los vecinos escuchaban su voz entonando algunas de sus mejores canciones. (BARKSKY:2004.851)

La muerte de Gardel deja un vacío difícil de ocupar, pero con varios candidatos para lograrlo. Uno de ellos era Charlo, otro dandy de la época, que se destacaba como cantor, actor, y artista. Había participado en algunas orquestas como la de Canaro, Lomuto y la Victor, como estribillista; pero su mayor logro fue como solista. Tenía una voz limpia y una pronunciación impecable. Su estética lo ayudó a destacarse rápidamente.

Su relación con el barrio se debe a que Pepe Arias, lo trae para cantar y protagonizar el film "Puerto Nuevo" de 1936. Algunas escenas se filmaron en las inmediaciones del Abasto, aunque cueste encontrarlo al verla.

Un año después de la muerte de Gardel, un incipiente cantor pierde a su padre, y ya sin norte a seguir se decide a tomar las riendas de su voz y salir a conquistar la platea: Roberto Rufino, el Pibe del Abasto, había debutado en la peña del O'Rondemann, y luego hizo carrera acompañando a grandes orquestas como la de Caló y Canaro.

Rufino no fue el único pibe del barrio, el mismo año en el salón ABC de Boulogne Sur Mer y Tucumán, debutó bailando Roberto Osvaldo Grassi. Había nacido en la localidad de Azul pero su familia se mudó al barrio durante su niñez.

El Abasto fue semillero de tangueros que siempre recordaron a su barrio: entre otros Lucio Demare, Virginia Luque, José Cicarelli, José Antonio Scarpino, Edgardo Donato y Alberto Vacarezza.

Lucio y Lucas Demare se destacaron en la industria cinematográfica. Lucio compuso cantidades de tangos para las películas de su hermano. Escribió el tango "Dandy", y Gardel se lo grabó después de conocerlo en París. Demare murió en Abasto en 1974.

Scarpino es el autor de "Canaro en París", cada referencia hace que este músico sea cada vez más del barrio.

Los cantores José Durán, Roberto Beltrán y Carlos Aguirre, eran del Abasto; como así también los autores José María Tagini, Lorenzo Traverso, y, el emblemático, Alberto Vacarezza.

La orquesta de Manuel Piazzano estaba conformada por músicos del Abasto, era previa a la época de De Caro, por lo que hacían presentaciones vestidos de gauchos y ropas pampeanas. Esta estética fue erradicada por Gardel y De Caro que sostenían que el tango no representaba al campo, y por ende impusieron una vestimenta más acorde a la ciudad: traje o smoking.

De adolescente, Azucena Maizani se mudó con su familia al barrio del Abasto, era costurera y soñaba con ser cantante.

Sobre la calle Gallo, nació Horacio Salgán. Recordaba que de joven el tango sonaba en todas partes, a pesar de la existencia de otros ritmos. Debutó en la confitería Diamante de Rivadavia y Castelli en 1944; cerca del mercado.

Es muy común escuchar entre los habitués del tango una frase templada y de paciente sabiduría urbana, o de la vida: “El tango siempre está ahí... esperando... ya te va a llegar”. Esta frase se le atribuye a Aníbal Troilo.

A todos y cada uno de los porteños les llega ese momento – ese instante – en el que sin pedir permiso - ni paso - el tango se hace presente y ocupa un espacio. Es un segundo que tardamos en ver que *la vida es una milonga, y hay que saberla bailar*¹... y que los grandes poetas del tango nos pueden ayudar a dibujarla.

Para cada uno el tango es una abstracción con una significación diferente, para algunos es aquello que significa a sus existencias. Y ahí estamos mirando de reojo a aquellos que lo definen como un pasa tiempo. Del reojo pasamos a una mirada contemplativa y esperanzada de que tal vez ya lo van a entender, o ya se van a ir. Nuestro tono es pedante cuando insistimos en que al tango hay que entenderlo; es para todos, sí; pero para todos lo que estén dispuestos a abrir sus sentidos, a interpretar sus letras, a dialogar con su música, a caminar sus tiempos, a saborear su “qué se yo”. Es simple y complejo, es contrariado como los porteños que no serán fáciles de entender.

Discépolo definió el tango como un pensamiento triste que se baila; para Eladia Blázquez el tango es la vida que se canta. Es una expresión de vitalidad, un sentimiento que aflora a cada instante. (GOTTLING:2001.144) Y para Mariano Mores es la danza que no necesita ser hablada. (GOTTLING:2001.138) Es más simple: la música de aquí se llama tango (último tango en Buenos Aires de Rubén Juárez). El vocablo “tango” ingresó al país a través de las corrientes inmigratorias africanas y se traducía como lugar o momento de encuentro y baile. Una vez en Buenos Aires, tango es el alma de la ciudad, y cada tango es una historia diferente que nace, se desarrolla, explota y muere en tres minutos.

Yo entiendo al tango como un medio de comunicación, es un diálogo. Lo definimos como ese encuentro de soledades acompañadas, pero también es un lenguaje para transmitir sentimientos e ideas. Cada composición musical es un intercambio entre los instrumentos que dan como resultado un pentagrama de notas que se suceden y le dicen al bailarín cómo debe caminar. Para los que bailamos, el abrazo es donde nos encontramos y conectamos, un ir y venir de información de uno hacia el otro. Dos completos extraños pueden entenderse a la perfección en tan sólo 3 minutos; y luego seguir sus caminos. Si el abrazo no es claro nuestras piernas serán torpes y no dibujarán exitosamente el dictado de los músicos. Es único el encuentro de dos seres que se desconocen, que toman contacto y se entregan.

¹ La vida es una milonga. Letra y música: Sciammarella/Montón 1941

Y si así todavía no nos podemos comunicar, siempre está el recurso de la palabra. Los porteños son por demás conocidos por su famoso arte del “chamuyo”, que se ha desarrollado por años gracias a su curiosa capacidad de abarcar diversos temas y exponerlos con la mayor soltura posible.

El chamuyo porteño va acompañado de su propio dialecto: el lunfardo. Una particular forma de hablar que tenemos los habitantes de esta ciudad y que deviene del constante intercambio con las culturas inmigrantes.

El Abasto se destacó, con el devenir del tiempo, como uno de los barrios más receptivos de la ciudad, siempre le dio un lugar a las nuevas colectividades, y entre ellas surgió la necesidad de poder comunicarse. Entre las calles del mercado se oían vocablos franceses, italianos, turcos, del idish y hasta polacos, que al entremezclarse dieron nacimiento a dos nuevos dialectos: el lunfardo y el cocoliche.

Decir que el lunfardo es un vocabulario – así, a secas – es decir mucho y no decir nada (LOPEZ PEÑA: 1972. 65) Como todo en Buenos Aires, el lunfardo es una construcción que se ha ido transformando en el tiempo. Existen diccionarios varios para orientarnos hacia el desciframiento de nuestra habla. En un principio se delimitó esta jerga al ámbito carcelario, asegurando que había nacido como un código para entenderse tras las rejas. Pero es aún más simple, el lunfardo es básicamente un repertorio de términos inmigrados. (CONDE:1998.13) Es por ello que es atemporal y anacrónico, en consecuencia y coherencia con el cosmopolitismo de la ciudad.

El habla de Buenos Aires tiene su marca registrada en el “seseo” o uso exagerado de las S; acompañado del “che”, y una conjugación defectuosa de los verbos.

Las ciudades-puertos cosmopolitizan el idioma heredado, agregan a la lengua madre las variantes naturales de su propia idiosincrasia y las adaptaciones extranjeras oportunas. (CLEMENTE: 1968.63-64) Claramente, Buenos Aires.

La ciudad le puso música a su forma de hablar: el tango. Ambos fueron renegados, aceptados, renovados, reinventados y enriquecidos. Fueron calificados como incorrectos para luego ser adoptados como propios e identitarios.

Buenos Aires tiene su propia lengua muerta: el cocoliche. El mayor porcentaje de inmigrantes que recibió la ciudad, era el comprendido por los italianos, y de ellos nació este léxico. Un tal Cocoliccio formaba parte de la compañía teatral del famoso comediante José Podestá. A éste le causaba mucha gracia la forma de hablar que tenía su compañero italiano, quien solía entremezclar palabras calabresas con el castellano porteño. Entonces se inspiró en él para crear a un nuevo personaje: Cocoliche. Un éxito en las tablas teatrales.

Por el lunfardo y el cocoliche es que ya no hablamos al tú, sino que te hablamos a vos. Marcada es la diferencia con el resto del país en nuestro hablar: ofrecemos otro color y musicalidad particular. Es una comunicación desfachatada y propia la del porteño, despojada de formalismos y protocolos, rozando todo el tiempo el límite entre la complicidad y la desconfianza. Utilizamos el lunfardo para hablar en código entre quienes lo compartimos y a escondidas de quienes no.

Bajo el gobierno de facto del '43 el lunfardo sufrió una censura radiofónica por una ley de defensa del idioma nacional al ser considerado procaz y carcelario; en consecuencia, se modificaron muchas letras de tango. Recién en 1953 la ley radiofónica fue levantada y el lunfardo

comenzó a considerarse como un habla popular, desde entonces el diccionario de esta lengua ciudadana ha aumentado sus hojas.

Los '40 son los años dorados del tango. Ya sin Gardel; las orquestas se conforman como las típicas y cada una va ganando su propia identidad sonora. Así, es que estaban de gira todas las noches entre los salones del centro, las confiterías, los clubes de barrio y eventos varios. Es la época de las orquestas para bailar. Se recuerda la anécdota que cuenta Osvaldo Pugliese: su padre le decía que si la gente bailaba mientras el tocaba, era porque estaba haciendo las cosas bien. Por eso, siempre tocaba mirando hacia el público, hacia sus pies, que no dejaran de moverse. El tango se transforma en un movimiento popular, entendiendo lo popular como aquello que es para todos, en cualquier momento, y lugar. No era necesario una disposición especial para bailar tango, ni un momento o espacio exclusivo para hacerlo. El tango sonaba en todas las radios, se publicitaba en todos los periódicos, y los músicos eran estrellas en el cine. Las orquestas tocaban en vivo, y a diario, en diferentes programas de la radio; algunas eran estrellas exclusivas de algunos diales. Si bien se daban clases, y aún estaban las academias, el tango se bailaba como salía. No se trataba de estudiar pasos, sino que se practicaban y se ponían en acción en las pistas. Bastaba con abrazarse y entenderse bailando. Es una época donde el tango está presente en horarios diurnos, en ámbitos familiares, y en los cuales el público en general conocía, o reconocía, a los músicos.

Se destacan Juan D'Arienzo, Aníbal Troilo, Osvaldo Pugliese, Carlos Di Sarli, D'Agostino – Vargas, Miguel, Caló, entre otros. Cada uno con su estilo personal, y su rítmica especial. Una zona de la ciudad que se diferenció fue Villa Urquiza, que estaba urbanísticamente alejada del centro, y tenía su propio estilo al bailar, más caminado y al piso.

El tango también estaba transitando una pérdida importante. En 1951, fallece Enrique Santos Discépolo. Siempre estuvo relacionado con gente del Abasto: Gardel le grabó una gran cantidad de tangos, como "Yira Yira", y Azucena Maizani le estrenó "Esta noche me emborracho" en el Teatro Maipo. Solía visitar las cantinas aledañas al mercado por las noches. Dicen, que murió de tristeza, que el corazón no le aguantó ver las miserias y oscuridades humanas.

Discépolo se caracterizó por sus letras de tango, en las cuales exponía duras verdades. En ellas plasma esa desazón, desilusión y tristeza frente a la naturaleza humana despojada de valores y moral. Era el filósofo del tango, con preguntas y dilemas que ponían en jaque a cualquiera.

Ese mismo año, muere otro importante letrista: Homero Manzi. Fue así, como Troilo despidió a sus hermanos de la vida, y se gana el mote de "Gordo Triste".

Con el Abasto recuperado de un terrible incendio, y el tango aún en las pantallas del séptimo arte; en 1955 se estrena "Mercado de Abasto". Lucas Demare, hermano de Luis; vuelve al barrio para homenajear a esta hermosa estructura e inmortalizar su identidad. La actriz principal es Tita Merello, su personaje es una puestera del mercado que vendía pollos, y a la cual le sucede una desgracia tras otra. Cada vez que respiraba calma, una tragedia volvía a pasar. Tita cuenta que Demare fue el director que más la hizo resongar en toda su carrera.

Los '60 no vaticinaban un futuro prometedor para la cultura porteña. Ya eran moneda corriente las persecuciones ideológicas. Es necesario, tener en cuenta que nos encontramos en un contexto de golpe de estado. Entramos y salimos de esta década comandados por los militares. Ejemplo de estas persecuciones es Osvaldo Pugliese, quien se cansó de marchar preso. Se lo consideraba "peligroso" porque manejaba su orquesta como una cooperativa, y porque

simpatizaba con el partido comunista. Con esta metodología, Pugliese se aseguraba que todos sus músicos cobraran cada presentación, incluso si él no lograba hacerlo. No se consideraba superior por ser el director; él creía que todos los integrantes tenían la misma importancia. De hecho, si el violinista no se presentaba la presentación no podía realizarse; por lo tanto, todos los iguales frente a la formación. Don Osvaldo terminó preso en varias oportunidades, y si pasaba y tenía que tocar; sus músicos ponían un clavel rojo sobre el piano en representación de su ausencia.

Hasta este entonces, las orquestas solían presentarse en vivo en las radios. Tocaban dentro de los estudios, y lo transmitían en vivo. Los oyentes se juntaban para escuchar la transmisión, y seguir las novedades de sus músicos favoritos. Hasta que se decidió que era mejor pasar un disco. Claro que era más favorable en lo económico pagar los derechos por reproducción de un tango; que pagarle el cachet a una orquesta completa para que venga a tocar.

Las orquestas comenzaron a perder lugares de trabajo; además de las radios, ya estaban prohibidos los bailes de carnaval; y en momento de gobierno de facto se prohibían también las reuniones numerosas. Sin carnaval, sin radio y sin eventos; el tango no tenía como sostenerse.

Y llegó la estocada final: un acuerdo firmado entre Martínez de Hoz, las discográficas y las radios, en 1967; que definía que el Estado decidía qué música se escuchaba, cuándo y dónde. A partir de este momento, las multinacionales decretan qué se escuchaba, y lógicamente el tango no estaba en sus listas.

Los colores fluos inundaron los medios; y con un claro mensaje hacia los jóvenes esta nueva moda musical se impuso de un día para el otro. Algo que favoreció este ingreso fue la cantidad de muertes en el tango; la mayoría de los músicos estaban mayores o preferían retirarse.

El 12 de enero de 1960, el primero en irse, y vaticinar el silencio que vendría, fue Francisco Canaro.

El favorito de Troilo, también falleció a principios de la década: Carlos Di Sarli. Para esta década, Julio De Caro ya estaba retirado. Comparte natalicio con Gardel, y por eso el 11 de diciembre es el día del Tango. Había luchado por imponer el tango como género identitario de Buenos Aires; y se caracterizaba por tocar un simpático violín corneta. Astor Piazzolla le escribe y dedica su “Decarísimo”, a pesar de las diferencias estilísticas.

Y continúan las necrológicas... en el '65, ya desmejorado, se muere Alfredo Gobbi. Quien, de pibe se había presentado en la casa de Gardel, en el Abasto, para presentarle un valsecito escrito por su padre. Un año después, Enrique Delfino fallece. Había patentado la estructura de cómo cantar tangos al grabar su versión de “Mi Noche Triste”, es quien introduce el recurso del estribillo en las versiones bailables. Gardel le grabó 26 tangos, o más. Le cumplió el sueño a Azucena Maizani de ser descubierta y abandonar el oficio de costurera, la hizo debutar en una obra de Alberto Vacarezza. También descubrió a Ada Falcón y la llevó a grabar a ODEON, luego conoció a Charlo y Gardel. Por su parte, Azucena fue despedida en los '60 en el teatro Astral a pura fanfarria.

La época dorada de las orquestas llegaba a su fin, pero luchaban por no perder a su público. Aquellos que en sus años mozos habían ido al Sunderland, o al Fulgor a sacarle viruta la piso, no cambiaron el 2x4 por la nueva ola. Entonces, mientras las nuevas generaciones se iban detrás de los pegadizos estribillos; éstos quedaban pegados a la radio, envejeciendo y escuchando tango: entonces se transformó en “cosa de viejos”. El tango se volvía algo singular, perdía popularidad, y lentamente era propiedad de una minoría. Lentamente, el tango era

empujado hacia un espacio marginal. Queda recluido en la nocturnidad, en lugares como el Marabú, Caño 14, y otros cabarets del centro. En alguna que otra confitería, por las tardes se podía escuchar algún tango suelto.

En la pulseada entre las orquestas bailables y Piazzolla, parecía que éste último había ganado, ahora el tango era para escuchar, llenar teatros y no para eventos populares y sociales. Nuevamente, al decir popular no se remite al contexto de económicamente accesible, sino que sea de fácil acceso para todos en todo tipo de términos.

Aparecen dos luces al final del túnel: por un lado, Japón. Así como el tango había conquistado París 40 años atrás; ahora lo hacía con la milenaria cultura oriental.

La otra luz también sería oriental, pero más cercana: Julio Sosa. Llegó directo desde Montevideo, el apodado varón del tango. Las señoritas volvieron a suspirar, y los hombres a sentir inspiración. Salía en todas las revistas temáticas de tango, tuvo centenares de tapas en “Cantando” y “Alma que canta”, y le dedicaban todas las páginas posibles.

Hacia unos años que Berta, también había fallecido. Su casa quedó en manos de Armando Defino, por testamento personal, y por no contar con otros herederos directos. Así y todo, la casa estaba abandonada y tapeada. Misma suerte corrieron los dos bodegones en los cuales cantó Gardel por primera vez: el O´Rondemann y el Chanta Cuatro, enfrente del Abasto.

Habilitaron la casa de Gardel como tanguería. Creyeron que sería un buen negocio, y que traería nuevo público al barrio. Los nuevos dueños derrumbaron paredes internas para poder tener un salón más grande con lugar para escenario y mesas con sillas; y construyeron camarines y oficinas en el segundo piso. Tocó Pugliese y luego el Sexteto Mayor. La tanguería no duró mucho, y nuevamente se volvió a tapear.

El tango también quedó escondido, tapado por nuevos sonidos, nuevas estéticas, y decisiones políticas de complicada reversión. Así, nuestra cultura fue enviada al sótano, mientras que en la superficie bailaban y se movían los jóvenes, en una aparente – casi interminable – primavera a puro color. Más allá de los cambios que se producen en la sociedad y la rapidez de los intercambios; acá se produce una bajada desde el poder hacia abajo, con el objetivo de evitar la reflexión y el pensamiento. Pero se hace evidente que de alguna manera se busca masificar y evitar el pensamiento, claro que no es una novedad, sólo que se visibiliza aún más.

Allá por los ´70, Piazzolla y Mederos habían participado de grabaciones de bandas de rock. En los ´90, el rock retoma al tango y lo graba en homenaje.

Los milongueros se negaban a abandonar y soltar al tango, y Buenos Aires le daba un lugar a las milongas cada noche. El rito milonguero no debía perderse, entonces estaban las milongas vespertinas en la Confitería La Ideal, y por las noches pistas tradicionales en los clubes de barrio como: Almagro, Sunderland y Sin Rumbo en Villa Urquiza, Viejo Correo en Parque Centenario, el Fulgor de Villa Crespo, Salón Canning en Palermo; para los más jóvenes aparecía una nueva pista: La Estrella.

A estas milongas asistía esa generación que se había negado a cambiar el tango por la nueva ola. Ellos, en su adolescencia y juventud habían escuchado a las grandes orquestas, vieron a Troilo y D´Arienzo en vivo. Ellos eran de una generación de respeto hacia el prójimo y de escucha; por eso los códigos. Así como lo es el café, la milonga es otro templo, por eso se respetan sus rituales y códigos de convivencia. Ante todo, se le debe respeto a la pista.

Salen al mundo nuevos espectáculos en gira: “Tango Argentino” y “Tango x 2”, Bravo y Zotto llevan el tango a otros países, en formato de espectáculo teatral. El tango como un entretenimiento, el tango escenario. Nada tiene que ver con el baile en las milongas, y produce un estereotipo de la pollera con tajo, el pañuelito al cuello, el malevo, y todo con lentejuelas rojas y negras. Mujeres que vuelan por el aire, haciendo pasos acrobáticos. Se imposta una imagen de una identidad que no es: turistas se toman fotos en Caminito cual, si fuera la cuna del tango, disfrazados con este estereotipo. Pero no es culpa de estos productores de espectáculos, ellos colaboraron en sostener el tango vivo.

Hasta este momento, bailar tango significaba abrazarse y caminar. A partir de ahora, aparece el paso básico, las diferentes técnicas, y formas de aprender para bailar. Llegando al final de la década, el gobierno porteño decide dar impulso al tango nuevamente. Se funda la Academia Nacional del Tango, y se crea el Festival de Tango que ofrecía clases gratuitas y difundía a los músicos. Quedaban pocos artífices de los años dorados: Pugliese, Merello, Piazzolla, y Castillo fallecieron en los '90. Don Osvaldo pasó sus últimos años viviendo en el Abasto.

Con el cambio de siglo, los jóvenes se acercaron nuevamente al tango. Surgieron nuevas orquestas y sonidos.

II. A MODO DE CONCLUSIÓN:

Tango no es sólo el café, el lunfardo, la música, el deporte... tango es todo lo que aquello conlleva y significa: una profunda necesidad del porteño frente al encuentro y la comunicación. Y es que cada inmigrante que llegó, fue porteño, El tango es popular porque no importa cómo ni dónde se baile, simplemente está y se hace. Es popular porque es para todos, es cuestión de abrazarte y empezar a caminar juntos, siguiendo la música. Popular porque no importaba el lugar; podía ser un club de barrio, un evento de carnaval, una juntada social, lo que sea... el tango sonaba en la radio, en la televisión, en el cine, y en todos los medios de comunicación. Sonaba porque era lo propio, lo popular. Casualmente, existen más que escasos recursos fotográficos de estos eventos, son casi un mito de la historia oral. Y justamente, lo popular nunca fue “lo popular”.

La transición de los años '60 y '70, cuando comenzaron a ver que se les acababan los espacios y las posibilidades, y que irónicamente se les “permite” tocar en el Teatro Colón. Como si fuera una falsa recompensa, un premio de consuelo disfrazado como un enorme reconocimiento. Mientras, por otra parte, se recortaba y no se los dejaba tocar. Me maravilla la tenacidad, y la persistencia de los tangueros, y de los milongueros, que se mantuvieron ahí presentes, y negándose a la pérdida: porque el encuentro debe continuar.

Ayer, sin distinción de géneros musicales o ámbitos sociales; todos sabían quién era Gardel, luego supieron quiénes eran los artífices de las grandes orquestas, y conocían a cada músico y cantor, porque eran estrellas y protagonistas en los medios. Y porque eran resultado y reflejo de nuestra sociedad.

Hoy, hay generaciones completas que desconocen a los próceres del tango: Gardel es una estación de subte, Discépolo un pasaje y Pichuco...

Mientras tanto, el tango cruza cada vez más fronteras. Ya no es sólo París o Japón, existen milongas en lugares inhóspitos para los porteños, y nuestra cultura es adoptada y adaptada. Existe el caso de una orquesta japonesa, que canta en español con lunfardo, todos los músicos vestidos de traje y el cantor de gala – como en Smoking – con kimono.

Mientras tanto, el Abasto se impone aún en plena urbe porteña. Sigue siendo un punto de confluencia de diferentes colectividades y sus culturas. Allí los intercambios culturales son moneda corriente. Nuevamente, 3 de 5 personas no hablan porteño, por lo tanto, aprendemos y tomamos nuevas palabras y usos.

Hoy como ayer, la identidad del barrio continúa intacta: es un espacio de recepción inmigrante, de intercambio cultural, y de transición jugada entre el pasado y el presente.

Hoy como ayer, el tango nos sigue exponiendo la verdad, y nos enseña que no estamos solos, que somos, porque somos con el otro.

III. BIBLIOGRAFÍA

BARSKY, Osvaldo: Gardel, la biografía. Buenos Aires, Editorial Taurus, 2004.

BERJMAN, Sonia y José Fiszlewe: El Abasto, y barrio y un mercado. Buenos Aires, Corregidor, 1999.

CLEMENTE, José E y Jorge L Borges: El lenguaje de Buenos Aires. Buenos Aires, Editorial Emecé, 1968.

CONDE, Oscar: Diccionario Etimológico del Lunfardo. Buenos Aires, Editorial Taurus, 2005.

CUNIETTI, Arnaldo: Apuntes históricos sobre el barrio de Almagro. En Boletín del Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires. Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, año IV, n° 7, 1982.

GOTTLING, Jorge: Tango, Melancólico Testigo. Buenos Aires, Editorial Corregidor, 2001.

GRAVANO, Ariel: Antropología de lo Barrial. Buenos Aires, Editorial Espacio, 2003.

GUTMAN, Margarita y Jorge Enrique Hardoy: Buenos Aires 1536-2006. Historia urbana del Área Metropolitana. Buenos Aires, Ediciones Infinito, 2007.

LA TRANSVERSALIDAD DE GÉNERO(S) EN LAS POLÍTICAS CULTURALES PÚBLICAS

PAÍS ANDRADE, MARCELA A.

LA TRANSVERSALIDAD DE GÉNERO(S) EN LAS POLÍTICAS CULTURALES PÚBLICAS

INTRODUCCIÓN

La investigación de la cual surge esta ponencia¹, estuvo fundamentada en el despliegue y discusión de ciertos debates y reflexiones que visibilizan la relación entre el binomio subjetivación/agencia y la noción de igualdad/inclusión de géneros² en diversas políticas culturales públicas de la última década en la República Argentina.

Partimos observando la política cultural en el marco de lo público. Por tanto, entendemos que la Política Cultural Pública está interpelada por lo que se concibe acerca de “cultura” en un momento y espacio gubernamental determinado³. De esta manera la política cultural pública se delimita en y desde el conjunto de acciones de quienes detentan el poder estatal dirigido a reforzar, rechazar, confrontar y/o negociar prácticas referidas a lo cultural entre los diversos grupos/colectivos sociales. Paralelamente, son acciones de y desde los diversos grupos/colectivos sociales dirigidas a reforzar, rechazar, confrontar y/o negociar prácticas identitarias. Es decir, la política cultural es un proceso político-identitario que se va (re)construyendo en una permanente complejidad dialéctica entre quienes detentan el poder del Estado y los diversos actores del campo cultural en un momento y lugar específico. Dar cuenta de este proceso permite visibilizar la noción de cultura (re)configurada por cada grupo, colectivo, territorio, momento y actor social como así también los sentidos y significados que se le otorga a lo cultural (País Andrade, 2016).

Por tanto, en la investigación de la cual damos cuenta en esta ponencia, nos propusimos partir de tres preguntas generales que nos permitieran explicar cómo ha sido demandada la política cultural pública en torno a la (re)configuración identitaria de los diversos grupos/colectivos sociales desde las “cuestiones de género”⁴: ¿Cómo se (re)significaron las políticas, programas e instituciones culturales públicas que han sido transversalizadas por una perspectiva de géneros?, ¿Cómo fueron implementadas en territorios específicos? y ¿Cómo impactaron en los procesos de subjetivación/agencia y de (re)configuración de identidades socioculturales los diversos grupos/colectivos sociales en territorios determinados?

En esta ponencia referiremos solamente a las cuestiones surgidas sobre la primera pregunta.

1 “Política(s) y Género. Configuración de las prácticas e identidades en el escenario nacional actual desde lo cultural y sus vínculos con las desigualdades sociales y de género. Posdoctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. 2015-2017. Directora: Graciela Di Marco.

2 Referimos a “géneros” para desbordar el binomio femenino-masculino e incorporar las identidades trans que implican la materialización de diversas formas de ser y sentirse “mujeres” o “varones”.

3 Diferenciamos a grandes rasgos las políticas estatales, públicas y gubernamentales. Entendemos que las primeras son pensadas a largo plazo y se vinculan directamente con ciertos principios fundamentales de los estados -afectando a toda la población- siendo independientes del gobierno de turno. Las segundas, son políticas enfocadas a problemas y/o segmentos específicos que, si bien pueden trascender un gobierno, en general, se enmarcan en él. Y, por último, entendemos la política gubernamental como propia de la gestión de turno.

4 Coincidimos con en referir a la “Cuestión del género” ya que el término nos permite entender que: (...) el género no es una propiedad de los sujetos ni es un constructo fijo y terminado, condenado a una perpetua repetición (...) Nos impulsa a detectar y explicar cómo los sujetos se en-generan en y a través de una red compleja de discursos, prácticas e institucionalidades, históricamente situadas, que le otorgan sentido y valor a la definición de sí mismos y de su realidad. Ello implica abrir el interrogante acerca de qué, cómo y por qué invisten y negocian, en y a través de estos dispositivos, posiciones y sentidos singulares”. (Bonder, 1998: pp.6).

¿CÓMO SE (RE)SIGNIFICARON LAS POLÍTICAS, PROGRAMAS E INSTITUCIONES CULTURALES PÚBLICAS QUE HAN SIDO TRANSVERSALIZADAS POR UNA PERSPECTIVA DE GÉNEROS?

En el marco de los últimos 12 años del proceso político de origen peronista denominado *Kirchnerismo*⁵ en Argentina se delinearon ciertos programas, proyectos y líneas de acción caracterizados en términos generales, por discursos que rechazaban las miradas del neoliberalismo, las políticas económicas desarrollistas y los tratados del libre comercio. Se promulgaron (con matices por supuesto) políticas públicas destinadas a la defensa del Mercosur, el alineamiento internacional latinoamericano y la revalorización de los Derechos Humanos. Asimismo, este escenario visibilizó ciertas tensiones regionales que estaban presentes en relación con el acceso de las minorías étnicas, sexuales, religiosas, económicas; y, de integración de la diversidad cultural (que ya formaban parte de las agendas públicas a nivel local y a nivel regional) materializando políticas y programas locales destinados a operativizar la incorporación de diferentes acciones que respondieran a los lineamientos de positivas garantías internacionales. A los fines de nuestro estudio subrayamos: el Pacto Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos (1966) junto al Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966)⁶; y, una serie de resoluciones, declaraciones y exhortaciones en favor de la igualdad de las mujeres⁷ que venían siendo sancionadas como instrumentos internacionales de derechos humanos.⁸ En este contexto, surgen y/o se profundizan acciones y programas gubernamentales que resignificarán a ciertas “minorías” vulneradas como temas de agenda política y; simultáneamente, en poblaciones construidas como discretas, problemáticas, y destinadas a la intervención del Estado (Foucault, 1978): migrantes, indígenas, diversidad sexual, mujeres pobres, etc.

Desde este prisma, las reflexiones acerca de las políticas públicas relacionadas con aquello que pueden caracterizarse como derechos culturales y de géneros adquieren en nuestra observación un rol relevante. Consecuentemente, nuestras investigaciones vienen profundizando los estudios sobre las políticas públicas argentinas desde una perspectiva de géneros destinadas a construir cultura como recurso económico, político y/o simbólico (del Río Fortuna y otras, 2013).

En este marco es donde la pregunta ¿Cómo se (re)significaron las políticas, programas e instituciones culturales públicas que han sido transversalizadas por una perspectiva de géneros? construyó sentido.

5 Se lo denominó Kirchnerismo debido a quienes han liderado el movimiento: el 25 de mayo de 2003 llegaba al gobierno el Dr. Néstor Kirchner siendo continuado su mandato en 2007 por la Dra. Cristina Fernández de Kirchner hasta el 10 de diciembre del año 2015.

6 Incorporados en la Reforma de la Constitución Nacional argentina (1994). Es sustancial, subrayar que en dichos Pactos, se hacen explícitas las políticas culturales como pieza de los Derechos Humanos (DDHH) fundamentándolas en la obligación del Estado de asegurar el acceso y la participación de todos los ciudadanos en la esfera cultural, como también, instándolo a brindar posibilidades para que todos puedan disfrutar de los beneficios morales y materiales que conllevan las creaciones artísticas, científicas e intelectuales.

7 Podemos nombrar algunas como La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, 1979 (CEDAW); la Conferencia Mundial sobre los Derechos Humanos (Declaración y Plataforma de Acción de Viena), 1993; la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, 1993; la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Belem do Pará), 1994; la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (Programa de Acción de El Cairo), 1994; la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Declaración y Plataforma de Acción de Beijing), 1995; en otros.

8 La Organización de Naciones Unidas (ONU), había declarado con anterioridad el Decenio de la Mujer (1975/85), a fin de promover la igualdad, el desarrollo y la paz entre los seres humanos y entre los pueblos, con la incorporación plena de las Mujeres y la vigencia efectiva de sus derechos.

I. ÁREAS, PROGRAMAS, ACCIONES.

Como primer paso, para poder responder este interrogante identificamos aquellas prácticas, eventos, líneas de acción y/o programas que dieran cuenta de la incorporación de un enfoque de géneros en sus haceres. Para esto relevamos la información que brindaba a simple vista en la página web del Ministerio de Cultura de la Nación Argentina entre los años 2014 y 2015. Hicimos este recorte temporal por ser un hito en la historia de las instituciones de Cultura en nuestro territorio ya que por primera vez Cultura se releva a ámbito ministerial convirtiéndose en Ministerio de Cultura de la Nación Argentina el 7 de mayo de 2014.⁹ Además, examinamos (solamente) la Secretaría de Políticas Socioculturales (País Andrade 2014, 2015) y la Subsecretaría de Promoción de Derechos Culturales y Participación Popular (País Andrade 2014, 2015) por ser las que a “simple vista” materializaban la perspectiva de géneros en algunas de sus acciones de trabajo.

En el marco de lo que se llamó Secretaría de Políticas Socioculturales (creada en 2011) las acciones específicas que incorporaron la perspectiva de género fueron: Cultura Infancia¹⁰; Café

⁹ Se designa a Teresa Adelina Sellares, conocida como Teresa Parodi (cantautora argentina) como Ministra del mismo. Hasta la fecha de su creación había funcionado como una Secretaría.

La función del Ministerio de Cultura de la Nación era planificar y ejecutar estrategias para la promoción, rescate, preservación, estímulo, acrecentamiento y difusión, en el ámbito nacional e internacional. Además de su Ministra, el Ministerio estaba formado por

Una Jefatura de Gabinete.

Cuatro Secretarías: 1) La Secretaría de Políticas Socioculturales compuesta por la Subsecretaría de Promoción de Derechos Culturales y Participación Popular. La misma contiene 3 Direcciones nacionales: la Dirección Nacional de promoción de los Derechos Culturales y Diversidad Cultural; la Dirección Nacional de Participación y Organización Popular; y, la Dirección Nacional de Acción Federal. 2) La Secretaría de Gestión Cultural compuesta por cuatro Direcciones Nacionales: la Dirección Nacional de Artes que se compone de una Dirección de Música y Danza; La Dirección Nacional de Patrimonio y Museos con su Dirección de Artes Visuales; la Dirección Nacional de Política Cultural y Cooperación Internacional; y, la Dirección Nacional de Industrias Culturales con el área de Mercado de Artesanías Tradicionales de la República Argentina. 3) La Secretaría de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional integrada por la Subsecretaría de Cultura Pública y Creatividad; y, la Dirección Nacional de Pensamiento Argentino y Latinoamericano que incorpora la Dirección de Asuntos Académicos y Políticas Regionales. 4) La Secretaría de Coordinación y Control de Gestión con sus tres direcciones: Dirección General de Administración, la Dirección General de Asuntos Jurídicos y la Dirección General de Tecnología y Sistemas.

Un área de Auditoría Interna.

La Dirección Nacional de Planificación y Articulación integrada por el Centro de Producción e Investigación Audiovisual (CePIA) y el Sistema de Información Cultural de la Argentina (SiNCA).

Una Dirección de Comunicación y Prensa; un área de Ceremonial y Protocolo.

Un Archivo Central.

Datos extraídos de la página oficial del Ministerio (27-04-2015). A partir del año 2016 la conformación ministerial se ha ido modificando.

¹⁰ Programa orientado a lograr que los niños y las niñas sean parte de los procesos culturales. La propuesta no trató solamente de garantizar el acceso a una cultura de calidad o hacerlos partícipes de las políticas culturales planificadas; buscó, además, fundar una alianza estratégica con los chicos y las chicas para construir en conjunto la cultura que queremos.

Cultura¹¹; Puntos de Cultura¹²; Derechos Humanos¹³. Específicamente en su Subsecretaría de Promoción de Derechos Culturales y Participación Popular se llevaron a cabo desde el año 2014 diferentes actividades relacionadas con temáticas asociadas a las “desigualdades” e “inequidades” socioculturales; a los fines de este escrito nos interesa identificar las siguientes actividades: el Panel Tania Hermida: “Las mujeres no hablamos solo de mujeres o de género” y el panel Mujeres en lucha¹⁴ ambas realizadas en el marco del Foro Nacional y Latinoamericano por una Nueva Independencia”¹⁵.

Asimismo, desde la Secretaría de Cultura Pública y Creatividad (creada en 2015) pudimos registrar ciertas actividades relacionadas a la temática de géneros -que se suman a los ámbitos ministeriales relevados- como la charla “El patrimonio vivo, desde la perspectiva de género” en el marco de Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo.¹⁶ (Datos extraídos de la página oficial del Ministerio, 20-04-2015 y de entrevista con funcionaria realizada durante de septiembre de 2015).

11 El programa nació en 2005, con la intención de multiplicar espacios de debate en toda la Argentina. El punto de partida fue la certeza de que el diálogo y la reflexión son herramientas fundamentales e imprescindibles para construir una sociedad más plural e inclusiva. El objetivo fue sencillo, pero ambicioso: a través de encuentros y conferencias gratuitos, intelectuales, funcionarixs, científicxs, artistas, economistas y periodistas de todo el país comparten y ponen en discusión sus opiniones, experiencias y conocimientos ante el público, en torno a una amplia diversidad de temáticas, culturales, sociales, educativas, políticas y económicas, buscando interacción y reflexión conjunta. Los ejes centrales de debate de 2014 fueron: medios de comunicación; economía y Fondos Buitres; rol y políticas de Estado; inclusión; identidad; energía; derechos humanos; género y cultura. Además, para acompañar y fortalecer los procesos de transformación social del país, el programa apuntó a generar actividades culturales junto con Casas del Bicentenario, centros culturales, Puntos de Cultura, bibliotecas populares, sociedades de fomento y clubes, entre otros organismos, para así llegar a todos los puntos del país, de un modo horizontal y descentralizado. Se incorporaron: el ciclo Ocho mujeres. Cinturas cósmicas del sur, que propuso reflexionar, a través del teatro y la poesía latinoamericanos, y homenajear a las mujeres escritoras de América Latina; y las Revistas Orales, ediciones multidisciplinarias en soporte digital, donde se trataban asuntos de actualidad nacional, como diálogo interreligioso y género.

12 Los objetivos del programa Puntos fueron promover la organización popular a través de la cultura comunitaria: las organizaciones seleccionadas para formar parte del Programa reciben apoyo económico y equipamiento multimedia para registrar sus acciones y producir materiales de comunicación. Además, forman parte de una red federal de organizaciones socioculturales de intercambio y cooperación de experiencias de desarrollo comunitario. Esta Red Nacional de Puntos de Cultura estaba integrada por 250 organizaciones sociales y comunidades indígenas de todo el país, que fueron seleccionadas en las dos primeras convocatorias del Programa, realizadas en 2011 y 2012.

13 El Programa tenía como objetivo promover prácticas de participación que, desde una perspectiva integral de los derechos humanos, permitiera reflexionar acerca de las problemáticas presentes en nuestra sociedad. A través de charlas, talleres y muestras, se buscaba concientizar acerca de la trata de personas, la equidad de género, la erradicación de la violencia institucional y el trabajo infantil; fortalecer el accionar de los organismos de Derechos Humanos nacionales, en pos de alcanzar “memoria, verdad y justicia”, recuperando las historias de vida de lxs detenidxs desaparecidxs, y prestar apoyo a las organizaciones sociales orientadas a la promoción de estos objetivos. Estas iniciativas permitían facilitar la comprensión de los derechos culturales, que constituyen aspectos esenciales para la construcción de una sociedad más justa y democrática.

14 <http://www.cultura.gob.ar/noticias/mujeres-en-lucha-otro-de-los-temas-debatidos-en-tucuman/>

15 <http://www.cultura.gob.ar/noticias/tania-hermida-las-mujeres-no-hablamos-solo-de-mujeres-o-de-genero/>

16 <http://www.cultura.gob.ar/noticias/el-patrimonio-vivo-desde-la-perspectiva-de-genero/>

IMAGEN 1: MUJERES EN LUCHA



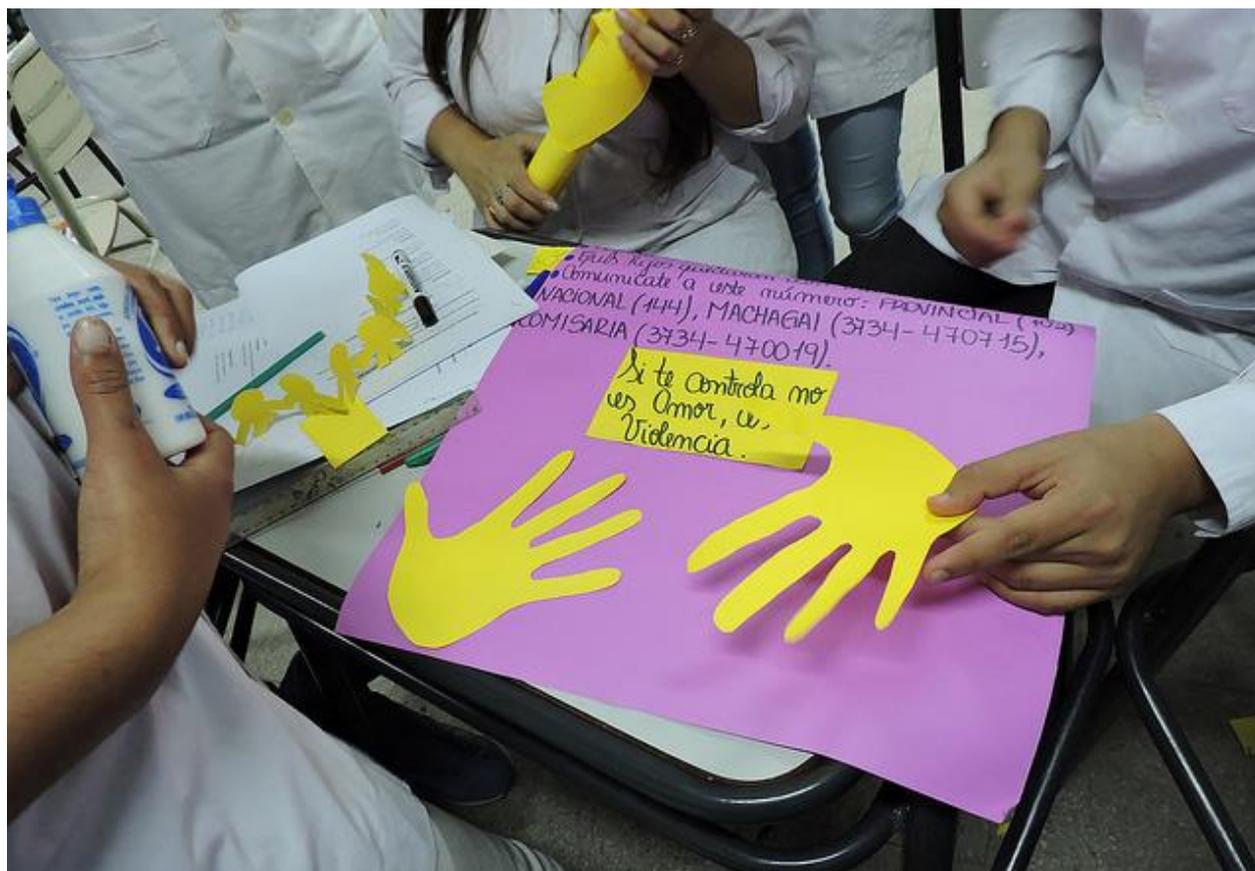
Fuente:<http://www.cultura.gob.ar/noticias/mujeres-en-lucha-otro-de-los-temas-debatidos-en-tucuman/>

Específicamente en actividades de intervención territoriales, desde el Programa Derechos Humanos dependiente de la Secretaría de Políticas Socioculturales se han llevado a cabo charlas/talleres de Promoción de la Igualdad de Género: *“Todxs iguales, todxs diferentes”* en distintas localidades de las provincias argentinas de *Entre Ríos*¹⁷ y *Chaco*¹⁸ en el marco de *“La Semana por la Equidad de Géneros”*.

17 <http://www.cultura.gob.ar/noticias/se-inicio-en-entre-rios-la-semana-por-la-equidad-de-generos/>

18 <http://www.cultura.gob.ar/noticias/los-jovenes-protagonistas-de-la-semana-por-la-equidad-de-genero-que-concluyo-en-chaco/> -y- <http://www.cultura.gob.ar/noticias/arranco-la-semana-por-la-equidad-de-genero-en-chaco/>

IMAGEN 2: SEMANA POR LA EQUIDAD DE GÉNEROS



Fuente: <http://www.cultura.gob.ar/noticias/arranco-la-semana-por-la-equidad-de-genero-en-chaco/>

Por tanto, a partir de las áreas, programas y acciones identificadas nos interesa reconstruir algunas las narrativas que resignificaron estos quehaceres para dar cuenta de la transversalización de la perspectiva de género en las temáticas abordadas.

1.1 Narrativas

En este apartado, nos interesa sintetizar diferentes discursos y prácticas que hemos identificado como también relevar las posibles nociones de subjetividades “femeninas/masculinas” de ciertos actores que fueron parte de las áreas, programas y acciones identificadas en el punto 1: instituciones, investigadorxs, funcionarixs y talleristas en los años que duraron estas actividades.¹⁹

Una de las panelistas del encuentro realizado en la capital de la provincia argentina de San Miguel de Tucumán²⁰ afirmaba: “La cultura de hoy es una cultura de la visualidad que, como nunca antes, irrumpe en lo cotidiano, pero ha devenido en una industria de la subjetivación (...) entretener para producir.” Esta afirmación parecería estar innovando en una actitud disruptiva de las propias prácticas

¹⁹ Es importante remarcar que no hemos podido acceder a lxs “beneficiarixs” directxs e indirectxs de las acciones culturales a las que estamos refiriendo debido al cambio de gestión gubernamental a nivel nacional en diciembre de 2015 que ha cerrado los programas que veníamos observando en la investigación ampliada.

²⁰ Participaron, Catalina Alarcón, productora general de MAFI.TV (Mapa filmico de un país) de Chile. La cineasta ecuatoriana Tania Hermida, formada en la Escuela Internacional de Cine y TV de San Antonio de Los Baños, Cuba; y, la especialista en imagen y sonido salteña Daniela Seggiaro, junto a la moderadora del panel María de los Ángeles Tovar Pineda, doctora en Ciencias Psicológicas por la Universidad de La Habana.

materializando que las diversas formas del lenguaje (imágenes, palabras, etc.) son formas de (re)conducir poder. En consecuencia, se convertiría en necesidad:

“(…) pensar en otro tipo de mujer que ya no sea la princesa de los melodramas, sino una mujer popular, una mujer como las que venimos escuchando en estos foros (…). Si encontramos ese nuevo género, que nada tiene que ver con la princesa, vamos a encontrar quizá una nueva manera de narrarnos como pueblo latinoamericano.” (panelistas)

Por su lado en la Charla “*El patrimonio vivo, desde la perspectiva de género*”²¹ que se realizó en la Ciudad de Buenos Aires Rostagnol, afirmaba que:

“Cualquier hecho cultural está atravesado por el género” y que la mujer juega un rol primordial en la transmisión generacional del patrimonio.²² Sin embargo, “Hay actividades que realizan las mujeres que son valoradas por la comunidad, pero que son tradicionales. Las mujeres son vistas como guardianas de una tradición. Ahí hay una doble lectura, porque la tradición también está subvalorada” (Rostagnol, 12-08-2015).

Es decir, la necesidad de visibilizar:

“(…) la tensión de pensar en los derechos culturales”, y se agregó: “Muchas veces, se habla de diversidad cultural y se apunta a la igualdad, pero también hablar de diversidad cultural puede estar escondiendo la desigualdad. Y las mujeres están en el medio de esa tensión (…). El desafío, entonces, es mantener relaciones equitativas y lograr que cada comunidad lleve adelante las prácticas que crea que son más adecuadas.” (Rostagnol, 12-08-2015).

No obstante, la expositora expresó algunas situaciones donde se produce la paradoja:

“En ocasiones, algunas relaciones inequitativas de género son vistas desde afuera como parte una cultura, lo que ocurre con las prácticas de mutilación genital femenina en algunas comunidades. En nombre de la diversidad cultural, se dice que hay que preservar esas costumbres y que no se puede intervenir. Tal vez está bien, tal vez está mal, pero creo que es precisa la problematización de estos casos” (Rostagnol, 12-08-2015).

Estas citas nos permiten (someramente) dar cuenta como se fue incorporando un discurso con perspectiva de género en las acciones y eventos culturales. Analizar la política cultural pública desde esta óptica nos demanda estar atentxs a las narrativas con las cuales se (re)construyen subjetividades “diversas” en el marco de y desde las acciones concretas. No obstante, parecería que en dichas narraciones se homogenizan y hegemonizan distintos procesos de desigualdad genérica en el nombre del “respeto y tolerancia” a “lo diverso” naturalizando y/o legitimando desigualdades socioculturales. Ante esto, y para complejizar estos discursos que visibilizaron lxs investigadorxs y funcionarixs que identificamos en estas actividades entrevistamos a dos trabajadoras de la cultura que estuvieron a cargo de las charlas/talleres enmarcadas en *la Semana por la Equidad de Géneros*²³.

21 “¿El patrimonio tiene género?” dictada por la antropóloga uruguaya Susana Rostagnol.

22 “En 1997, Unesco llevó a cabo un programa para investigar el rol de las mujeres en el patrimonio cultural inmaterial, y los hallazgos revelaron que la mujer juega un papel muy importante en esto, sobre todo, en la transmisión intergeneracional” (Rostagnol, 12-08-2015)

23 Nos parece interesante observar que a partir de la nueva gestión de gobierno en la Argentina (el 10 de diciembre de 2015 asume Mauricio Macri la presidencia trayendo con él un proyecto de país diferente al anterior). En este sentido, lo cultural toma una mirada distinta y se (re)ordena la estructura ministerial pasando el Programa de Derechos Humanos y sus acciones en cuestiones de géneros -que estamos analizando- a ser líneas transversales inmersas en los diferentes programas que se lleven a cabo. Asimismo, de 10 personas que integraban el Programa habían quedado 3 en el momento en que realizamos las entrevistas (febrero/marzo de 2016) quienes aún estaban sin tareas concretas.

II. TERRITORIOS

Aquellas nos contaban que la idea de trabajar las temáticas de Género llegó por un contacto personal (una de ellas es militante en Derechos Humanos) en el año 2013 con la directora de una Organización que trabaja Trata de personas con fines de explotación sexual a nivel federal. En esta oportunidad, sin embargo, no se logran unificar objetivos de trabajo ya que la Organización quería llevar a cabo un “Gran Evento Cultural” para la visibilización de la problemática y las funcionarias del Ministerio querían llevar a cabo acciones que intervinieran directamente en diversos territorios del país. No obstante, queda instalada la inquietud en las trabajadoras del Programa quienes a partir de 2014 plantean al interior de la Secretaría objetivos y acciones territoriales destinadas a trabajar las diversas temáticas en relación a “*la desigualdad de género*” (Funcionaria, 19-04-2016, Bs. As.)

Así, a partir de 2014 con el mismo presupuesto y las mismas diez personas que trabajaban en el Programa se proponen el Taller de Promoción de la Igualdad de Género: “*Todxs iguales, todxs diferentes*”. Con estos talleres y 3 personas (de las 10) a cargo, viajaron a diferentes lugares del país donde fueron interactuando con diferentes actores locales y por tanto visibilizando diferentes problemáticas: violencia verbal en el noviazgo (y a veces física), violencia a varones gays, mujeres lesbianas, violencia familiar, violencia contra las mujeres por parte de parejas y/o ex parejas, trata de mujeres con fines de explotación sexual, denuncias a las comisarias locales por su actuación en ciertos casos, dificultades de las comisarias de La Mujer para el trabajo cotidiano en estos temas, etc.

En este marco, se llevan a cabo las actividades denominadas *Semana por la Equidad de Géneros* que se realizaron en las provincias de Entre Ríos (del 25 al 28 de agosto de 2015) y de Chaco (del 27 al 31 de julio de 2015), desde donde se trabajaron temáticas contra las violencias, el respeto a la diversidad y la igualdad de derechos. Eran guiadas por la intención de “(...) *generar espacios de debate y facilitar la visibilización de las problemáticas sociales derivadas de las redes de explotación humana, y hacer aportes que permitan erradicar los abusos causados por las violencias sociales de cualquier tipo*” (Funcionaria, 19-04-2016, Bs. As.). Las acciones fueron conducidas por medio de charlas, talleres (“*Economía del cuidado*”, “*Mujeres libres de violencia*”, “*Otras masculinidades*”, “*El bordado como trazo*”, “*El taller de Promoción de Igualdad de Género y de Comunicación Popular*”), proyección de películas y documentales (“*Puja, venir al mundo*”, “*No hay Trato*”) y muestras artísticas (“*Ellas quieren contarnos*”) dirigidas a distintos públicos, en especial a lxs jóvenes.²⁴ Por tanto, las actividades enmarcadas en este ciclo abordaron temáticas como la mirada y la imagen que tienen y desean de sí mismxs, la construcción de la identidad, las diferencias entre los géneros, diversidad sexual, la trata de personas con fines de explotación sexual y la multiplicidad de violencias que se generan. En resumen, “(...) *conceptos y temas como sexo, género, patriarcado, heteronormatividad y división social del trabajo fueron objeto de debate y reflexión durante el encuentro*” (coordinadora del Programa de Derechos Humanos de la cartera de Cultura nacional, 31/07/2015, Chaco). Todos en estrecha relación con la noción de la equidad de género como derecho humano: “*Fue emocionante y conmovedor ver a tantos jóvenes comprometiéndose con esta lucha por los derechos humanos.*” (Ídem)

Sin embargo, las trabajadoras del programa contaban en situaciones de entrevistas los diferentes obstáculos que tuvieron que enfrentar en las distintas localidades en las que intervinieron: tensiones políticas partidarias locales que se materializaban en muchos casos obstaculizando la tarea (no les daban sonido, no convocaban gente, tenían que ellas mismas hacer los contactos

²⁴ Se hicieron presentes referentes sociales, de derechos humanos y de organizaciones sociales. Además, artistas locales presentaron trabajos relacionados con la temática. Las actividades contaron con el apoyo de la Subsecretaría de Promoción de Derechos Humanos de la Nación; el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social; el Consejo Nacional de las Mujeres y la Coordinación de Articulación Estratégica, y el Programa de Fortalecimiento de Derechos y Participación de las Mujeres Juana Azurduy.

institucionales locales para realizar la tarea en escuelas, Centros Culturales, etc.); falta de recursos económicos y “humanos”, relaciones “machistas” donde los referentes locales hombres no se dirigían a las referentes nacionales mujeres para organizar: “(...) aunque el chico que viajaba con nosotras no tenía jerarquía ministerial preferían hablar con él que conmigo que era la representante de Nación.” (Coordinadora del Programa, 19-04-2016, Buenos Aires)

Por ende, la gran dificultad que tuvieron para articular con lxs diversxs actores locales por cuestiones de política interna y “machismos” enquistados es una de las grandes deudas en los territorios que las entrevistadas consideran que quedaron de las acciones que llevó a cabo el Programa. Otro “desacierto” que plantean las trabajadoras es haber pensado que tenían más tiempo y/o que el programa perduraría (a pesar del cambio de gestión) para continuar con la tarea en la que se habían embarcado entendiendo lo cultural como “(...) espacios de transformación”. Suman, además, la “(...) angustiada sensación de haber realizado acciones directas, haber abierto temas y ahora no tener la posibilidad de trabajarlas, devolverlas en el territorio (...)” (Funcionaria del Programa, 19-04-2016, Buenos Aires).

Una de las direcciones que pensaban tomar en 2016, luego del diagnóstico territorial, refería a intervenir en menos territorios y centrarse en los lugares donde más dificultades concretas habían detectado.

III. CONSIDERACIONES FINALES

En síntesis, la visibilización de las problemáticas que se han ido trabajando -discursiva y territorialmente- desde las políticas culturales públicas nos permite observar y poner en diálogo los temas/problemas en cuestiones de géneros puestos en la agenda de algunas acciones y/o programas en los últimos años. Así, pudimos observar dos grandes lineamientos para abordar las cuestiones de géneros desde dicho campo en esos dos años: los ejes prioritarios de lxs investigadorxs, funcionarixs de los distintos ámbitos de la cultura y sus instituciones en y desde las prácticas “más académicas”; y, lxs talleristas/docentes, funcionarixs e instituciones locales de los diferentes territorios en y desde las distintas charlas/talleres.

De lo observado podemos identificar que mientras por un lado se difundieron y reflexionaron las problemáticas y las cuestiones de géneros enfocadas en las mujeres en el campo cultural-artístico-patrimonial; por el otro, se intervino en diferentes territorios con problemáticas de agenda en relación al ser “mujer” y “varón”. Paralelamente; mientras que los discursos “académicos” supusieron interrogantes políticos /conceptuales novedosos al campo cultural, las prácticas territoriales mostraron vacíos políticos/conceptuales novedosos al campo social abriendo y/o profundizando desigualdades existentes. Además de visibilizar, en muchos lugares, temáticas en la agenda local que tensionaron la tarea específica y pusieron en exposición a diversxs actores locales hasta el momento no cuestionados.

En esta línea, pudimos identificar algunos de los núcleos temáticos en cuestiones de géneros de la agenda “feminista” pública nacional y las problemáticas territoriales de las personas de carne y hueso: violencias en el noviazgo, violencia a varones gays, mujeres lesbianas, violencia familiar, violencias contra las mujeres por parte de parejas y/o ex parejas, trata de mujeres con fines de explotación sexual, denuncias a las comisarias locales por su actuación en ciertos casos, dificultades de las comisarías de La Mujer para el trabajo cotidiano en estos temas, otras.).

En otras palabras, las diversas acciones culturales públicas con perspectiva de géneros que se han llevado a cabo en los últimos años en la Argentina -que hemos logrado identificar a partir de un área ministerial específica- han interpelado (con matices) a lxs diversxs actores locales que participan del campo cultural. En otras palabras, han generado la posibilidad de (re)pensarse en y

desde las complejidades específicas como mujeres/varones situadas/os. Sin embargo, no han logrado transverzalizar los diagnósticos, diseños y ejecuciones del “plan estratégico” de cultura pública. Por tanto, la garantía de “igualdad de géneros” en el campo cultural nacional implicó que lxs diversxs actores que participaban en los espacios culturales imbricaran las cuestiones de géneros en diferentes y desiguales condiciones según sus propios intereses, demandas y expectativas.

Afirmamos entonces, que la transversalización de la perspectiva de géneros en las políticas culturales públicas estuvo desvinculada de la producción de las mismas resultando politizadas (o despolitizadas) de formas desiguales.

En este sentido, señalamos como la decisión política del nuevo gobierno votado en 2015 de interrumpir el Programa de Derechos Humanos y de las escasas actividades con perspectiva de géneros que hemos identificado en el plan cultural nacional, nos enfrenta con nuevos desafíos para pensar cómo serán significados, resistidos, cuestionados y habitados los géneros y las sexualidades en el campo de lo cultural en los próximos años. Además, nos habilita a discutir si será necesaria (como vimos en las acciones y programas analizados) la presencia de diferentes actores pertenecientes a lo que Graciela Di Marco (2011) denominó “Pueblo feminista”. Es decir que, en cada espacio institucional, social y/o territorial la posibilidad/imposibilidad de reflexionar cuestiones de géneros quede vinculada a la presencia de actores sociales y/o personas que estén en “tema” y quieran problematizarlo.

Consecuentemente, urgimos llevar a cabo etnografías de programas, proyectos y/o acciones culturales que logren visibilizar como las políticas públicas en el campo cultural son el resultado de matices, encuentros, desencuentros, tensiones, negociaciones y resistencias entre lxs diferentes actores que participan de las acciones socioculturales en “lo cotidiano” y/o en “lo político”. Para poder así denunciar al Estado el derecho de la transversalidad de género(s) en las políticas culturales públicas para garantizar la búsqueda de “igualdad de géneros” en el acceso, producción y vivencia de lo cultural.

IV. BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

BONDER, G. (1998) Género y Subjetividad: avatares de una relación no evidente, en S. MONTECINO y A. OBACH ed., *Género y Epistemología. Mujeres y disciplinas*, (PIEG), Santiago, Universidad de Chile, 9-46.

DEL RÍO FORTUNA, C.; GONZÁLEZ MARTIN, M.; PAÍS ANDRADE, M. (2013) Políticas y género en Argentina. Aportes desde la antropología y el feminismo. *Revista Encrucijadas. Revista crítica de Ciencias Sociales*; Junio, N° 5. España: Universidad de Salamanca, 54-65.

DI MARCO, G. (2005) *Democratización de las familias. Estrategias alternativas para la implementación de programas sociales*, Buenos Aires: Baudino Editores.

Disponible en <http://revistas.userena.cl/index.php/teeducacion/article/view/658>

FOUCAULT, M. (1978) "La «gouvernementalité»"; curso del College de France, año 1977-1978. «Seguridad, territorio y población», 4º lección, 1 de febrero de 1978, Aut-Aut, N° 167-168, 12-29.

PAÍS ANDRADE, M. (2016) *Identidades culturales en y desde las fronteras. Un enfoque de género a la(s) políticas y a la(s) práctica(s) culturales juveniles*. Buenos Aires: Antropofagia.

PAÍS ANDRADE, M. (2015) “Avances y limitaciones en la política cultural argentina y su gestión desde una perspectiva de género”. En *#PensarLaCulturaPública. Apuntes para una cartografía*

nacional. Subsecretaría de Cultura Pública y Creatividad; Ministerio de Cultura de la Nación; Buenos Aires. Pp.18-35.

PAÍS ANDRADE, M. (2014) “‘Lo cultural’ desde una perspectiva de género. Políticas, Desarrollo y Diversidad”. En *Revista Horizontes Sociológicos. Revista de la Asociación Argentina de Sociología (ALAS)*. Publicación Internacional de Ciencias Sociales. Año 2, N° 4, Julio-diciembre de 2014, 126-138.

WITTIG, M. (1986) The Mark of Gender. *Feminist Issues* 5.2 (1985), 3-12.

Páginas web consultadas

Secretaría de Políticas Socioculturales:

<http://www.cultura.gob.ar/areas/subsecretaria-de-politicas-socioculturales/>

Ministerio de Cultura de la Nación: <http://www.cultura.gob.ar/>

**ESTADO DE COISAS INCONSTITUCIONAL
E A CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS
FUNDAMENTAIS DOS PRESOS NO BRASIL
SOB UMA PERSPECTIVA DIALÓGICA**

GARCIA NERI, BIANCA

ESTADO DE COISAS INCONSTITUCIONAL E A CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS DOS PRESOS NO BRASIL SOB UMA PERSPECTIVA DIALÓGICA

I. INTRODUÇÃO

O debate acerca dos elevados índices de criminalidade e o incremento da população carcerária nos últimos anos tem sido objeto de inúmeras controvérsias no Brasil e demonstra uma urgente necessidade de refletir sobre a (in)eficácia do nosso atual sistema de justiça criminal.

Diante dos inúmeros casos de violência, especialmente nas grandes capitais, vem se propagando a chamada cultura do medo – “obsessão securitária” (GARLAND, 2008), gerando cada vez mais angústia e pavor social, com forte influência do sensacionalismo midiático (NATALINO, 2007), o qual contribui para a formação de um senso comum que pugna pela atuação estatal mais severa e punitiva, ainda que se necessite adotar uma postura arbitrária e violadora de direitos humanos (PASTANA, 2003; SERRA, 2011; GOMES; SABADELL, 2010).

Esse reforço de verdadeiro Estado de Polícia, como a única forma de combater a criminalidade, vem ensejando uma política pública de encarceramento em massa¹ e, conseqüentemente, aumentando a cada ano o percentual de pessoas privadas de liberdade, sem que o sistema prisional receba investimentos na mesma proporção.

Pesquisas e dados – a serem apresentados na primeira parte deste artigo – relevam que os cárceres têm perfil próprio, ou seja, são integrados precipuamente por homens, negros, de baixa escolaridade, com idade entre dezoito e vinte e quatro anos, demonstrando uma tendência à permanente segregação de pessoas que historicamente já se encontram em zonas de exclusão social.

A relevância do presente trabalho justifica-se pela proteção dos direitos fundamentais da população carcerária - pessoas em situação de vulnerabilidade e que muitas vezes são esquecidas pela sociedade e pelos atores políticos² - destacando-se, principalmente, o respeito à integridade física e moral do preso, cuja efetividade demanda investimentos por parte do Estado, nem sempre disposto a fazê-lo.

Em 2009, a divulgação do Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Sistema Carcerário (BRASIL, 2009), tornou pública uma realidade por poucos vivenciada, narrando em detalhes o “inferno dos cárceres” e as condições desumanas a que estavam submetidos aqueles que se encontram sob a custódia do Estado, sendo diariamente

1 Conforme se observa a partir dos últimos relatórios do Ministério da Justiça, demonstrando que o Brasil se encontra entre os quatro países com a maior população carcerária do mundo, com tendências de aumento dos índices, diversamente dos Estados Unidos, China e Rússia, que vêm tentando reduzir seus números. (BRASIL, 2014, p. 15)

2 O desinteresse dos poderes políticos, Executivo e Legislativo, pela população carcerária, dentre outros motivos, está relacionado com o fato de os presos terem seus direitos políticos suspensos, logo, não podem votar enquanto estiverem privados da sua liberdade. Além disso, trata-se de uma minoria que é deixada à margem pelos próprios membros da sociedade, os quais não se preocupam em lutar por seus direitos. Entretanto, democracia não significa apenas a expressão da vontade da maioria, mas também a tutela e o respeito aos interesses da minoria. Maia (2014, p. 9), na tentativa de encontrar soluções práticas para a diminuição dos alarmantes índices de criminalidade, destaca que a inércia estatal apresenta-se como um dos principais obstáculos à ressocialização dos presos e que o “abandono carcerário se dá, dentre outros motivos, pela falta de interesse político em investir na recuperação dos detentos, posto que estes investimentos não trazem reconhecimento e visibilidade política, já que os que se beneficiam diretamente das melhorias não podem votar naqueles que as promovem.”

desrespeitados em seus direitos mais básicos, sem condições mínimas de higiene, tratamento médico, vestuário e alimentação.

Seis anos após, é possível perceber que pouco – ou nada – foi feito, visto que, em maio de 2015, ajuizou-se perante o Supremo Tribunal Federal a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 347 – ainda em curso –, relatando os mesmos problemas e as graves violações a direitos fundamentais que ocorrem no interior das penitenciárias de todo o Brasil, configurando verdadeiro estado de coisas inconstitucional – já reconhecido pela Corte Suprema em medida cautelar –, exigindo-se a adoção de políticas públicas para reverter tal cenário.

O estado de coisas inconstitucional, categoria de origem colombiana, pressupõe a violação grave e massiva a direitos humanos³, decorrente da omissão do poder público, demandando para sua solução uma série de providências que dependem da atuação conjunta de diversos órgãos (CAMPOS, 2015), o que demonstra a pertinência com o caso brasileiro.

Examinando as sustentações orais no julgamento da ADPF n. 347, verifica-se que houve unanimidade quanto às condições degradantes em que vivem os presos, sofrendo diariamente violação aos seus direitos mais básicos, sendo necessárias mudanças drásticas para alterar esse quadro. Por outro lado, divergências surgiram (I) no tocante à legitimidade do Supremo Tribunal Federal para atender e impor a adoção das medidas requeridas, bem como (II) à inutilidade da importação para o Brasil de uma categoria que não foi capaz de solucionar nem mesmo os problemas do sistema carcerário do país de onde provém.

Diante das referidas críticas, o presente artigo tem por objetivo analisar o estado de coisas inconstitucional em sua origem, suas peculiaridades, bem como sua contribuição para o modelo brasileiro, notadamente no que se refere à identificação de litígios estruturais⁴ e à forma como devem ser tratados, demandando a colaboração e o comprometimento de todos os envolvidos.

Assim, a partir de uma metodologia descritiva, qualitativa, parcialmente exploratória e de pesquisa bibliográfica e jurisprudencial, sustenta-se a hipótese de que a efetiva concretização de direitos fundamentais, especialmente quando envolvem litígios de natureza estrutural, depende de uma atuação dialógica e cooperativa por parte dos poderes constituídos, responsáveis por garantir e materializar os preceitos constitucionais.

Dessa forma, busca-se demonstrar que a referida importação do instituto não pretende reafirmar a supremacia judicial, ao contrário, visa estimular a política colaborativa - pautada em um viés verdadeiramente democrático - na concretização dos direitos fundamentais. Para tanto, adota-se uma interpretação à luz das teorias dialógicas institucionais⁵, ressaltando a necessidade de identificação de problemas que envolvem diversos órgãos do Estado e que, por isso, dependem da colaboração de todos, inclusive da sociedade, para que seja possível reverter o dramático cenário.

3 O presente trabalho adota como sinônimas as expressões “direitos humanos” e “direitos fundamentais”, em que pese ter ciência de suas distinções técnicas. Os primeiros guardam relação com a ordem internacional, por meio de tratados e convenções que visam resguardar, dentre outros direitos, a vida, a integridade, a dignidade, a liberdade e a igualdade, aspirando validade universal. Os segundos, por sua vez, se referem aos direitos essenciais ao homem, que sejam reconhecidos e positivados na ordem jurídico-constitucional interna de cada Estado. (SARLET, 2005)

4 Litígio estrutural, que será melhor abordado ao longo do trabalho, diz respeito a situações que alcançam um grande número de pessoas, necessitando da atuação de diversos órgãos, em uma tentativa de reformulação do cenário atual, por meio da implementação de políticas públicas capazes de superar falhas anteriores. (CAMPOS, 2015)

5 Visando alcançar uma perspectiva de equilíbrio institucional, as teorias dialógicas institucionais, de origem canadense, propõem um modelo que propicie uma atuação mais cooperativa entre as Cortes e as instituições políticas, estimulando o intercâmbio entre os agentes estatais, de modo a garantir maior efetividade e concretização aos preceitos constitucionais. (HOGG; BUSHELL, 1997)

II. PARADIGMA PUNITIVO E VIOLAÇÃO AOS DIREITOS FUNDAMENTAIS DOS PRESOS NO BRASIL

Sob um viés dogmático contemporâneo a análise do sistema jurídico-penal brasileiro pressupõe a observância de sua relação com os preceitos constitucionais, notadamente no que tange à proteção e à garantia dos direitos fundamentais que pretendam a materialização da dignidade da pessoa humana (FERRAJOLI, 2002). Assim, a correlação entre o Direito Penal – englobando aqui também o Direito Processual Penal – e a Constituição presume a existência de limites ao poder punitivo estatal, que não poderá apresentar-se arbitrário a pretexto de tutelar bens juridicamente relevantes e de manter a ordem e a paz social.

Nessa perspectiva, para que o cidadão seja privado de sua liberdade, o Estado deverá observar o caráter útil da pena, não podendo esta servir como mero instrumento de vingança do ofendido contra o agressor (BECCARIA, 1999), motivo pelo qual o constituinte de 1988 preocupou-se em elencar no rol dos direitos e garantias fundamentais o respeito à integridade física e moral do preso, vedando, ainda, penas de tortura, bem como tratamentos desumanos ou degradantes⁶.

Em âmbito infraconstitucional, a elaboração da Lei de Execuções Penais – Lei n. 7.210/1984, reconheceu também a importância em conferir assistência ao recluso, determinando que tenha, direito à alimentação, saúde, instalações higiênicas, atendimento médico, dentre outras garantias que lhe assegurem tão somente a privação de sua liberdade e não de sua própria existência como ser humano. Tais medidas assistenciais visam atribuir caráter ressocializador à pena, proporcionando condições para a harmônica integração social do condenado que, após o cumprimento da pena, deve ter chances de se reinserir na sociedade⁷.

Na esfera internacional, o Brasil também se demonstra um país com características humanitárias, tendo ratificado tratados como a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1992) e a Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanas ou Degradantes (1989), que corrobora o disposto no artigo 4º da atual Constituição, segundo o qual a República Federativa Brasileira deve reger-se em suas relações externas de acordo com a prevalência dos direitos humanos.

No entanto, a despeito de toda construção doutrinária e do arcabouço normativo que orientam e regem nosso sistema de justiça criminal, a prática revela uma realidade que se opera em sentido diametralmente oposto, causando grande perplexidade naqueles que estão preocupados em analisar o Direito para além de seus discursos idealizados (KANT DE LIMA; LUPETTI BAPTISTA, 2010).

Esse paradoxo é verificado a partir de dados extraídos de relatórios oficiais, especialmente do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - INFOPEN⁸, que

6 Nesse sentido, conferir artigo 5º, incisos XLVII e XLVIII, da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988.

7 A respeito do caráter ressocializador da pena e das medidas que visam tal objetivo, conferir a Lei de Execuções Penais, especialmente os artigos 10 a 27, bem como os artigos 40 a 43.

8 Publicado pelo Ministério da Justiça em junho de 2015, o último relatório do INFOPEN utilizou como fonte dados coletados pelo Departamento Penitenciário Nacional – DEPEN – junto às unidades prisionais brasileiras. Ressalte-se, ainda, que “Os dados sobre as pessoas privadas de liberdade alocadas nas carceragens das delegacias, sob a gestão da Polícia Civil, foram informados pela Secretaria Nacional de Segurança Pública, Senasp/MJ que os coletou junto às Secretarias Estaduais de Segurança Pública, e instituições policiais. Infelizmente o dado não foi obtido para todas as unidades da federação. Para os estados que não enviaram o dado, foram utilizadas as informações disponíveis para dezembro de 2013.” (BRASIL, 2014, p. 11)

conta com a colaboração do Fórum Brasileiro de Segurança Pública⁹. Logo na apresentação o relatório destaca uma tendência no Brasil de grande crescimento dos índices de encarceramento, ressaltando que o país “já ultrapassou a marca de 622 mil pessoas privadas de liberdade em estabelecimentos penais, chegando a uma taxa de mais de 300 presos para cada 100 mil habitantes, enquanto a taxa mundial de aprisionamento situa-se no patamar de 144 presos por 100.000 habitantes”. (BRASIL, 2014, p. 6)

Com isso, o país se consagra em quarto lugar com o maior número absoluto de presos, como é possível verificar no gráfico abaixo, ficando atrás apenas dos Estados Unidos, China e Rússia, que, ao inverso do nosso país, têm buscado reduzir suas taxas de encarceramento.

Em 14 anos, a população carcerária apresentou um expressivo aumento de 267,32%, significando a necessidade de haver grande número de vagas no sistema penitenciário para receber tanto presos provisórios como presos definitivos. No entanto, o que podemos perceber, a partir dos dados oficiais, é uma realidade que retrata a existência de déficit na quantidade de vagas, cujo crescimento não consegue acompanhar a velocidade com que aumenta a população carcerária, tendo como consequência a superlotação do sistema prisional.

No que tange especificamente ao número de presos provisórios, ou seja, pessoas que se encontram privadas de sua liberdade sem que tenham sido definitivamente julgadas, os números são alarmantes; dentre as vinte e sete unidades da federação, em doze, encontramos uma quantidade de presos provisórios que ultrapassa cinquenta por cento do total da população carcerária¹⁰. Além disso, os dados revelam que o número de presos provisórios (249.668) é quase igual ao déficit de vagas no sistema carcerário (250.318), deixando clara a necessidade de melhorias na infraestrutura dos estabelecimentos penais caso se pretenda manter uma política de crescente encarceramento.

Em pesquisa realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA, intitulada “A aplicação de penas e medidas alternativas”¹¹, constatou-se que 54% dos processos em que o juiz aceitava a denúncia corriam contra réu preso, decorrendo, na grande maioria dos casos analisados (86,9%), de prisão em flagrante, sendo convertida em provisória em 73,3% dos casos.

A pesquisa demonstra que a grande recorrência de prisões cautelares, deixando o réu privado de sua liberdade durante o curso do processo, revela uma lógica inversa ao disposto nos artigos 312 e 313 do Código de Processo Penal, que estabelecem uma série de requisitos

⁹ “Desde sua criação em 2006, o Fórum Brasileiro ou Administração Penitenciária, cujos resultados de Segurança Pública (FBSP) tem concentrado esforços na produção e qualificação das estatísticas sobre segurança pública e justiça criminal, induzindo o debate sobre transparência e prestação de contas. O Anuário Brasileiro de Segurança Pública tornou-se referência ao sistematizar dados de diversas fontes, antes dispersos, e consolidou-se como importante instrumento para a melhoria das estatísticas criminais no país, contribuindo para a criação do Sistema Nacional de Informações de Segurança Pública, Prisionais e sobre Drogas (SINESP) em 2012.” (INFORMATIVO..., 2016, p.12; ANUÁRIO..., 2015).

¹⁰ Grande destaque deve ser dado ao estado de Tocantins que atingiu a proporção de presos provisórios acima de setenta e cinco por cento, excedendo em muito a média nacional.

¹¹ Trata-se de pesquisa realizada por demanda do DEPEN, publicada em 2015, objetivando a prospecção de uma política criminal voltada à implementação de penas e medidas alternativas. Para tanto, tomou-se por base de investigação as seguintes Unidades da Federação: Alagoas, Distrito Federal, Espírito Santo, Minas Gerais, Pará, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. “Com base em amostra desenhada pela equipe do Ipea para cada uma das UFs selecionadas, foram escolhidos processos, distribuídos entre varas criminais e juizados especiais, com baixa definitiva em 2011. Os formulários para coleta de dados foram compostos por questões fechadas, abrangendo, entre outras, variáveis relativas ao perfil sociodemográfico do autor e aquelas estritamente processuais, que pudessem fornecer subsídios para a compreensão do fluxo do sistema de justiça criminal.” (INSTITUTO..., 2015, p. 7).

para a decretação da prisão preventiva, como forma de assegurar sua excepcionalidade.¹² Assim, a prisão cautelar, que na prática é decretada de forma recorrente, perante a lei apresenta-se como medida excepcional, corroborando o princípio constitucional da presunção de inocência.

Outro dado relevante demonstra que dentre os réus que responderam ao processo presos, aproximadamente 37% sequer foram condenados, ao final, à pena privativa de liberdade, de modo que “o fato de que praticamente quatro em cada dez presos provisórios não recebem pena privativa de liberdade revela o sistemático, abusivo e desproporcional uso da prisão provisória pelo sistema de justiça no país” e, ainda, a preferência pelas penas privativas de liberdade. (IPEA, 2015, p. 37-38)

O Código Penal, em seu artigo 33, prevê as formas de cumprimento das penas privativas de liberdade, podendo ser: em regime fechado – estabelecimento de segurança máxima ou média -, em regime semiaberto – colônia agrícola, industrial ou estabelecimento similar -, ou em regime aberto - casa de albergado ou estabelecimento adequado, devendo-se levar em consideração os parâmetros previstos no parágrafo segundo do referido dispositivo.¹³

Dessa forma, a escolha do magistrado acerca do regime de cumprimento de pena guarda estreita relação com a política de criação de vagas, de modo que a decretação de cumprimento em regime aberto ou semiaberto depende da existência de local adequado para tal, nos termos definidos pelo Código Penal.

Os dados nos permitem perceber o grande déficit, em todo o país, de estabelecimentos próprios para cumprimento de pena em regime aberto, sendo certo que em mais da metade das unidades da federação não se consegue alcançar nem 1% das vagas. No tocante ao número de vagas para o regime semiaberto, apesar de, no geral, não apresentar uma situação tão crítica quanto a anterior, chama atenção a quantidade de unidades da federação em que o somatório das vagas do regime aberto e semiaberto não consegue atingir

12 Código de Processo Penal. Art. 312. A prisão preventiva poderá ser decretada como garantia da ordem pública, da ordem econômica, por conveniência da instrução criminal, ou para assegurar a aplicação da lei penal, quando houver prova da existência do crime e indício suficiente de autoria.

Parágrafo único. A prisão preventiva também poderá ser decretada em caso de descumprimento de qualquer das obrigações impostas por força de outras medidas cautelares (art. 282, § 4º).

Código de Processo Penal. Art. 313. Nos termos do art. 312 deste Código, será admitida a decretação da prisão preventiva:

I - nos crimes dolosos punidos com pena privativa de liberdade máxima superior a 4 (quatro) anos;

II - se tiver sido condenado por outro crime doloso, em sentença transitada em julgado, ressalvado o disposto no inciso I do caput do art. 64 do Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal;

III - se o crime envolver violência doméstica e familiar contra a mulher, criança, adolescente, idoso, enfermo ou pessoa com deficiência, para garantir a execução das medidas protetivas de urgência;

Parágrafo único. Também será admitida a prisão preventiva quando houver dúvida sobre a identidade civil da pessoa ou quando esta não fornecer elementos suficientes para esclarecê-la, devendo o preso ser colocado imediatamente em liberdade após a identificação, salvo se outra hipótese recomendar a manutenção da medida.

13 Código Penal. Art. 33. § 2º - “As penas privativas de liberdade deverão ser executadas em forma progressiva, segundo o mérito do condenado, observados os seguintes critérios e ressalvadas as hipóteses de transferência a regime mais rigoroso:

a) o condenado a pena superior a 8 (oito) anos deverá começar a cumpri-la em regime fechado;

b) o condenado não reincidente, cuja pena seja superior a 4 (quatro) anos e não exceda a 8 (oito), poderá, desde o princípio, cumpri-la em regime semi-aberto;

c) o condenado não reincidente, cuja pena seja igual ou inferior a 4 (quatro) anos, poderá, desde o início, cumpri-la em regime aberto.”

20% do total, causando grande espanto o estado de Alagoas, que apresenta 0% das vagas destinadas aos referidos regimes. Esses dados relevam, portanto, uma forte tendência a um sentenciamento mais rigoroso, visto que o judiciário, por vezes, acaba sendo influenciado pela oferta de vagas em regime fechado, dificultando também a progressão do regime. (BRASIL, 2014)

Ademais, é possível constatar que em diversas localidades o número de vagas para presos provisórios supera as vagas para pessoas já condenadas e, mesmo assim, ainda apresenta taxa de ocupação superior à dos presos que cumprem pena em regime fechado, submetendo indivíduos que ainda podem ser absolvidos às precárias condições do cárcere. (BRASIL, 2014)

Os dados extraídos da pesquisa do INFOPEN (BRASIL, 2014, p. 36-46) revelam, ainda, o perfil das pessoas que integram a população carcerária brasileira, compondo-se em sua grande maioria por negros (61,67%), homens (94,22%), jovens – entre dezoito e vinte e quatro anos (30,12%) – e com baixa escolaridade – até o ensino fundamental completo (75,08%), demonstrando, portanto, que o sistema penitenciário, via de regra, abarca aqueles que se concentram em zonas de exclusão social.

O Anuário Brasileiro de Segurança Pública (2015) corrobora as demais pesquisas mencionadas, demonstrando que quase 40% da população carcerária em 2014 era composta por presos provisórios, bem como a evolução da população prisional no Brasil em números que variam entre 90.000 presos em 1990 e 607.731 presos em 2014. A situação do sistema prisional é tão grave que a Corte Interamericana de Direitos Humanos já condenou o Brasil a cumprir medidas provisórias para garantir aos presos condições mínimas que assegurem sua integridade física¹⁴.

III. VIOLAÇÃO A DIREITOS FUNDAMENTAIS: ESTADO DE COISAS INCONSTITUCIONAL

A grave e massiva violação a direitos humanos, decorrente de omissões por parte do poder público, configura verdadeiro estado de coisas inconstitucional, fazendo-se necessárias modificações estruturais que demandam a atuação conjunta dos agentes estatais, bem como o engajamento por parte da sociedade civil, atuando na fiscalização. Demonstra-se, com isso, que o reconhecimento de tal cenário - de total desrespeito às garantias fundamentais e, portanto, ao princípio da dignidade da pessoa humana – admite, ainda que de forma excepcional, a intervenção da Corte Suprema, a fim de promover estímulos aos demais atores do Estado a implementarem medidas capazes de pôr fim a tal situação. (CAMPOS, 2015).¹⁵

O estado de coisas inconstitucional deriva da jurisprudência colombiana, tendo sido

14 Como exemplo, é possível citar a determinação da Corte Interamericana, em relação ao Complexo Penitenciário de Pedrinhas, localizada em São Luiz/MA, no sentido de: “Requerer ao Estado que adote, de forma imediata, todas as medidas que sejam necessárias para proteger eficazmente a vida e a integridade pessoal de todas as pessoas privadas de liberdade no Complexo Penitenciário de Pedrinhas, assim como de qualquer pessoa que se encontre neste estabelecimento, incluindo os agentes penitenciários, funcionários e visitantes.” (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2014).

15 Trata-se, portanto, de hipóteses que extrapolam a esfera de demandas subjetivas, não estando relacionadas a ações pontuais e a casos específicos, mas sim à tutela de um número indeterminado de pessoas. em Nesse sentido, assinala HERNÁNDEZ (2003, p. 206-207): “la presencia de un juez constitucional mucho más activo socialmente, más comprometido con la búsqueda de soluciones profundas a los problemas estructurales que padece nuestro Estado y que repercuten en el disfrute cotidiano de los derechos fundamentales de los asociados. En definitiva, un juez constitucional que no si limita a impartir justicia para casos particulares mediante una sentencia que tiene efectos de cosa juzgada interpartes, sino que asume una verdadera dimensión de estadista, erigiéndose en un agente de cambio, adoptando decisiones de gran calado que trascienden la esfera de lo particular, cuya ejecución compromete la actuación coordinada de diferentes autoridades públicas, y cuyo fin último es servir de catalizador a la actividad administrativa del Estado, a fin de modificar una realidad social intolerable y contraria a los principios que informan el Estado Social de Derecho.”

cunhado inicialmente quando houve a violação massiva aos direitos previdenciários de quarenta e cinco professores, que não obtiveram o recebimento das verbas, diante da recusa por parte das autoridades públicas. Instada a se manifestar na *Sentencia de Unificación* 559, ajuizada em 1997, a Corte Constitucional Colombiana, asseverou que a situação extrapolava os direitos daquele pequeno grupo, atingindo na verdade diversos outros professores que se encontravam também impossibilitados de gozar do referido benefício.

Demonstrou-se, com isso, que o cenário configurava um estado de coisas inconstitucional, diante da grave falha estrutural, conforme reconhecido pela Corte Constitucional, a qual determinou a atuação conjunta de todos os órgãos envolvidos¹⁶, adotando-se medidas para solucionar a questão e assegurar o direito de quem estava sofrendo tal violação.¹⁷

Posteriormente, em 1998, outro caso suscitou a atenção da Corte Colombiana, a qual foi instada a se manifestar acerca das condições degradantes a que eram submetidas as pessoas que se encontravam encarceradas na Penitenciárias de Bogotá e de Medellín. Então, na *Sentencia de Tutela* 153, o Judiciário reconheceu que, de fato, havia uma situação de grave e massiva violação aos direitos fundamentais não somente daqueles que se encontravam presos nas referidas unidades, mas também em diversas outras penitenciárias do país. A abrangência de um número indeterminado de pessoas que estavam sofrendo tais violações perpetradas pela omissão do poder público em geral, ou seja, envolvendo diversos órgãos e autoridades, fez com que a Corte declarasse o estado de coisas inconstitucional e determinasse, com urgência, a implementação de medidas concretas.¹⁸

No entanto, a maneira impositiva como se deu a atuação judicial, fez com que o problema não fosse solucionado, não tendo, portanto, a demanda surtido os efeitos esperados, posto que não houve a atuação conjunta dos envolvidos, os quais não foram

16 Determinou-se, com isso, o envio de cópias da sentença aos Ministérios da Educação e da Fazenda, ao Diretor do Departamento Nacional de Planejamento, aos Governadores e Assembleias, aos Prefeitos e aos Conselhos Municipais.

17 O referido caso, apesar de ser considerado paradigmático, diante do reconhecimento do estado de coisas inconstitucional, não demonstra sua verdadeira importância para o contexto brasileiro, posto que na referida hipótese, a principal preocupação da Corte Colombiana foi evitar a enxurrada de ações individuais que poderiam ser ajuizadas. Nesse sentido, “Para aquellos casos en que las vulneraciones de derechos obedecían a un conjunto amplio de personas, como se mencionó en la primera sentencia de ECI, la SU-559 de 1997, la Corte Constitucional recurrió previamente a dos instituciones procesales en el trámite de las acciones de tutela: la acumulación de procesos (lo que permite abordar en una misma sentencia varias acciones de tutela que presentan supuestos fácticos similares) y la reiteración de jurisprudencia (por la que se aplica a un caso la regla establecida en uno precedente en el que ya se había estudiado el problema jurídico planteado) [...]” (HURAUTO; MAY LING, 2013, p. 36)

18 Cf. trecho da decisão, em que se destacam as seguintes imposições: “[...] ORDENAR al INPEC, al Ministerio de Justicia y del Derecho y al Departamento Nacional de Planeación elaborar, en un término de tres meses a partir de la notificación de esta sentencia, un plan de construcción y refacción carcelaria tendente a garantizar a los reclusos condiciones de vida dignas en los penales [...]; ORDENAR al Ministerio de Justicia y del Derecho, al INPEC y al Departamento Nacional de Planeación, en cabeza de quien obre en cualquier tiempo como titular del Despacho o de la Dirección, la realización total del plan de construcción y refacción carcelaria en un término máximo de cuatro años, de conformidad con lo establecido en el Plan Nacional de Desarrollo e Inversiones; ORDENAR al INPEC y al Ministerio de Justicia y del Derecho la suspensión inmediata de la ejecución del contrato de remodelación de las celdas de la Cárcel Distrital Modelo de Santafé de Bogotá; ORDENAR al INPEC que, en un término máximo de tres meses, recluya en establecimientos especiales a los miembros de la Fuerza Pública que se encuentran privados de la libertad, con el objeto de garantizar su derecho a la vida y a la integridad personal; ORDENAR al INPEC que, en un término máximo de cuatro años, separe completamente los internos sindicados de los condenados; ORDENAR a la Sala Jurisdiccional Disciplinaria del Consejo Superior de la Judicatura que investigue la razón de la no asistencia de los jueces de penas y medidas de seguridad de Bogotá y Medellín a las cárceles Modelo y Bellavista; ORDENAR al INPEC, al Ministerio de Justicia y del Derecho y al Ministerio de Hacienda que tomen las medidas necesarias para solucionar las carencias de personal especializado en las prisiones y de la Guardia Penitenciaria; ORDENAR a los gobernadores y alcaldes, y a los presidentes de las Asambleas Departamentales y de los Concejos Distritales y Municipales que tomen las medidas necesarias para cumplir con su obligación de crear y mantener centros de reclusión propios; ORDENAR al Presidente de la República, como suprema autoridad administrativa, y al Ministro de Justicia y del Derecho que, mientras se ejecutan las obras carcelarias ordenadas en esta sentencia, tomen las medidas necesarias para garantizar el orden público y el respeto de los derechos fundamentales de los internos en los establecimientos de reclusión del país.” (COLÓMBIA, 1998)

consultados sobre sua capacidade de concretização das medidas, além a falta de fiscalização da sociedade e da Corte Colombiana.¹⁹

Mesmo diante do referido fracasso, não se deve duvidar da relevância dessa experiência para o aprimoramento de demandas que busquem reverter quadros de desrespeito conjuntural aos direitos e às garantias fundamentais. A observância dos erros anteriores permitiu que, em 2004, diante do julgamento da *Sentencia de Tutela* 025, que visava analisar o deslocamento forçado de pessoas por ações violentas das FARC - Forças Armadas Revolucionárias -, a Corte firmasse paradigmática jurisprudência. Grupos familiares eram obrigados a deixarem seus lares e seus negócios, sofrendo severas ameaças à sua integridade física por parte de forças armadas paramilitares – em muitos países vistas como verdadeiros grupos terroristas -, sem que recebessem nenhum tipo de proteção por parte do Estado.

Tal situação, que perdurou durante anos, revelou que um número indeterminado de pessoas sofria diariamente violações a seus direitos fundamentais e, para reverter tal quadro, seria fundamental a cooperação de diversas autoridades e órgãos públicos. Assim, a Corte Colombiana reconheceu o estado de coisas inconstitucional, requerendo aos envolvidos a elaboração e apresentação de cronograma específico com medidas que poderiam ser adotadas em favor de quem estava sofrendo há tempos tamanho desrespeito.²⁰ O referido caso tornou-se paradigmático, não só pela gravidade da situação, mas também pelo êxito obtido, visto que houve um maior entrosamento entre a Corte e os atores políticos, além da fiscalização por parte da sociedade civil que pode participar de audiências públicas, a fim de estimular um maior engajamento.

A análise da jurisprudência colombiana permite constatar três premissas fundamentais para a configuração do estado de coisas inconstitucional, sendo elas: situação de massiva e grave violação de direitos humanos, atingindo um número indeterminado de pessoas; inércia prolongada das autoridades públicas, que levam à população afetada a buscar a tutela jurisdicional; e, necessidade de atuação conjunta por parte de diversas entidades.

Partindo de tais pressupostos, no Brasil, foi ajuizada a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n. 347 perante o Supremo Tribunal Federal (STF), que pede à referida Corte o reconhecimento do estado de coisas inconstitucional a que está submetida a população carcerária em todas – ou pelo menos em grande parte – das unidades prisionais do país. Revela-se, portanto, no referido petítório, o sistema penitenciário brasileiro como representativo de um cenário de estrutural violação a direitos fundamentais que há anos vem se perpetuando, já tendo sido, inclusive, relatado em Comissão Parlamentar de Inquérito instaurada em 2009 (BRASIL, 2009).

Ao vislumbrar a existência de unidades superlotadas e ambiente insalubre, o STF, no julgamento da Medida Cautelar pleiteada na referida ação constitucional, reconheceu o quadro de calamidade e a falência do sistema, tendo alcançado tal situação por meio da

19 ARIZA (2013) destaca que a Corte falhou ao acreditar que a decisão judicial, por si só, seria apta a compelir as autoridades públicas a executarem as medidas pretendidas. Neste caso, faltou uma postura dialógica entre os envolvidos, tendo em vista que a Corte não considerou as reais chances de cumprimento das ordens e efetividade da sentença proferida.

20 Assim, determinou a Corte: “ORDENAR al Consejo Nacional para la Atención Integral a la Población Desplazada por la Violencia que, dentro de los 3 meses siguientes a la comunicación de la presente sentencia, adopte un programa de acción, con un cronograma preciso, encaminado a corregir las falencias en la capacidad institucional, por lo menos, en lo que respecta a las que fueron expuestas en los informes aportados al presente proceso y resumidas en el apartado 6 y el Anexo 5 de esta sentencia.” (COLÔMBIA, 2004). HARAUTO e MAY LING (2013, p. 42), destacam que a própria Corte também exerceu o monitoramento da implementação das medidas: “En la sentencia T-025 de 2004 la Corte empleó tres mecanismos de supervisión: la remisión periódica de informes por parte de diferentes autoridades públicas, los autos de seguimiento que consisten en nuevos pronunciamientos judiciales por los que la Corte valora la información que recibe acerca del cumplimiento, y las audiencias públicas en la que funcionarios/as estatales rinden cuentas a la Corte de las gestiones realizadas y en la que participan organizaciones de sociedad civil así como organismos internacionales y de cooperación internacional.”

constante inércia por parte do poder público, em diversas unidades da federação, que, mesmo ciente do que está ocorrendo, não toma as medidas necessárias, permitindo a perpetuação dessa realidade.²¹

Diante disso, tomando por base a experiência colombiana, pleiteia-se na ADPF n. 347 que o Supremo Tribunal Federal, ao reconhecer a violação massiva dos direitos fundamentais dos presos (falta de higiene, superlotação, alimentação precária, violência, ...), afetando um número elevado e indeterminado de pessoas e a permanente omissão das autoridades públicas, declare o estado de coisas inconstitucional e estimule os demais atores políticos a adotarem medidas aptas a pôr fim ao referido cenário, assegurando condições dignas àqueles que se encontram sob a custódia do Estado.

IV. PERSPECTIVA DIALÓGICA NO TRATAMENTO DE LITÍGIOS DE NATUREZA ESTRUTURAL

A análise acerca das questões que permeiam o chamado estado de coisas inconstitucional demonstra a existência de verdadeiro litígio estrutural, sendo este compreendido pela busca por transformações sociais, promovendo-se mudanças basilares nas instituições do Estado, a fim de assegurar direitos e garantias fundamentais. (BERGALLO, 2005).

Apresenta como principais características assuntos que envolvam a competência de diversos órgãos e autoridades, cuja atuação - ou não - acarreta problemas a toda estrutura social, atingindo um número indeterminado de pessoas, demandando, portanto, a atuação colaborativa de todos os envolvidos.²² Tomando por base o referido conceito, este artigo visa demonstrar que diante de litígios de tal natureza faz-se imprescindível a adoção de uma perspectiva dialógica, sem que haja a sobreposição - supremacia - de um poder sobre o outro, visto que os obstáculos e dificuldades somente poderão ser superados mediante uma postura colaborativa.

Faz-se, portanto, uma análise a partir das teorias dialógicas institucionais, de origem norte-americana, que surgem em um contexto de crítica à supremacia judicial no que tange ao monopólio da interpretação constitucional.²³ Tais teorias, visando solucionar as tensões entre os poderes constituídos, apresentam como proposta alternativa um modelo em que haja a atuação conjunta entre os atores políticos e as Cortes, não mais se apresentando como

21 Ainda pendente de julgamento de mérito, a decisão em sede de Medida Cautelar já demonstrou o posicionamento da Corte Suprema reconhecendo tratar-se de estado de coisas inconstitucional, dando parcial provimento para: Determinar aos juízes e tribunais - que, observados os artigos 9.3 do Pacto dos Direitos Cívicos e Políticos e 7.5 da Convenção Interamericana de Direitos Humanos, realizem, em até noventa dias, audiências de custódia, viabilizando o comparecimento do preso perante a autoridade judiciária no prazo máximo de 24 horas, contados do momento da prisão; Determinar à União que libere o saldo acumulado do Fundo Penitenciário Nacional para utilização com a finalidade para a qual foi criado, abstendo-se de realizar novos contingenciamentos; Determinar à União e aos Estados, e especificamente ao Estado de São Paulo, que encaminhem ao Supremo Tribunal Federal informações sobre a situação prisional. (BRASIL, 2015).

22 Essa categoria teve origem no direito norte-americano no caso *Bown vs. Board of Education*, de 1995, quando a Suprema Corte dos Estados Unidos declarou a inconstitucionalidade de leis estaduais que estabeleciam escolas separadas para negros e brancos. Além disso, determinou que as autoridades adotassem medidas administrativas capazes de colaborar com o fim da segregação, de modo que tal processo de mudança fosse controlado pelos tribunais federais. Corroborando tal entendimento: “Con base en esa sentencia, los jueces inferiores ordenaron, en los años subsiguientes, el dictamen de nuevos procedimientos para la asignación de estudiantes, nuevos criterios para la construcción de escuelas, obligaron a la revisión de los sistemas de transporte para acomodar nuevas rutas, exigieron la reasignación de recursos entre escuelas, la modificación de los programas de estudios, la revisión de los programas de deportes interescolares, nuevos sistemas de monitoreo del rendimiento escolar, y mucho más.” (LINARES, 2008, p. 510-511).

23 Dentre os diversos posicionamentos que emergiram, destaca-se o que Bickel (1986) chamou de *countermajoritarian difficulty*, questionando a legitimidade de um órgão, não eleito pelo povo, afastar a aplicação de leis editadas por representantes da maioria sob o argumento de ser intérprete último da Constituição.

adversários na disputa pela “palavra final”, mas sim como pares que discutem as melhores possibilidades para garantia e implementação de direitos.

Nesse sentido Mendes (2008, p. 15), destaca que:

Basicamente, essas teorias defendem que não deve haver competição ou conflito pela última palavra, mas um diálogo permanente e cooperativo entre instituições que, por meio de suas singulares expertises e contextos decisórios, são parceiros na busca do melhor significado constitucional. Assim, não haveria prioridade, hierarquia ou verticalidade entre instituições lutando pelo monopólio decisório sobre direitos fundamentais. Haveria, ao contrário, uma cadeia de contribuições horizontais que ajudariam a refinar, com a passagem do tempo, boas respostas para questões coletivas.

Dentro dessa perspectiva, é possível vislumbrar a existência de diversas teorias, as quais foram sistematizadas por Christine Bateup (2006), que as divide em dois grupos. O primeiro, composto pelas chamadas “teorias do método judicial”, trazem como ponto fulcral o uso de técnicas pelo Judiciário que estimulem o debate acerca dos preceitos constitucionais, de modo que as Cortes tenham uma atuação mais prescritiva, a fim de fomentar comportamentos do legislador.²⁴ O segundo grupo é integrado pelas “teorias das estruturas do diálogo”, cuja análise mais aprofundada permite perceber uma preocupação maior no que tange à forma pela qual as estruturas de poder se relacionam.²⁵

A interlocução com as referidas teorias é de grande relevância para refletirmos sobre situações que envolvam o desrespeito à preceitos fundamentais perpetrado pelo Estado e seus agentes, sendo imprescindível que as Cortes – notadamente a Corte Suprema – adotem uma postura de “ativismo judicial estrutural” (CAMPOS, 2014), não para impor aos demais poderes a aplicação de medidas, mas sim para convidá-los ao debate e despertar o interesse pela promoção de políticas públicas aptas a solucionar – ou ao menos, a diminuir – as falhas estruturais.

Assim, a Corte, ao reconhecer o problema e a omissão estatal pode fixar parâmetros, metas, prazos, mas deixando a cargo dos órgãos envolvidos a escolha pelas melhores técnicas, tendo em vista o fato de apresentarem – pelo menos em tese – maior expertise no assunto e condições de análise mais profunda acerca de suas possibilidades e limitações internas. Dessa forma, o que se pretende assegurar é a implementação no Brasil de um modelo cooperativo, que possa contar com o trabalho conjunto, pautado em uma perspectiva dialógica que conte, ainda, com o engajamento da sociedade civil, em especial para monitorar a implementação das políticas públicas, concretizando, então, verdadeiro Estado Democrático de Direito²⁶.

24 Estas podem se subdividir em: teorias centradas no processo (process-centered rules); teorias do minimalismo judicial (judicial minimalism) e teorias do aconselhamento judicial (judicial advice-giving).

25 Neste grupo estão elencadas: teorias da parceria (partnership theories), teorias da construção coordenada (coordinate construction theories), teorias do equilíbrio (equilibrium theories), teorias dos princípios jurídicos (theories of judicial principles). Sobre o assunto, cf: NERI; SCHUELER, 2016.

26 No Brasil, ainda não é possível falar em um modelo tipicamente dialógico, entretanto, há como descartar a existência de momentos de maior interação entre os poderes constituídos. A título de exemplo, vale mencionar a hipótese da progressão de regime nos crimes hediondos, em que o legislador ordinário, na redação original da Lei n. 8.072/1990, determinou o cumprimento da pena em regime integralmente fechado, sendo tal norma considerada inconstitucional pelo STF em 2006, no julgamento do Habeas Corpus n. 82.959/SP. No ano seguinte, em atenção ao referido posicionamento, o legislador ordinário editou a Lei n. 11.464/2007, prevendo a possibilidade de progressão de regime aos crimes hediondos, recebendo posterior chancela da Corte Suprema que, em 2009, editou a Súmula Vinculante n. 2626, demonstrando assim, um diálogo entre o Legislativo e o Judiciário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão das graves e massivas violações a que vem sendo submetida a população carcerária brasileira, asseverada na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 347, levantou o debate e diversas críticas em relação ao dispêndio de verba pública para a melhoria na qualidade de vida daqueles que se encontram sob a custódia do Estado por terem, supostamente, praticado algum delito. O assunto encontra inúmeros enfrentamentos posto que suscitado no âmago de uma sociedade alarmada pelos altos índices de violência, que clama por uma atuação estatal mais punitiva e rigorosa.

Ademais, críticas surgiram também no que tange à legitimidade da ingerência judicial na implementação de políticas públicas, questionando-se se o reconhecimento do estado de coisas inconstitucional poderia corroborar com uma postura ativista do Judiciário, reafirmando sua posição de supremacia.

A fim de refletir sobre tais questionamentos, o presente artigo tratou de analisar o referido instituto – estado de coisas inconstitucional – a partir de casos paradigmáticos extraídos da jurisprudência colombiana para permitir (I) uma melhor compreensão acerca de seus pressupostos, bem como (II) a percepção acerca das falhas e dos êxitos obtidos, demonstrando, assim, que não se trata de assunto esgotado, mas sim, de um instrumento em constante evolução e que deve ser adaptado à realidade de cada contexto fático.

Visando um maior aprimoramento da discussão, notadamente no que tange à forma como deve haver a recepção no Brasil, propôs a observância do estado de coisas inconstitucional à luz das teorias dialógicas, reforçando a necessidade de promover um modelo pautado na cooperação entre os atores políticos, as Cortes e a sociedade civil sempre que estivermos diante de litígios de natureza estrutural, que envolvam a violação massiva a direitos fundamentais.

Assim, a grave situação de profundo desrespeitos à dignidade humana que vem se perpetuando há tempos no sistema penitenciário brasileiro, demonstra a premente necessidade de maior engajamento por parte das autoridades envolvidas, por meio da implementação de medidas pensadas e concretizadas a partir de uma política colaborativa, que conte, sobretudo, com o engajamento de todos os membros da sociedade, de modo que se possa avançar rumo ao processo deliberativo democrático.

V. REFERÊNCIAS

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, ano 9, 2015. ISSN: 1983-7364. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/storage/download//anuario_2015-retificado.pdf>. Acesso em: 19 out. 2015.

ARIZA, José Libardo. The economic and social rights of prisoners and constitutional court intervention in the penitentiary system of Colômbia. In: MALDONADO, Daniel Bonilla. *Constitutionalism of the global south. The activist tribunals of India, South Africa and Colombia*. New York: Cambridge University Press, 2013, p. 129-159.

BALIARDO, Rafael. HAIDAR, Rodrigo. Ministros do STF criticam sistema prisional brasileiro. *Consultor Jurídico*. ISSN: 1809-2829. 14 nov. 2012. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2012-nov-14/ministros-supremo-criticam-sistema-prisional-brasileiro>>. Acesso em: 20 out. 2015.

BARROSO, Luís Roberto. Judicialização, ativismo judicial e legitimidade democrática. [*Syn*]/*Thesis*. Rio de Janeiro, vol.5, nº 1, 2012, p.23-32. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br>>. Acesso em: 05 jun. 2016.

BATEUP, Christine. *The Dialogic Promise: Assessing the Normative Potential of Theories of Constitutional Dialogue*. Brooklyn Law Review 71, 2006.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. Trad. José Cratella Júnior e Agnes Cretella. 2.ed. 2.tir. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999.

BERGALLO, Paola. *Justicia y experimentalismo: la función remedial del poder judicial en el litigio de derecho público en Argentina*. Ponencia presentada en el Seminario Latinoamericano de Derecho Constitucional – SELA, 2005. Disponível em:

<Http://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1044&context=yls_sela>. Acesso em: 21 out. 2015.

BICKEL, Alexander. *The least dangerous branch: the Supreme Court at the bar of politics*. 2. ed. New Heaven, CT: Yale University Press, 1986.

BRASIL. Ministério da Justiça. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*. INFOPEN, jun. 2014. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/infopen_dez14.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. Lei n. 8.072 de 25 de julho de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8072.htm>. Acesso em: 10 mar. 2016._____. Lei n. 11.464 de 28 de março de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Lei/L11464.htm>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. Comissão Parlamentar de Inquérito do Sistema Carcerário. *Relatório da CPI sistema carcerário*. Série ação parlamentar Brasília: Edições Câmara, 2009. Disponível em: <file:///D:/Dados%20do%20Sistema/Downloads/cpi_sistema_carcerario.pdf>. Acesso em: 20 out. 2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Súmula Vinculante n. 26*. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/menuSumario.asp?sumula=1271>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 347..* Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/portal/processo/verProcessoAndamento.asp>>. Acesso em: 20 out. 2015.

_____. Supremo Tribunal Federal. *Habeas Corpus n. 82.959/SP*. Relator Ministro Marco Aurélio. 23 de fevereiro de 2006. Disponível em: <<http://stf.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/761705/habeas-corpus-hc-82959-sp>>. Acesso em: 07 jul. 2016.

CAMPOS, Carlos Alexandre de Azevedo. *Dimensões do Ativismo Judicial do STF*. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. *Da Inconstitucionalidade por Omissão ao "Estado de Coisas Inconstitucional"*. 2015. Tese (Doutorado em Direito Público) - Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2015.

COLÔMBIA. *Sentencia SU-559*. 06 de novembro de 1997. Disponível em: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/SU559-97.htm>>. Acesso em: 19 out. 2015.

_____. *Sentencia T-153*. 28 abril de 1998. Disponível em: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1998/t-153-98.htm>>. Acesso em: 19 out. 2015.

_____. *Sentencia T – 025*. 22 de janeiro de 2004. Disponível em: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/t-025-04.htm>>. Acesso em: 19 out. 2015.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Medidas provisórias a respeito do Brasil*. Assunto do complexo penitenciário de Pedrinhas. 14 nov. 2014. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/pedrinhas_se_01_por.pdf>. Acesso em: 20 out. 2015.

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*. São Paulo: RT, 2002.

GARLAND, David. *A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Revan, 2008. GOMES, Marcos Alan de Melo; ALBUQUERQUE, Fernando da Silva. Mídia, medo e expansão punitiva. In: PINHO, Ana Cláudia Bastos de; DELUCHEY, Jean-François; GOMES, Marcus Alan de Melo (coords). *Tensões contemporâneas da repressão criminal*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

HERNÁNDEZ, Clara Inés Vargas. La Garantía de la dimensión objetiva de los derechos fundamentales y labor del juez constitucional colombiano em sede de acción de tutela: el llamado "estado de cosas inconstitucional". *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*. Ano 1, No 1, Universidad de Talca, Chile, 2003. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/820/82010111.pdf>>. Acesso em: 01 jul. 2016.

HOGG, Peter; BUSHELL, Allison. *The Charter dialogue between Courts and Legislatures: or perhaps the Charter of Rights isn't such a bad thing after all*. *Osgoode Law Review*, Vol. 35, 1, 1997.

HURAUTO, Ramírez; MAY LING, Beatriz. *El "estado de cosas inconstitucional" y sus posibilidades como herramienta para el litigio estratégico de derecho público*. Una mirada a la jurisprudencia colombiana y peruana, 2013. Disponível em:

<http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/bitstream/handle/123456789/4952/RAMI REZ_HUAROTO_BEATRIZ_DERECHO_PUBLICO.pdf?sequence=1>. Acesso em: 20 out. 2015.

INFORMATIVO REDE JUSTIÇA CRIMINAL. *Os números da justiça criminal no Brasil*. n. 08, jan. 2016. Disponível em: <<http://redejusticacriminal.org/2016/03/09/quais-sao-os-numeros-da-justica-criminal-no-brasil/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *A aplicação de penas e medidas alternativas*. Relatório de pesquisa. Rio de Janeiro: 2015. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/relatoriopesquisa/150325_relatorio_aplicacao_penas.pdf>. Acesso em 10 out. 2015.

KANT DE LIMA, Roberto; LUPETTI BAPTISTA, Bárbara Gomes. *O desafio de realizar pesquisa empírica no Direito: uma contribuição antropológica*. Apresentado no 7º encontro da ABCP – Associação Brasileira de Ciência Política. 04 a 07 de agosto de 2010. Recife/Pernambuco.

LINARES, Sebastián. El diálogo democrático entre las cortes y las instituciones representativas. *Revista Mexicana de Sociología*. v. 70, n. 3. jul./set. 2008. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/321/32112522003.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2015.

MAIA, Franklin D. Santos. *O direito de voto do preso no Brasil como forma de ressocialização*. Pará de Minas, MG: VirtualBooks Editora, 2014.

MENDES, Conrado H. *Direitos fundamentais, separação de poderes e deliberação*. 2008. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

MENDES, Gilmar Ferreira. Segurança pública e justiça criminal. *Consultor Jurídico*. ISSN: 1809-2829. 4 abr. 2015. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2015-abr-04/observatorio-constitucional-seguranca-publica-justica-criminal>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

NATALINO, Marco Antônio Carvalho. *O discurso do telejornalismo de referência: criminalidade violenta e controle punitivo*. São Paulo: IBCCrim, 2007.

NERI, Bianca Garcia; SCHUELER, Luciana Benevides de. As Teorias do Constitucionalismo Popular e dos Diálogos Institucionais na Construção de um Desenho Constitucional Democrático. In: BOLONHA, Carlos; BONIZZATO, Luigi; MAIA, Fabiana (org.) *Teoria Institucional e Constitucionalismo Contemporâneo*. Curitiba: Juruá Editora, 2016, v.1. p.720.

PASTANA, Débora Regina. *Cultura do medo: reflexões sobre violência criminal, controle social e cidadania no Brasil*. São Paulo: Método, 2003.

SABADELL, Ana Lucia. *Manual de Sociologia Jurídica*. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na constituição federal de 1988*. 5. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SARMENTO, Daniel; SOUZA NETO, Cláudio P. de. *Direito constitucional: teoria, história e métodos de trabalho*. 2. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2014.

SERRA, Carlos Henrique Aguiar. Cultura punitiva e sociedade escópica: algumas considerações. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, jul. 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308138342_ARQUIVO_Culturapunitivaesociedadeescopicaanpuh2011.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2016.

SUNSTEIN, Cass. VERMEULE, Adrian. Interpretation and Institutions. *Chicago Public Law and Legal Theory Working Paper Series*, n. 28, 2002.

UPRIMNY, Rodrigo; GARCIA-VILLEGAS, Maurício. Tribunal constitucional e emancipação na Colômbia. In: SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a Democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

**BIOGRAFIA E ROMANCE HISTÓRICO NO BRASIL
DA PRIMEIRA REPÚBLICA:
PAULO SETÚBAL E SUA MARQUESA DE SANTOS**

ANGELA, CASTRO GOMES

BIOGRAFIA E ROMANCE HISTÓRICO NO BRASIL DA PRIMEIRA REPÚBLICA: PAULO SETÚBAL E SUA MARQUESA DE SANTOS

I. PAULO SETÚBAL E O ROMANCE HISTÓRICO

Este texto deseja sustentar que, durante a primeira metade do século XX, ao lado do esforço para a construção de uma narrativa “científica e moderna” da História do Brasil, e da delimitação do que era “ser historiador” - o que se fazia, basicamente, nos Institutos Históricos -, também se construiu uma narrativa que chamarei de história ensinável para um grande público. Por meio dela se estabeleceu uma seleção de conteúdos e estratégias de forma, visando a “educação histórica” de uma população de crianças, jovens e adultos, dentro da escola e para além de seus muros. Tal processo mobilizou muitos intelectuais – historiadores, literatos, editores, artistas plásticos etc –, conformando uma espécie de matriz narrativa, que passou a integrar a cultura política e a cultura histórica republicana do país.¹ Essa narrativa da História do Brasil realizou uma releitura do passado colonial e imperial brasileiro, negociando com a tradição monarquista de escrita da história que vinha da segunda metade do século XIX, de maneira a construir um passado histórico comum, que dialogasse com o regime republicano consolidado a partir do início do século XX. Essa escrita da História do Brasil, que foi se conformando ao longo das décadas da Primeira República, serviu-se das mídias mais modernas da época, tecendo um enredo em que eventos e vultos do passado colonial, imperial e republicano podiam conviver e que não mais cabiam em dicotomias como a que opõe monarquia e república.

Para adentrar a esse processo de construção de uma escrita de história ensinável para um grande público, algumas hipóteses precisam ser destacadas desde o início. Em primeiro lugar, a de que a escrita da História do Brasil ganhou, sobretudo no período posterior à primeira Guerra Mundial, uma forma narrativa de teor cívico-patriótico, que teve bastante sucesso, mas tem sido ainda pouco estudada. Em segundo lugar, a de que essa narrativa se fazia por meio de uma escrita da história que teve vários tipos de autores (em geral não historiadores de ofício), mídias (livros, periódicos etc) e públicos, sendo esse último aspecto absolutamente determinante para suas características de forma e conteúdo. Ou seja, essa escrita da história não se voltava para um público de pares, de “iniciados”, que então se organizava em sociedades – como o IHGB e os institutos históricos de diversos estados da federação –, para exercer o controle do discurso erudito da disciplina. Ela desejava alcançar um amplo público de leitores, fossem crianças, jovens e adultos, que podia estar dentro ou fora da escola, razão pela qual a categoria história ensinável e não história escolar é considerada mais adequada.

Em terceiro lugar, a de que esse público “não especializado”, que, ao mesmo tempo, era criado e alcançado por essa escrita da história, precisava de autores que se especializassem no que hoje chamamos de escrita de divulgação, e que se utilizava de gêneros literários (como contos, crônicas, biografias e romances históricos) e também da dramaturgia e do rádio. Por fim, a de que essa narrativa da História do Brasil, conformando uma cultura histórica republicana, articulou-se com outras estratégias de legitimação do regime, amplamente utilizadas durante toda a primeira metade do século XX, como as comemorações de datas

¹ Esses dois conceitos são tratados em GOMES, Angela de Castro. “História, historiografia e cultura política no Brasil: algumas reflexões” em SOIHET, Rachel, BICALHO, Maria Fernanda B. e GOUVÊA, Maria de Fátima S. (orgs.) Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história, Rio de Janeiro, Ed. Mauad, 2005, p. 21-44. O conceito de intelectual tem como grande referência os trabalhos de Jean François Sirinelli.

históricas, a inauguração de bustos e estátuas, os funerais de “vultos da pátria”, entre outros, todos encenados como rituais cívicos.

Por isso, este texto, fazendo um estudo de caso, dedica-se à análise de um exemplo paradigmático desse tipo de narrativa de história ensinável para grande público, que combinou dois gêneros de fronteira entre a literatura e a história: a biografia e o romance. Trata-se do romance histórico que reconstituiu a trajetória de vida de famosa personagem do Brasil imperial, Domitila Castro, conhecida como a marquesa de Santos e que mobiliza ingredientes clássicos do romance moderno, como uma história de amor, intrigas palacianas e grande evento histórico. O livro, intitulado *A Marquesa de Santos*, foi escrito pelo paulista Paulo Setúbal e publicado pela Companhia Editora Monteiro Lobato, de São Paulo, em 1925, ainda se beneficiando dos desdobramentos do contexto das festas do Centenário de 1922.

O autor, nascido em 1893, em Tatuí, interior de São Paulo, ficou órfão de pai aos quatro anos, sendo criado pela mãe, com oito irmãos. Mas conseguiu estudar Direito na Faculdade do largo de São Francisco e advogar, além de ter igualmente uma carreira como jornalista, ligando-se ao *Estado de São Paulo*. Muitos de seus trabalhos foram publicados primeiro em periódicos para depois assumir o formato de livro. Conhecido como boêmio e causer, interrompe esse tipo de vida em 1922, quando se casa com a filha de rica e importante família paulista. Nesse momento, já havia publicado seu livro de estreia, ensaiando, ao lado da vida literária, também uma vida política. O livro, *Alma Cabocla*, teve sucesso imediato, vendendo meio milhão de exemplares, mesmo sem “sensibilizar os mais exigentes críticos da arte poética.”²

Quando estreou no gênero do romance histórico com *A Marquesa de Santos*, sua recepção foi ainda melhor, embora também houvesse historiadores que lhe fizessem restrições. Tal recepção foi mantida em tudo que publicou, sempre pela Companhia Editora Nacional (CEN. Segundo balanço feito no início dos anos 1980, seus livros continuaram a vender muito após sua morte, em 1937, de tuberculose, sendo um indicador sua entrada na ABL em 1935. Uma circulação que deve muito a um cuidadoso trabalho de guarda de memória. Em 1943, em Tatuí, organizou-se “A Semana Paulo Setúbal, concedendo prêmios de poesia e prosa a quem sobre ele escrevesse. Em 1944, os direitos de sua obra passaram à Editora Saraiva. Nos anos 1960, em Tatuí, inaugurou-se a Casa Paulo Setúbal, que se transformou em Museu Paulo Setúbal, em 1968, tornando-se, com “sua semana”, o principal lugar de memória do autor. Por fim, nos anos 1980, um acordo entre seu filho, Olavo Setúbal, empresário e político paulista, e a Editora Nacional, permitiu uma nova reedição de seus livros. A família e a cidade, como se vê, formaram uma bela dupla. Olavo deu a seu filho o nome de Paulo Setúbal Neto e, quando prefeito de São Paulo nos anos 1970, também deu seu nome a uma biblioteca no bairro de Vila Formosa.

O livro *A Marquesa de Santos*, como assinalado, foi produzido no contexto das comemorações do Centenário da Independência do Brasil em 1922, sendo grande sucesso de público. O objetivo do texto é analisar as características e o enredo dessa narrativa, que tem o Primeiro Reinado como cenário, a trajetória de uma mulher como guia e um par romântico no centro de uma história da História do Brasil.

II. A MARQUESA DE SANTOS NAS PÁGINAS DE PAULO SETUBAL

O livro *A Marquesa de Santos* foi publicado em 1925, com o selo da Companhia Editora Monteiro Lobato, mas quando ela já se transformava na Companhia Editora

² PINTO, José Nêumanne. “Paulo Setúbal: a volta do mais popular autor brasileiro das décadas de 20 e 30”, *Jornal de Brasil*, 23 de julho de 1983, Arquivo Paulo Setúbal, CAD 31, Notícias e Críticas, 1983, p. 458, ABL. As demais referências são deste artigo.

Nacional (CEN). Nessa nova editora, que não possuía gráfica, Lobato e seu sócio, Octalles Marcondes Ferreira, desenvolveram grandes projetos, visando a ampliação de seu público leitor investindo em iniciativas com objetivos de cultivar “a seara da Pátria”. Segundo Manoel Vitor, “Octalles precisava de um historiador poderoso, incisivo, novo, audaz e real. A seara da Pátria era um tema inesgotável e ainda pouco explorado. Desejava lançar mais livros que falassem do Brasil, não mais de forma didática, mas ao estilo de crônica ou do romance”.³ Setubal que, segundo comentaristas de sua obra, já tinha gosto pela História do Brasil, aceitou a proposta e, se tornou esse novo e aplaudido romancista historiador.

A menção ao episódio de que Setubal escreveu a *Marquesa* por encomenda de Octalles, que sabia precisamente que tipo de texto e de público queria alcançar, visa demonstrar como, nessas décadas do século XX, a questão nacional, a questão educacional e a escrita da história ensinável para um grande público se imbricavam claramente, desenhando projetos editoriais, literários e pedagógicos, que tinham na divulgação da História do Brasil um ponto nodal. Paulo Setubal, por conseguinte, integra um conjunto maior e pouco conhecido de autores que se dedicou à escrita da história em livros e periódicos, em diversos estados do país, voltando-se para um público leitor de adultos ou crianças e apostando nos gêneros de ficção. O que singulariza Setubal, sem dúvida, foi o enorme sucesso de público e de crítica que alcançou, tanto que, quando chegou à ABL em 1935, foi recebido como um dos primeiros autores de *best-sellers* do país. Os livros de Paulo Setubal tiveram muitas edições e traduções. O exemplar com que trabalho foi publicado em 1949, pela editora Saraiva, detentora dos direitos de sua obra completa, de 13 volumes, desde 1944. Trata-se da 9ª edição, “reprodução fiel da 8ª edição, que foi inteiramente refundida e revista pelo autor”.⁴ Uma observação que aponta para o fato de o autor ter feito ajustes na primeira edição, muito certamente devido aos comentários críticos que recebeu.

O livro tem índice ao final do volume (de 237 páginas) e 30 capítulos e vai acompanhar a história de vida de Domitila desde seu casamento em 1813, concentrando-se em seu romance com D. Pedro I, até a separação definitiva do casal romântico, em função do casamento do imperador com sua segunda esposa, D. Amélia. O primeiro capítulo – “Um acontecimento alvoroçante” – funciona como uma abertura, na qual são apresentadas várias das personagens do livro, com as características que carregarão daí para frente. O tal acontecimento é o casamento de Domitila, a pequena e linda Titília, filha caçula do coronel João de Castro Canto Melo e de D. Escolástica, com o Alferes Felício, ocorrido em 1813.

Tudo gira em torno dos cuidados de preparação de uma casa de família do século XIX para uma festa de casamento. O leitor fica sabendo que a beleza de Titília era tanta, que causava disputas entre os rapazes de São Paulo, sendo o casamento, aconselhado pelo padre e considerado uma feliz realização para a família. Titília é uma menina, “um botão de flor não desabrochado, que se encaminha radiosa para o altar”. Na festa está presente outra personagem central da trama: Francisco Gomes da Silva, o Chalaça, descrito como uma estranha pessoa, um grande boêmio, cantador de modinhas e lundus. Quer dizer, naquele dia 13 de janeiro tudo era alegria, como costumam ser as cenas iniciais de filmes e de peças de teatro. O dia de sol que não prenuncia a tempestade. Mas nesse caso, o autor se encarregou de anunciar algumas nuvens no horizonte. Termina o capítulo assim: “Ninguém poderia (...) supor, nem imaginar de leve, que a pequena Titília de Castro, (...) fosse em breve, entre as adulações e lisonjas de toda uma Corte, a imensa, a tresloucada paixão de Pedro I: fosse essa adorável Marquesa de Santos, de tão reboante fama, a única mulher, na História das

³ VITOR, Manoel. *Ficção e realidade na obra de ficção de Paulo Setubal*, Secretaria de Cultura e Tecnologia do estado de São Paulo, 1976, p.12.

⁴ SETUBAL, Paulo. *A Marquesa de Santos*, São Paulo, Saraiva, 1949, folha de rosto. A partir daqui, indicarei apenas as páginas do romance em minhas citações.

Américas, que encheu um Império com o ruído de seu nome e o escândalo de seu amor” (p.12)

A Marquesa de Setubal está apresentada ao leitor em seu presente e futuro; em sua beleza causadora de paixões desenfreadas. Ela é adorável e tentadora mulher, que se tornaria amante do Imperador. Este entra no livro em grande estilo, a partir do segundo capítulo, “7 de setembro”, quando fica definido seu lugar de honra na História do Brasil. D. Pedro é o grande personagem do romance e dos eventos que vão ser contados. Eles se desenrolam entre o ano de 1822 – do episódio do Grito do Ipiranga, quando conhece Domitila –, até o ano de 1829, quando se separa definitivamente dela para se casar com Amélia, a segunda Imperatriz do Brasil. A cronologia segue a história do par romântico, mas os episódios desse turbulento envolvimento amoroso se entrelaçam com diversos dos principais acontecimentos da história política do primeiro Reinado, que vai sendo desfiada para o leitor, inclusive com a ajuda de notas de rodapé, que citam autores e livros de referência. A Marquesa, o Chalaça e José Bonifácio dominam o romance, ao lado de D. Pedro, sendo secundados pela Imperatriz Leopoldina, por nobres da Corte e outros favoritos do Imperador. Praticamente toda a trama se passa nos palácios da Quinta da Boa Vista ou da Marquesa de Santos, cuja decoração foi feita pelo famoso artista Chico Amaral ou Francisco Pedro Amaral, como informado. Este, conforme Gonzaga Duque-Estrada, em nota de rodapé, fora discípulo de Debret e também se encarregara de ornar o Paço da Cidade e a Quinta da Boa Vista. No romance, o próprio artista garante à Marquesa que seu palacete é o mais bonito da Corte, e que sua inauguração é esperada por toda a cidade. As menções a escravos ou a escravidão praticamente não existem, sendo muito poucas as referências a ambientes como ruas etc.

O capítulo que efetivamente inaugura o romance é o “7 de setembro”, pois, nele, através da conversa do pai de Domitila com o padre, o leitor fica sabendo, não só dos acontecimentos da vida privada da família – o desastre que fora o casamento, que terminou com o marido dando facadas na mulher; como dos momentos agitados porque passava o Brasil, à beira da separação de Portugal. Para temor dos amigos lusitanos, na conversa, comenta-se a ação da Maçonaria de Gonçalves Ledo, os clubes que fazem planos para independência nos ouvidos do Imperador e, sobretudo, o dia do “Fico”.

Ainda Vosmecê acha que isso tudo são moinhos de vento? Pois olhe, senhor Coronel, confesso-lhe uma coisa: para mim, naquele dia em que o Clemente Pereira (...) debruçou-se duma das sacadas do Paço e gritou à multidão (...): ‘O Príncipe manda dizer que fica,’ nesse dia – escute bem – nesse dia o Brasil separou-se de Portugal. (p.15)

O capítulo é uma sucessão de flashes políticos, destacando-se a bernarda paulista de Francisco Inácio, que afastou o irmão de José Bonifácio do poder. Mas todo o clima do capítulo conduz ao desenlace do Grito do Ipiranga, cuja notícia é comunicada ao pai pela própria Domitila, testemunha ocular do acontecimento histórico. A essa altura, um convite do Príncipe para que ela comparecesse ao Teatro São João, onde se comemoraria o feliz evento daquele dia, selaria a sorte do par amoroso, sob as suspeitas e desaprovação do padre. Segundo ele, todo mundo sabe que D. Pedro é atrevidão, é mulherengo, é um patifão, que não respeita sequer as famílias; e Domitila é separada do marido e bonita. Já nesse momento, ela declara sua posição ante os “fatos”: não sabe se o Príncipe é atrevido, mas como “brasileira”, já o tem no coração. Quer dizer, ela ama o Brasil e está disposta a fazer o mesmo com o Príncipe. No capítulo seguinte, dito e feito.

A partir daí o romance se move em torno de intrigas palacianas que opõem as personagens entre si, e destaca alguns acontecimentos políticos da época de forma dramática. Uma das intrigas mais importantes envolve o poder de José Bonifácio de Andrada e seus

irmãos, apresentados como muito poderosos, amigos da Imperatriz e críticos de Domitila, então uma aliada do Chalaça. A vitória desse grupo ardiloso é cheia de idas e vindas e ressalta dois eventos principais: o pedido de demissão de José Bonifácio da função de ministro e, principalmente, o confronto entre D. Pedro e a Constituinte, “dominada pelos Andradas”, que acaba sendo dissolvida pela força e autoritarismo do Imperador, que manda para o exílio seu ex-ministro. A ascensão da Marquesa na Corte que a despreza, ao menos inicialmente, após o afastamento de José Bonifácio segue sem maiores obstáculos. Ao lado de menções à Confederação do Equador, ao reconhecimento da Independência do Brasil por Portugal e à guerra na Cisplatina, o romance vai mostrando a formação de uma nova família, com o nascimento da filha de Domitila e o reconhecimento da paternidade pelo Imperador.

A Imperatriz ganha pouco espaço no livro, sendo descrita como simples e amável pelo autor. Uma figura absolutamente respeitável, que no capítulo “Uma cena no Paço”, tem forte protagonismo, ao acusar o Imperador de total falta de respeito e de enfrentá-lo, comunicando que mandara despachar suas malas para a casa da Marquesa. D. Pedro, sempre personagem ambígua, oscila do ímpeto de erguer a mão para alvejá-la para um arrependido pedido de desculpas, ajoelhado a seus pés, ante o choro convulsivo de Leopoldina. A narrativa tem muitas cenas com esse teor dramático, umas mais longas, outras bem rápidas. São páginas que constroem, sucessivamente, historietas e episódios com fortes indicações sobre o caráter das personagens, resumindo, para o leitor, aquilo que deve ser retido como traço principal de seus sentimentos e movimentos.

Leopoldina talvez esteja mais presente no romance após a dolorosa morte, em 1826. O beija-mão da Imperatriz morta é descrito minuciosamente, e sua recordação passa a atormentar D. Pedro. Porém se ela é apenas uma coadjuvante nessa trama, seria a personagem principal de uma peça teatral, escrita por Setubal em 1926, e encenada no Teatro Municipal de São Paulo. Patrocinada pela Liga das Senhoras Católicas e tendo como atores e atrizes membros da elite paulista, a peça também foi um sucesso, obviamente entre essa mesma elite. Nela, Leopoldina é a mãe da Pátria brasileira, a gente importante no processo de independência, não sendo incomodada, nem por Domitila, nem mesmo por D. Pedro, que só aparece no final da última cena.⁵

O Chalaça, muito mais que outros favoritos do Imperador, é a encarnação do que de pior os palácios e a política pode ter. Ele é o interesse pessoal, a bajulação, a intriga e a traição completa, já que, num dos momentos mais terríveis do livro, chega a assediar a Marquesa, a mulher que seu protetor ama. Esta o repele, indicando que, além de amar o Brasil, também ama o então pai de suas duas filhas, sentindo-se surpresa com a ousadia de quem considerava amigo. A Marquesa de Setubal é uma mulher mundana, que soube ganhar espaço na Corte a partir do coração do Imperador, mas que tem sua dignidade. Ela, com sua beleza, é a melhor oportunidade para o autor falar de moda, algo que preenche páginas do romance. Como os homens se vestiam e, principalmente, como as mulheres o faziam e se adornavam. São inúmeras as descrições dos trajes dessa personagem, sempre elegantíssima e deslizando num farfalhar de sedas, com toques de languidez. As leitoras deviam gostar muito dos detalhes que pintavam Domitila ante seus olhos.

Os requintes que pôs a perturbante senhora em se alindar para tão suspirado triunfo! As águas de cheiro! Os pós de França! As luvas de doze botões! O leque de marfim e ouro! Madame de Saissait, a modista francesa da rua do Ouvidor, preparou-lhe um vestido ousadamente bizarro, à Zamperini, moderníssimo, cor de cenoura, de corpete muito teso, com imensa e donairoza sobre-saia, caindo em ondas largas, bordadas a fio de prata... (...).

⁵ DONATO, Gerson. *Pompa e circunstância: memória e história na São Paulo de 1926*, tese de Doutorado, São Paulo, PUC, 2013.

Estava magnífica! Olhos úmidos e negros, boca sangrenta, talhe ondeante, todo pluma, aqueles 24 anos, quentes e sazoados, irradiavam frescura e trescalavam juventude. (p. 77)

Também os ambientes, como a Capela Imperial, a “mais bela coisa do Rio de Janeiro nos começos do século XIX” e várias cerimônias recebem cuidadosa atenção de Setubal, que escreve como cronista e/ou etnógrafo dedicado. O trágico do romance começa a se desenhar com as tratativas para um novo casamento para o Imperador viúvo. D. Pedro sofre sucessivas recusas das cortes europeias que são acompanhadas pelo leitor, através da correspondência do Marques de Barbacena. Assim, para a construção desse episódio, várias cartas são transcritas e suas referências anotadas em rodapé. No vai e vem de notícias, a Marquesa vai e vem: Rio, São Paulo, Rio, São Paulo. Da primeira vez, deixa o Rio para não ser presa pelo atentado à vida da própria irmã e rival, pois, também envolvida amorosamente com o Imperador. Ciúmes, crime e castigo. Tudo absolutamente adequado a um folhetim.

O mais incrível é que ela volta e para se sentar ao lado de D. Pedro, em outro beija-mão muito bem descrito, que selava seu próximo casamento, ante uma Corte estupefata. Ao menos, tudo indicava tal desfecho. Qual o quê. Justo nesse ápice de glória chega a notícia do noivado com d. Amélia. Pior: chega o retrato de D. Amélia, moça de 17 anos e bonita. O Imperador, como o padre dissera no primeiro capítulo, era mulherengo e patifão. Fez a Independência e lutou pelo reconhecimento do Brasil nação. Pagou por ele, como o leitor fica sabendo. Era o Imperador do Brasil e tinha tudo para se casar com a jovem e bela princesa. Dessa feita, a Marquesa partiu para não mais voltar: “ia, com olhos molhados, a caminho de sua terra natal, cumprir, mais uma vez ainda, sobre o coração do maior político da Província, o seu estranho destino de mulher enfeitiçadora...” (p.237). Setubal, inegavelmente, sabia terminar um romance histórico rocambolesco com reticências e não com ponto final. A história da Marquesa, para a curiosidade do leitor e, principalmente, da leitora, não havia acabado de vez.

III. A RECEPÇÃO DA MARQUESA DE SANTOS DE SETUBAL

Como essa marquesa foi recebida pelo público? Já se disse que o livro foi um grande sucesso. Vendeu como pão quente para os padrões da época, repetindo o êxito de *Alma Cabocla*. Para uma aproximação de sua recepção, ainda que com dificuldades, trabalharei com um conjunto de notícias de jornal que se dedicou a comentar o romance de Setubal quando e após o seu lançamento. São matérias de colunas de crítica literária, orientadas, como não podia deixar de ser, pelas concepções de literatura e de história vigentes entre os anos 1920/40.

O texto está sendo considerados como de ficção histórica, até porque o argumento defendido é o de que são exatamente suas características ficcionais, que permitem o acesso e o sucesso junto a um grande público. Ou seja, que torna o texto uma contribuição tão importante, quando tratamos de processos de enquadramento de memórias históricas nacionais. Justamente por tal razão, considero Paulo Setubal um autor paradigmático como intelectual mediador. Do mesmo modo como estou considerando a crítica literária, como prática de mediação cultural e os seus praticantes, igualmente intelectuais mediadores. Isso porque, de um lado, comentam e criticam produtos culturais para um amplo público, segundo seu ponto de vista; e de outro, expõem para os autores e empresários culturais, como esse público recebeu esses mesmos produtos.

A recepção de um livro precisa ser acompanhada de forma cuidadosa, entre outros fatores por sua possibilidade de duração no tempo. *A Marquesa de Santos* foi o primeiro romance histórico do autor, como se viu, feito a pedidos do editor. O sucesso imediato de vendagem que alcançou, certamente foi determinante para que o restante do trabalho de

Setubal se desenvolvesse dentro de gêneros históricos, como crônicas e ensaios. Assim, desde 1925, ele passou a escrever livros desse tipo, o que fez até a morte, em 1937, pouco tempo depois de ser eleito e tomar posse na Academia Brasileira de Letras. A única exceção em sua obra é a autobiografia, *Confiteor*, uma publicação póstuma.

A fortuna editorial de sua obra, entretanto, só pode ser bem entendida se a aliarmos o cuidadoso trabalho de guarda de memória efetuado por sua família e por grupos políticos e intelectuais organizados em sua cidade natal. Em 1943, em Tatuí, organizou-se pela primeira vez “A Semana Paulo Setubal”, que comemorava o autor com festas, concedendo prêmios de poesia e prosa a quem sobre ele escrevesse. Nos anos 1960, inaugurou-se a Casa Paulo Setubal, que se transformou em Museu Paulo Setubal, em 1968, tornando-se, juntamente com “sua semana”, o principal lugar de memória do autor. Quanto às reedições, em 1944, os direitos de sua obra passaram à Editora Saraiva, que publicou uma coleção de treze volumes e, nos anos 1980, um acordo entre seu filho, Olavo Setubal, empresário e político paulista, e a Editora Nacional permitiu uma nova reedição da obra completa.

Algumas notícias de jornal permitem que se acompanhe o que suas vendagens significaram entre 1920 e 1950, embora, como fica claro, o autor ainda interessasse nos anos 1980. Na revista *Fon Fon* de 15 de julho de 1933, uma nota anuncia “uma coisa inédita” em termos literários: a 8ª edição de *A Marquesa de Santos*, o melhor romance de Setubal, devidamente refundido, mas conservando o mesmo sabor. Já a *Revista da Semana*, em 1954, traz duas notícias interessantes. Uma delas faz um balanço das vendas de Setubal, “o primeiro escritor brasileiro a lançar-se com êxito ao romance histórico”, informando que até 1950 suas tiragens chegavam a 418.000 exemplares, sendo que desses, 70.000 eram de seu primeiro romance. Além disso, dois de seus livros – *A Marquesa de Santos* e o *Príncipe de Nassau* – tiveram tradução para diversos idiomas, sendo que o primeiro existiria em francês, alemão, inglês, russo, árabe, espanhol e holandês.⁶ Em outra matéria, a mesma revista anuncia o livro de Júlio Oliveira Rosa, *Paulo Setubal*, uma biografia escrita para a Coleção Grandes Vultos das Letras da Editora Melhoramentos, destinada a “facultar à juventude estudante do Brasil o conhecimento dos nomes mais significativos nas letras nacionais”.⁷

No que diz respeito às críticas literárias à composição de seus romances, inclusive à Marquesa, há elogios à forma como pinta os grandes vultos e constrói intrigas, através do estudo minucioso de “crônicas e anedotas históricas”, inspirado por um patriotismo que não é doutrinário, nem político. Para Arthur Motta, Setubal é, de fato, um cronista moderno e elegante. Ele sabe desentranhar da história episódios interessantes e com a qualidade de escrever com simplicidade de estilo, o que conquista a simpatia de leitores de todo o Brasil.

Serve-se de crônicas antigas e memórias, das obras de Mello Moraes, Gonçalves dos Santos, Vaconcellos Drumond, frei Calado e tantos outros. Rebusca as coleções da *Revista do Instituto Histórico*, os *Anais da Biblioteca Nacional* e de várias publicações congêneres. Lê correspondências e toda a sorte de depoimentos contemporâneos aos fatos narrados, para condimentar os seus ensaios históricos e os seus romances.⁸

Ou seja, para diversos de seus comentaristas o autor conseguia explorar bem o gênero de crônicas de costumes históricos, levando em consideração a bibliografia existente, que ele consultaria e até nomearia em seus livros. Em *A Marquesa de Santos*, por exemplo, em 44 páginas há notas de rodapé, citando autores, documentos e jornais. No primeiro caso, estão

6 SCHNEIDER, Otto. “Literatura: A segunda geração romântica” em *Revista da Semana*, 1954 (s/dia e mês).

7 *Revista da Semana*, n. 35, 28 de agosto de 1954.

8 MOTTA, Arthur, “Semana Literária”, recorte de jornal sem nome e data, Arquivo Paulo Setubal, ABL.

autores como, Rocha Pombo, Armitage e, repetidas vezes, Mello Moraes e Vaconcellos Drumond, entre vários outros. Um procedimento que, como Setubal mesmo menciona em livro posterior, fora criticado por Agripino Grieco, que considerara inadequado “mostrar os andaimes do edifício” de uma obra literária. Provavelmente, pode-se aventar, porque o edifício era o de um romance e não o de uma monografia de história, sendo esse procedimento adequado a textos de não ficção.⁹

Mesmo assim, Setubal não deixou de usar notas de rodapé ou de incorporar no próprio texto a menção ao autor ou ao documento em que estava se baseando para escrever. Insistia em dizer que não inventava “a substância” de nenhuma história, e que as encontrava em “fontes fidedignas”, embora admitisse que tivesse que inventar e imaginar certas passagens, como romancista. Contudo, se alcançou tanto sucesso ou talvez por isso, além de elogiado, foi também muito criticado e questionado. Para Humberto de Campos, um dos mais reconhecidos literatos dos anos 20, cujo modelo é Walter Scott, Setubal não tinha o cuidado necessário à “reconstituição física e moral de personagens históricos”, nem a segurança na descrição de costumes, que só pode nascer de um conjunto de conhecimentos profundos de história, “que a imaginação não pode suprir”. Para ele, os romances de Setubal reclamariam, em diversas passagens, falta de “precisão, verdade, exatidão”. Por isso, seus “leitores mais inteligentes” percebiam suas inúmeras “falhas”, que tiravam de seu trabalho “as honras do romance histórico” e evidenciavam a “precipitação” com que entregava os originais ao editor.¹⁰

É valioso verificar, portanto, que – no contexto em que Setubal está publicando seus livros nos anos 1920/30 –, o debate sobre a fidedignidade e verdade do que é escrito sobre a História do Brasil, abarca não apenas a fronteira entre ficção e não ficção histórica, como igualmente o que “tolerável” como invenção/imaginação em livros que se identificam como romances históricos. Esse é o ponto central da crítica de Humberto de Campos a Paulo Setubal, pois este não alcançaria as qualidades necessárias para escrever um “verdadeiro” romance histórico, o que ele demonstra apontando inúmeros “erros” cometidos pelo autor. Esse tipo de crítica, mostra bem como o próprio gênero romanesco tem, como aspecto marcante, uma abertura a outras modalidades literárias e até extraliterárias, como é o caso da história e também do memorialismo e da biografia.

Essa plasticidade do romance, contudo, deve ser entendida como uma de suas características e não como uma distorção do gênero. O romance histórico, por estar na fronteira entre história e literatura, permitia posições distintas sobre o peso dessas duas “matérias” em sua composição. Dito de outra forma, sobre o quanto a fronteira entre história e literatura seria mais nítida ou mais fluida, o que sofreria variações, dependendo do momento e das circunstâncias em que o debate se faz. Assim, em certos contextos, o romance histórico foi qualificado como “uma versão amena da história”, preenchendo algumas de suas lacunas, o que exigia estar atento aos procedimentos da disciplina. Mas em outros, foi entendido como pura ficção literária, que apenas se serviria de material histórico como um pano de fundo, podendo o romancista dar asas à sua imaginação. Nesses dois casos, é possível pensar que o objetivo é delimitar bem a fronteira entre história e literatura, acentuando-se a distinção entre elas. Porém, é possível situar essas duas possibilidades como pólos, em torno dos quais uma gama variada de relações entre história e literatura ocorreria e conviveria. Isto é, onde essa fronteira estaria borrada, com linhas divisórias pouco claras.

⁹ SETUBAL, Paulo. “Apresentação” em *As Maluquices do Imperador*, Obras Completas, Vol. 4, São Paulo, Saraiva, 1949.

¹⁰ CAMPOS, Humberto. *Vida Literária* “Paulo Setubal, A bandeira das esmeraldas”, 6 de julho de 1928, Arquivo Paulo Setubal, ABL.

Uma situação que, quero sugerir, estaria ocorrendo quando Setubal está escrevendo e que é interessante examinar com mais cuidado.

Algumas razões poderiam ser aventadas para explicar essa situação de fronteira fluida. Uma delas é que no Brasil das décadas de 1920, 1930 e 1940 assistia-se a um debate sobre o que era a história científica e sobre quem era ou podia ser historiador “de ofício”, sendo essa ainda uma questão em aberto. Apenas na década de 1950, a universidade irá definir e monopolizar, de forma crescente, o controle sobre as regras da escrita da História e da definição de historiador. Até então, os Institutos Históricos dos estados e da capital federal eram os grandes loci do desenvolvimento de tal debate, na medida em que seus membros atuavam como os mais qualificados intelectuais para fazer o controle do discurso histórico “científico e moderno”. Por outro lado, esse também foi o período em que se desenvolveu e se divulgou para um amplo público vários gêneros de ficção histórica, entre os quais o romance se destaca. Entretanto, é fundamental observar, que era comum que, naquelas décadas, os mesmos intelectuais fossem autores de livros considerados de história científica e também de romances ou contos históricos, até porque eram integrantes dos Institutos Históricos e também das Academias de Letras. Tomando como exemplo a literatura histórica produzida em São Paulo, grandes historiadores escreveram romances, como Afonso de Taunay, amigo de Setubal e seu companheiro de Academia Paulista de Letras, autor de *Índios! Ouro! Pedras!* E Alfredo Ellis Jr, autor de *O tigre ruivo*.

Nesse sentido, estou considerando que, no curso dessas décadas, os intelectuais conformaram práticas culturais para escrever história e literatura histórica, muitos deles transitando de uma para a outra e acumulando uma dupla identidade, embora nem todos o fizessem com igual êxito. De toda a forma, essa literatura histórica, em especial o romance, acabava sendo classificada quer como uma forma de prática do literato quer como uma escrita da história do historiador voltado para o grande público. Quer dizer, além das características reconhecidas e sancionadas pelos pares e críticos como necessárias a uma escrita científica ou literária da história, é preciso considerar, como variável decisiva, o público destinatário do produto cultural, sobretudo quando ele era um texto de história pátria. Como ensina a história cultural, seriam as práticas culturais de produção e apropriação da escrita da história, em determinado tempo e lugar, que nos informariam sobre suas possíveis classificações como ficção ou como não ficção, algo que não deve ser considerado inteiramente excludente em determinadas circunstâncias.

Nesses casos, de formas diversas, os historiadores estavam construindo representações que objetivavam consagrar um passado histórico regional e nacional, sendo que, quando escreviam romances, alcançavam (e sabiam disso muito bem) um público muito maior. Como Antônio Celso Ferreira apontou com acuidade, “entre os escritos historiográficos propriamente ditos e os romances trocam-se formas de representação e temáticas, o que indica duas marcas: a presença da matéria histórica na literatura e da imaginação literária na historiografia”.¹¹

¹¹ FERREIRA, Antônio Celso. “Vida (e morte?) da epopeia paulista”, em FERREIRA, Antônio Celso, LUCA, Tania R. e IOKOI, Zilda G. *Encontros com a História: percursos historiográficos de São Paulo*, SP, Ed. Unesp, 1999, p. 100.

**LA MEMORIA AFRICANA EN MÉXICO:
LA DANZA DE LOS NEGRITOS Y SU IMPORTANCIA
EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD
DE UNA COMUNIDAD MICHOACANA**

VIRIDIANA TAMORRI

LA MEMORIA AFRICANA EN MÉXICO: LA DANZA DE LOS NEGRITOS Y SU IMPORTANCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE UNA COMUNIDAD MICHOACANA

El legado cultural africano en Latinoamérica y sus varias manifestaciones sociales, religiosas y artísticas, ha podido perdurar en el tiempo a través de la transmisión de sus elementos, mediante instituciones dentro de las cuales el afrodescendiente pudo perpetrar su cultura originaria. Me refiero en particular a las cofradías y cabildos que, como afirmó el ilustre cubano Don Fernando Ortiz, pueden ser considerados “islotos de africanidad” en América ya que, reuniendo personas con el mismo origen étnico actuaban de “compensadores sociales” en un contexto en el cual el esclavo, desarraigado de su ambiente natural, podía compartir su cultura tradicional.

Las celebraciones organizadas por estas asociaciones favorecían la puesta en escena de las ceremonias africanas, lo que representaba para los esclavos el contexto ideal en el cual encontrar y reforzar las representaciones simbólicas de las religiones originarias¹, lo que permitía su transmisión a los descendientes, perpetrando así las tradiciones propias de estos grupos.

En muchas partes de Afroamérica los cabildos y las cofradías salían en procesión durante el Día de Reyes, el Carnaval, el Corpus Christi u otras fiestas dedicadas a un santo, sincretizando la liturgia católica con sus propios cultos ancestrales y exhibiendo trajes y máscaras espectaculares que bailaban al ritmo de los tambores en puro estilo africano.

Estas figuras danzantes generalmente representaban los espíritus ancestrales, los antepasados o las fuerzas de la naturaleza²; por supuesto para los africanos eran el vínculo ininterrumpido con las creencias tradicionales, mientras que para los colonizadores no representaban nada más que un espectáculo folclórico y escandaloso.

En el tema de las máscaras rituales se centra mi investigación sobre la afrodescendencia en México, con la cual analizo la Danza de los Negritos de la región oriental de la Ciénega de Chapala en Michoacán (los municipios de Jiquilpan de Juárez, Villamar, etc.) cuyas comunidades, por su localización cerca de la Hacienda de Guaracha³, sufrieron un proceso profundo de mestizaje con la población de esclavos africanos empleados por los hacendados. Esta investigación se generó a partir de un estudio previo que hice a partir del 2010, con un análisis comparativo entre las máscaras de los Negritos y las de los Íremes⁴ cubanos. La metodología que empleé en esta primera fase de acercamiento al tema mexicano, fue una comparación con las máscaras rituales carabalíes habaneras, de comprobado origen y que presentan todos los elementos, tanto estilísticos como litúrgicos, propios de los universos religiosos africanos.

Con esta comparación pude destacar cuales elementos africanos parecen presentar las máscaras de los Negritos de la Ciénega; se puede decir que adopté los Íremes como ejemplo de máscara ritual africana y a partir de ésto fui descartando, documentos y estudios existentes a la mano, los elementos atribuibles a otras procedencias culturales, indígena o europea.

A pesar de los resultados obtenidos que soportan mi interpretación, muy tempranamente me di cuenta que el caso de la afrodescendencia en Michoacán es emblemático tanto de una falta de información histórica, como de la tentativa de ocultar un elemento constituyente de su sociedad y cultura, pues de su identidad.

De este problema nos podemos dar cuenta con el estudio “*El Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*”⁵ elaborado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en

1 Como la lengua, la música, la danza.

2 Como los Íremes Abakuá o la Culona conga

3 “En los lugares próximos a la Hacienda de Guaracha predominaba la población de origen subsahariano, como en Jaripo, que tenía 16 españoles, 182 indígenas y 730 mulatos” Martínez Ayala, 2011: 47

4 Son las figuras danzantes de las Sociedad Secreta Abakuá de Cuba, que son de origen carabalí es decir que proceden de la region del Calabar entre Nigeria y Camerun (Tamorri 2013).

5 La información proviene de la Encuesta Intercensal 2015 (EIC 2015), realizada por el INEGI, la cual incluyó una pregunta para identificar a la población de afrodescendientes. El autor reconoce el apoyo de la Universidad de Colima y el INEGI. Con ello, por primera vez se identificó a la población afrodescendiente en las mediciones de la estadística oficial de México el INEGI incluyó una pregunta en la EIC 2015 para identificar a la población

conjunto con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), ya que echa luz sobre la urgencia de un trabajo profundo en el estado michoacano en particular, relativo a la visibilidad y al autorreconocimiento de su población afrodescendiente que, de acuerdo con este estudio se calculaba alrededor de 3.734, dentro de una población total de México de 119.530.753 de habitantes. De estos últimos 1.381.853 se reconocían como afrodescendientes lo cual representa 1.2% de la población total del país⁶; es decir que en Michoacán el 0.1% de la población se consideraba afrodescendiente.

El número de afrodescendientes que resalta este estudio para el caso michoacano parece de mucho inferior al número que se infiere de las fuentes de archivo y por un simple vistazo en las calles: entonces, ¿dónde quedó toda la población mulata y negra de la cual nos hablan los documentos históricos? Y, además ¿un número tan exiguo puede tener tanta importancia en la construcción sociocultural de estas comunidades? Se percibe una discrepancia entre el número objetivo y el número que se extrapola por las encuestas que, quiero remarcar, están hechas en base al auto-reconocimiento (no a un estudio “genético”).

Para tratar de cambiar el punto de vista sobre el problema del reconocimiento de los elementos afro en México (donde es obvio que las culturas negras se diluyeron en un profundo proceso de mestizaje), he decidido analizar las máscaras rituales en cuanto “custodios” de las tradiciones culturales que nos interesan, y absolutamente centrales en cualquier culto de origen africano. Por este motivo pueden representar el legado cultural dejado por los esclavos en el país latinoamericano. Consecuentemente, el estudio de las asociaciones religiosas es fundamental, representando el espacio dentro del cual se expresaban con mayor libertad los universos religiosos que inspiraban los bailes y el estilo de las figuras enmascaradas.

El enfoque metodológico que estoy empleando, en fin, contempla la Danza de los Negros como un elemento imprescindible del patrimonio afrodescendiente de las comunidades de Jiquilpan y Totolán en particular⁷, considerando tales máscaras como el *trait de union* entre dos universos culturales puesto que, un poco como sucede con la Danza de los Diablos de Oaxaca, las podemos considerar como el emblema del aporte cultural africano en la Ciénega.

Mi investigación me permitió revisar varios documentos de archivo para comprobar la evidencia de la influencia y trascendencia africana en la zona de la Ciénega, ya que mencionan la presencia de esclavos y libertos por estos parajes a partir de los primeros momentos de la Colonización, así como la existencia de las varias haciendas que requerían de mano de obra esclava procedente de África (como la Hacienda de Guaracha). Además, he podido darme cuenta en primera persona de algunos rasgos físicos de mucha población de la zona, y de la manera puramente africana de cargar en la cabeza. Sobre todo, en mis manos han llegado documentos originales de compraventa de esclavos: “Los primeros africanos a entrar a Michoacán fueron los que usaron los encomenderos para mandar cuadrillas de esclavos indios y recoger el tributo de los pueblos, lo cual trajo fricciones entre negros e indios [...]” (Martínez Ayala, 2011: 32) y fueron empleados para el trabajo en las haciendas como la de Guaracha. De hecho, Guaracha se puede considerar como el centro neurálgico del primer asentamiento considerable de población africana en toda el área y ya a finales del siglo XVI tenía una vastísima expansión: “las posesiones de la antigua hacienda de Guaracha se hallaban ubicadas en la porción michoacana del plan de la Ciénega de Chapala y sus cerros y colinas circundantes” (Moreno, 1994: 89). Además, se data su fundación en los primeros tiempos de la llegada de los españoles, “en la época de la gran multiplicación del ganado en los valles altos de la Altiplanicie Mexicana [...]” (Moreno, 1994: 95). Según parece⁸, para conseguir tierra para el ganado, los límites de Guaracha fueron progresivamente ampliados ocupando los territorios de las comunidades indígenas, “a través de despojos y compraventas ilegales de tierras indígenas o absorbiendo a las comunidades dejando sus terrenos dentro de la hacienda para obtener fuerza de trabajo, logró conformar al latifundio más grande del occidente de

afrodescendiente, bajo el enfoque del autorreconocimiento y con independencia de las características fenotípicas o genotípicas de las personas. En la presente publicación, la población afrodescendiente es aquella que en la EIC 2015 respondió afirmativamente a la pregunta: “De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿usted se considera negra(o), es decir, afrodescendiente?”. No se incluye a quienes respondieron “Sí, en parte”, porque corresponden a situaciones dudosas” Encuesta Intercensal (2015).

6 Una de cada 100 personas se considera afrodescendiente.

7 Respetando las varias diferencias estilísticas existentes entre las máscaras y la liturgia de los Negros de estas dos comunidades. No teniendo aquí el espacio para una tratación completa de ambos ejemplares, privilegio las de Jiquilpan donde hice un trabajo etnográfico más intenso y donde es presente claramente el estigma de la negritud.

8 Moreno refiriéndose a este asunto, argumenta que “La Ciénega de Chapala no fue una excepción a las formas que con presiones, extorsiones y secuestros en contra de los pueblos indios utilizó el español para ganar terreno. Acá la práctica de la ganadería extensiva y trashumante también concurre a desplazar de las mejores tierras a los indígenas” (1989: 341).

Michoacán y abarcó entre otros lugares: Copándaro, Cuztla, La Palma, Cojumatlán, Chavinda, Buenavista, etc.” (Enciclopedia del municipio de México, 1999: 2). El mismo documento nos informa que la población local fue diezmada por la peste y por este motivo fueron introducidos en la época colonial los esclavos negros.

La población africana desde entonces siguió aumentando, viviendo fases alternas con la población originaria que a menudo percibía a los esclavos como el brazo derecho del colonizador. En particular, alrededor de finales del siglo XVI, la población negra y mulata era empleada en los trabajos de ganadería en el valle que rodea Jiquilpan y Guaracha, lo que ocasionaba no pocas fricciones con la población indígena que tenía allí sus cultivos⁹. Resultan muy interesantes los datos que suministra Martínez Ayala acerca de la población de Jiquilpan:

En 1683 se levantó un padrón para darle gusto al Obispo Aguiar y Seixas, titular de la mitra, entonces Jiquilpan registró: 329 indios, 76 españoles, 47 mestizos, 11 negros esclavos, 11 mulatos esclavos y 45 mulatos libres; es decir que: 13% de la población era negra o mulata, y de ésta: el 16.4% era esclava. Entre los indios encontramos uno casado con una mulata, como indicio de lo que sobrevendrá posteriormente. A mediados del siglo de las luces los bautismos de niños de color eran muy numerosos en la vecindad de Jiquilpan, en el primer lustro de la segunda mitad se registraban en promedio anualmente 30 mulatos en San Juan Guaracha; el vecino pueblo de Sahuayo tenía 39% de mulatos, 33% de indios, 20% de blancos y un 8% de otros feligreses.⁹⁷ Jiquilpan tenía entonces 158 familias de indios mexicanos y 186 de gente de “razón” (es decir, de españoles, mulatos y mestizos). En 1778 la población se había poblado en cantidad, y las proporciones habían cambiado: 50% de la población eran indios (1250 individuos), 23.5% se catalogaban como españoles (605), 2% de castizos (56), 5% de mestizos (120), 21% de mulatos (462) y algunos lobos y coyotes (10). En los lugares próximos a la Hacienda de Guaracha predominaba la población de origen africano, como en Jaripo, que tenía 16 españoles, 182 indios y 730 mulatos (2011: 52).

Esta época es crucial para todo el país, ya que es cuando empezaron a darse las bases para un México multicultural a partir del encuentro entre la población indígena y la africana, lo cual provocó un proceso transcultural favoreciendo la fusión genético- cultural de estas gentes, que paulatinamente esfumó las características somáticas y la tez, lo que justifica una confusión hasta en los censos poblacionales a la hora de catalogarlos en castas, según el ordenamiento colonial. Ambas culturas tuvieron que adaptarse al proceso aculturativo colonizador, aceptando categorías culturales nuevas además de los preceptos y liturgia propios de un universo religioso ajeno.

Como vimos anteriormente, gracias a la existencia de las asociaciones religioso-mutualistas se han podido rescatar muchas de las expresiones culturales africanas que al contrario se hubieran perdido, permitiendo tener espacios de convivencia y de reivindicación social e identitarias a la población de origen africano. En todo Michoacán hubo cofradías de negros y mulatos: en la Morelia colonial (Valladolid), en Pátzcuaro y en Tierra Caliente, como atestigua la historiadora María Guadalupe Chávez Carbajal (1997), algunas de las cuales exhibían en las procesiones su Torito de Petate, que salía (y sale) en la época de Carnaval. En nuestro caso específico, en Jiquilpan ya a finales del siglo XVII las varias cofradías empezaron a aceptar a integrantes con diferente origen étnico, más aparte de la gente de razón, también mulatos y afrodescendientes, como es el caso de la cofradía de las Benditas Ánimas o de la cofradía del Santísimo Sacramento¹⁰, donde “fueron electos: como mayordomo don Francisco Carriedo (obviamente un español), los diputados Antnno de Ordas, Luis Bautista y Melchor de los Reies, todos mulatos” (Martínez Ayala, 2011: 77).

En Jiquilpan la Cofradía para el culto del Niño Dios, integrada por “la Comunidad Indígena”, es la encargada de la Danza de los Negros y del calendario festivo de la ciudad.

Con el trabajo de campo tuve la posibilidad de asistir a los rituales y de entrevistar algunos miembros de dicha Comunidad que conforman además la Mesa de los doce, prepuesta a la organización de los rituales de la ciudad y responsable de las imágenes sagradas. La Comunidad Indígena está compuesta por varios integrantes: un Comisionado, un Mayordomo de la Comunidad de San Francisco, una Madre Mayor, una Cabeza de Santiago, la Cabeza de Espíritu y la de San Pedro, que van a ocupar la Mesa de los Doce junto al

⁹ “Los indígenas jiquilpenses sufrían constantemente el agravio de africanos y mulatos provenientes de la hacienda de Guaracha que con los ganados que estos conducían “hacían daños a sus sementeras” (Ochoa, 2011:85).

¹⁰ “Paulatinamente los cofrades mulatos, que fueron numerosos durante los primeros años de existencia de la cofradía, fueron desapareciendo de los registros, en tanto que los “españoles” aumentaban” (Martínez Ayala 2011: 78).

Capitán de Moros, de Soldados, el Mayordomo de Santiago, el de San Pedro, de Espíritu, y el Pasionero, hasta formar los 12 participantes, más las personas que quieran acompañar la mesa, como las mujeres de los integrantes.

El calendario de sus actividades es muy denso y cubre todo el año, destacándose los periodos de la Navidad, cuando empieza la Danza de los Negritos y que dura hasta el 2 de febrero, día de la Candelaria. Durante esta temporada hay procesiones en las que pasean al Niño Dios recorriendo las capillas de Jiquilpan y por las casas de las personas que hicieron la manda al santo, dónde están las enramadas. Los Negros siguen la procesión del Niño de la Cofradía, danzando a su alrededor.

La Danza se compone de un Provincia o Cuerita, quien se destaca por vestir una cuera larga y como signo de su autoridad trae un pequeño toro de madera que agita bailando y para ordenar a los Negros. Los otros personajes son el Negro Primero y el Segundo, que son sus ayudantes y que mandan los demás Negros, vestidos como charros, con una máscara de madera negra y una piel de borrego para simular el cabello, que adornan con flores de nochebuena; llevan en la mano un látigo.

La escena ritual ve el “enfrentamiento” del Provincia con los Negros que torear, tratando de esquivar los “ataques” del toro.

Todo lo antedicho me permite afirmar que el caso jiquilpense representa una situación muy peculiar por la disonancia entre datos históricos y resultados etnográficos sobre la percepción social e identificación comunitaria. Ahora bien, la pregunta de investigación a priori es: ¿por qué estas comunidades rechazan su ascendencia africana? Cuya respuesta pude vislumbrar con un trabajo etnográfico previo (2010/2011-2015/2016) que me permitió darme cuenta de la presencia de un estigma social derivado de la secular convivencia con un vecino históricamente incomodo: la Hacienda de Guaracha, sinónimo de esclavo africano y entonces de subalterno, pobre, negro, etc... De este universo cultural estigmatizado se alejan muchos habitantes de Jiquilpan. Esta percepción de una distancia social, cultural, biológica con los ex pobladores de la hacienda está suportada por una escasa evidencia a nivel epidérmico de tal herencia africana, lo cual da fuerza a una construcción de un pasado histórico que más bien se apoya en una identificación con los pobladores europeos, de los cuales se deducen con cierto orgullo los supuestos orígenes.

Lo que mueve este estudio es entonces entender las motivaciones del rechazo, olvido o negación del aporte biológico- cultural africano en esta porción de Michoacán, y emplear tal comprensión como motor propulsor para el conocimiento de la historia objetiva (la historia soportada por datos, documentos, evidencias etc.) que me permita echar luz sobre la tradición que generó la Danza de los Negros, evidentemente en peligro de tergiversación o modificación debido al piso inestable en el cual se mueve la memoria cultural y social de la población.

Mi enfoque considera la memoria colectiva (en este caso arbitraria, forzada, parcial...) como predominante en la construcción de la identidad social de la comunidad. Sin embargo, en este caso en específico, la construcción resulta eficaz en cuanto a la necesidad de los jiquilpenses de posicionarse frente a su presente a partir de un pasado creado ad hoc y que los ve como descendientes de europeos en la mayoría de los casos.

Este enfoque es funcional a la propuesta de contar la Danza como elemento del PCI de Jiquilpan para lograr el rescate de una porción de pasado olvidada por la memoria histórica de la comunidad: este elemento del PCI se considera en peligro ya que el pasado histórico del cual surgió no está guardado por la memoria de la comunidad que, en cambio, le asigna una razón de ser “arbitraria” rechazando la aportación cultural africana probablemente por el estigma que la acompaña.

Para esta investigación he construido mi marco teórico a partir de un estudio profundo de las fuentes históricas, de los archivos y de los documentos¹¹ que remontan desde la época colonial y por lo menos hasta la segunda mitad de siglo XIX.

Además, conceptos como identidad cultural (Amselle 1999; Gimenez 1997; 2009; Sciolla 2004, 2005; Assmann 1992; Fabietti 2002), patrimonio cultural (Arzipe 2006; Peralta 2009), y marginalidad (R. Park 1921) son fundamentales para este estudio.

11 El Archivo Histórico Municipal de Morelia; el Archivo General de la Nación, en el Distrito Federal en México; Archivo Parroquial de Jiquilpan; Archivo Histórico del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas; Archivo del Cabildo Catedral de Valladolid, entre otros. Ediciones Universidad de Salamanca / CC BY NC ND -173- Estudios Culturales - ICA 18

La identidad cultural representa la idea de la pertenencia a una nación, a un grupo social, étnico o religioso, a partir de un patrimonio cultural (tangible e intangible) compartido. Aun así, la prolongada convivencia entre minorías étnicas y una nueva cultura, o el afán de ser parte de la cultura dominante¹², pueden llevar a la pérdida o modificación de su propio patrimonio cultural lo cual puede provocar cambios en la identidad cultural. Hay que decir que el patrimonio cultural como construcción social viene constantemente reproducido a través de un proceso guiado por la tradición del grupo humano que lo comparte y, como bien nos recuerda Hobsbawm (1983), la tradición¹³ nos puede parecer más antigua de lo que en realidad es y en todos casos es la respuesta que los actores sociales dan a un momento histórico particularmente delicado.

Los trabajos sobre la identidad desarrollados por Jan Assmann (1992) y por Gilberto Giménez (1997) entre otros, resultan muy útiles para la comprensión de cómo los espacios rituales de las danzas afromexicanas pueden representar los momentos ideales en los cuales mejor se aprecian las dinámicas identitarias a partir de las cuales se puede reconocer el aporte africano.

El trabajo sobre la memoria cultural (Bastide 1970) se delinea como imprescindible para la comprensión de las dinámicas de creación y reconocimiento identitario. Tomando en cuenta el carácter social que Halbwachs (1996a; 1996b) reconoce a la memoria, considero las máscaras de la Danza de los Negritos como dispositivos de la memoria cultural a las cuales viene enlazado el recuerdo: estas figuras simbólicas son las figuras del recuerdo, celebradas litúrgicamente durante las fiestas “las cuales arrojan luz sobre situaciones del presente” (Assmann 1992: 26) y generan el sentido de comunidad. Cuando hablamos de memoria tenemos que hablar también de olvido, así como puntualiza Marc Augé “La definición del olvido como pérdida del recuerdo toma otro sentido en cuanto se percibe como un componente de la propia memoria” (1998: 20).

Finalmente, se podría decir que estas comunidades construyen su identidad social en base a elementos culturales transmitidos, de los cuales desconocen u olvidan el verdadero origen, y que vienen perpetrados en el acto ritual¹⁴ dando sentido y razón de ser a la comunidad que participa en ello. Considerando entonces el ritual de los Negros como emblemático de la construcción de una memoria cultural ad hoc a partir de la negación de un pasado considerado incómodo, se hace indispensable emplear el concepto de estigma¹⁵ (Goffman 1963), que considero fundamental para comprender qué respuestas se generaron de las dinámicas de rechazo, ocultación y manipulación del pasado, las que han causado la invisibilidad de la población afrodescendiente.

Las herramientas que nos ofrecen disciplinas como la antropología aplicada y la gestión cultural, son imprescindibles para darnos cuenta de las medidas que se necesita tomar en cuanto a la difusión y salvaguarda de este elemento del PCI. Por esto, he pensado involucrar la comunidad en actividades de vario tipo: talleres con testimonios de la memoria oral que cuenten su historia de vida y de su familia; con estudiosos de la materia externos y con miembros de asociaciones que trabajan el tema de la afrodescendencia o de la discriminación social y, por supuesto, encuentros con los Negros que podrán dar muestra tanto de sus vestimentas como de su danza, etc...

Por otro lado, mi interés se ha focalizado en la tarea de favorecer un impacto institucional que logre visibilizar a la población afrodescendiente michoacana y a su aporte cultural. Con esto me propongo sensibilizar a las instituciones (a nivel municipal, a nivel estatal e involucrando las asociaciones civiles como el Eje Cultural de Jiquilpan) para promover acciones de inclusión y reconocimiento comunitario y con tal fin, proponer la creación de un Museo comunitario de la Afrodescendencia en Michoacán el cual, a través de la exposición del material reunido, pueda poner las bases para generar conocimiento, inquietud, en fin, favorecer la identificación y colaboración comunitaria.

12 Como la sociedad novohispana jiquilpense que, por la preocupación de ser acoplada con la población de origen africano, ha favorecido una manipulación de la tradición cultural.

13 Así pues, el llamado al pasado tiene la función social de legitimar ciertas instituciones o costumbres sociales, al par de favorecer la identificación y socialización comunitaria.

14 Las mitologías y cosmovisiones africanas llegadas a América han podido sobrevivir gracias a las puestas en escenas periódicas a través de los ritos, espacios simbólicos donde acontece la construcción y el refuerzo de la identidad personal y social de los participantes al evento. Aquí reconocemos el rito como ámbito fundamental de perpetración de una memoria cultural aparentemente olvidada o inconsciente, que encuentra su mayor expresión en las danzas con sus máscaras que expresan un universo religioso y simbólico claramente reconducible a la matriz africana.

El hilo rojo de mi investigación es pues la propuesta de una metodología incluyente, que nace de la convicción que el involucramiento de la comunidad con su pasado a través del conocimiento de su historia y tradiciones olvidadas es imprescindible si se quiere lograr una identificación y una conciencia social.

Concluyendo, reconocer y rescatar a través de esta danza la contribución africana al PCI de la comunidad, significaría dar una nueva perspectiva tanto a la memoria cultural y social jiquilpense, tal vez construida arbitrariamente a partir de la manipulación/ negociación de la historia más reciente del país, como ofrecer a la comunidad las bases para (re)construir o reforzar su propia identidad cultural que aparece bastante nebulosa y poco definida a nivel nacional. Por este camino, se lograría la apreciación y la consideración de todos los elementos culturales que conforman la tradición de esta comunidad michoacana, su visibilidad y reconocimiento a nivel nacional.

I. BIBLIOGRAFÍA:

AA.VV. (1982): El cabildo carabalí isuama. Santiago de Cuba: Editorial Oriente;

AA.VV. (1969): "Presencia del Africano en América y particularmente en Cuba". En: Etnología y folklore, Instituto de Etnología y Folklore, Academia de Ciencias de Cuba [nº7], La Habana;

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1990): La población negra de México. Estudio etnohistórico, Obra antropológica II. México D.F.: Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de cultura económica;

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1985): Cuijla, esbozo etnográfico de un pueblo negro. México D.F.: Fondo de Cultura Económica;

Amselle, Jean-Loup (1999): Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove. Torino: Bollati Boringhieri;

Assmann, Jan (1992): La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche. Torino: Giulio Einaudi Editore;

Bastide, Roger (1970): Le Americhe Nere. Firenze: G.C. Sansoni S.p.a.;

Bechtloff, Dagmar (1993): "La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial". Historia Mexicana, [S.l.], p. 251-263, oct. 1993. ISSN 2448-6531. En: <http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/viewFile/2251/2938> (15 de junio de 2017).

Beltrán, Luis (2008): "Consideraciones sobre estudios afroamericanos y africanos en Iberoamérica". En: Lechini, Gladys (editor): Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro. Buenos Aires: Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos, Córdoba; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/AFRICAN/24belt.pdf> (enero 2014);

Berliner, David/ Christoph Brumann (2016): World Heritage on the Ground. Ethnographical Perspectives. London/New York: Berghahn Books;

Boaventura de Sousa, Santos (1999): A construção multicultural da igualdade e da diferença. Coimbra: Oficina do CES;

Bortolotto, Chiara (2014): "La problemática del patrimonio cultural inmaterial". En: Culturas. Revista de Gestión Cultural Vol. 1 [Nº 1], pp. 1-22 (EISSN: 2386-7515);

Esser, Brody, Janet (1984): Máscaras ceremoniales de los tarascos de la sierra de Michoacán. México: Instituto Nacional Indigenista;

Fabietti, Ugo/Remotti, Francesco (2001): Dizionario di antropologia. Bologna: Zanichelli editore;

García Canclini, Nestor (1999): "Los usos sociales del patrimonio cultural". En: Encarnación Aguilar Criado (coord.). Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio. Granada: Junta de Andalucía, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico

Goffman, Erving (1963): Stigma: notes on the management of spoiled identity. London: Penguin.

Halbwachs, Maurice (1996a): La memoria collettiva. Milano: Edizioni Unicopli;

Herskovits, Melville (1958): *The Myth of the negro past*, Boston: Beacon Press;

Hobsbawm, Eric (1983): *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lechini, Gladys (2008): *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. En: Lechini, Gladys (2008): *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos, Córdoba; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/AFRICAN/>

Martínez Ayala, Jorge Amós (2011): *¡Ese negro ni necesita máscara! Danza de “negritos” en cuatro pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo;

Martínez Ayala, Jorge Amós (2001): *¡Epa toro prieto!*. Morelia: Instituto Michoacano de Cultura;

Moreno, García, Heriberto (1989): *Haciendas de tierra y agua*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán;

Moreno, García, Heriberto (1994): *Guaracha, Tiempos Viejos, tiempos nuevos*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán;

Ngou- Mve, Nicolás (2002): “Mesianismo, cofradías y resistencia en el África Bantú y América Colonial”. En: *Le Gabon et le Monde ibérique*, Libreville, pp. 63-90. Libreville, Gabón: EDICERA/UOB;

Ngou-Mve, Nicolás (1999): *Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial*. En *Dimensión Antropológica* [vol. 16], pp. 7-40. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1228> (febrero 2014);

Ochoa Serrano, Álvaro (1997): *Afrodescendientes. Sobre Piel Canela*. Zamora, México: El Colegio de Michoacán;

Ortiz, Fernando (1981): *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Editorial Letras cubanas;

Pacheco, F. (1969): “Facetas del esclavo africano en América Latina”. En: *ETNOLOGÍA Y FOLKLORE* [Nº 8], La Habana: Academia de Ciencias de Cuba;

Tamorri, Viridiana (2013): “Comunidades afrodescendientes: tentativa de comparación entre algunas mascararas mexicanas y cubanas”. En Ciattini, A./ Salazar, C.M. (coords.): *Sincretismos heterogéneos: transformación religiosa en América Latina y el Caribe*. Roma: Università di Roma La Sapienza/Alpes;

Simon, Nina (2001): *The Participatory Museum*. Santa Cruz, California: Museum 2.0;

Vásquez Fernández, Salvador (2008): “Las raíces del olvido. Un estado de la cuestión sobre el estudio de las poblaciones de origen africano en México”. En: Lechini, Gladys (coord.): *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos, Córdoba; CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/AFRICAN/11vaz.pdf> (febrero 2014);

Encuesta Intercensal (2015). *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México* / Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI, 2017. [ISBN 978-607- 530-057-3].

**LA ACCIÓN PERFORMATIVA - RITUAL
EN LAS DANZAS DE MATACHINES DEL MUNICIPIO
DE SAN FRANCISCO DE BORJA CHIHUAHUA**

GIRAL SANCHO, NADIA
GARCÍA VILCHIS, TOBÍAS

LA ACCIÓN PERFORMATIVA - RITUAL EN LAS DANZAS A TRAVÉS DEL USO, REPRESENTACIONES Y PRESENCIAS DE LA MÁSCARA EN EL MUNICIPIO DE SAN FRANCISCO DE BORJA CHIHUAHUA

Desde la perspectiva de las prácticas escénicas y la performatividad se plantea la presentación y representación como conceptos que amalgaman la originalidad, la presencia, la mimesis, la repetición, la temporalidad (pasado-presente-futuro) y la memoria. En las danzas se aprecia la concepción de los tarahumaras sobre dos principios cósmicos: uno que ordena y otro que subvierte o produce el caos.

Si los actos funcionan dentro de sistemas de representación, donde el cuerpo es una mediación más - que transmite información y participa en la circulación de imágenes-; es entonces tanto el medio como el mensaje. De ahí que en las danzas tradicionales exhiben una negociación entre el presente, el futuro y el pasado, entre el aquí y el más allá, no sólo en relación a las técnicas actuales o las fuerzas sobrenaturales sino a los valores sociales, religiosos y políticos.

En esta ponencia nos ocuparemos de las transformaciones, cambios y continuidades que se han podido dar en la acción performativa-ritual a través del uso, representaciones y las presencias de la máscara en las danzas documentadas entre algunos grupos del norte, con énfasis en los matachines del municipio de San Francisco de Borja, Chihuahua.

El performance es una vía para conocer, comprender y entender las manifestaciones culturales. Para Diana Taylor la función del performance consiste en transmitir un conocimiento social, una memoria, un sentido de identidad y un acto vital de transferencia: emociones, información e historias. Por un lado, el performance es un objeto/proceso; y por otro, se considera una metodología que permite analizar ciertos sucesos que se realizan constantemente en la vida cotidiana. Como lo sugiere Taylor, el escenario puede servirnos de pauta metodológica, pues no solo es un texto o una narrativa, ya que en él están implícitos el ambiente y los comportamientos corporales: gesto, actitudes y tonos no reductibles al lenguaje (Taylor, 2003: 57).

Considerado el ritual como performance, su componente principal es la conducta restaurada, la cual se refiere a la conducta de ejecución de las acciones. Puede ser remodelada, almacenada y vuelta a usar; se puede transmitir y transformar debido a que está marcada, enmarcada y demarcada (Schechner, 2002: 28). En ese sentido, los ritos construyen algo nuevo, pues son al mismo tiempo creadores y recreación. Al respecto, Martha Toriz comenta que “reactualizar significa tanto una restauración de segmentos de la conducta como la presencia inmanente de su actualidad, por ello podemos ver en el ritual la presentación y representación como vasos comunicantes” (Toriz, 2017: 213). La conducta ritual o representacional tiene una cualidad estética, mientras que la conducta estética siempre ha tenido una cualidad ritual (Schechner, 2011). Por su parte, Víctor Turner reconocía las cualidades performativas de la vida cotidiana. Para él la vida social es productora y producto del tiempo, el ritual se convierte en su medida; el mundo social es un mundo del devenir (Turner, 2002: 36). Turner al observar cómo la gente interactuaba cada día y las consecuencias de sus interacciones; comenzó a percibir una forma dramática en el tiempo social lo que lo llevó a desarrollar este concepto. Esta es su definición de los dramas sociales: “son unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto” (Turner, 2002: 49).

I. LA MÁSCARA Y LA LLUVIA

Un tema poco explorado lo constituye la creencia, extendida en diversas áreas del continente, que identifica a las entidades que se relacionan al agua y la lluvia con personas no indígenas, sean mujeres u hombres rubios (o blancos), barbados; serpientes o mujeres serpientes/sirenas, cuya cualidad principal es la de no ser indígenas.

Antes (Cf. García V. 2013; García y Giral 2015) habíamos advertido este rasgo que se menciona entre los tzotziles de Chiapas, nahuas de Puebla y entre los pimas de Sonora, donde se relaciona a las entidades humanas u ofídicas con personas no indígenas, generalmente “*gñieras*”:

Esto último reviste especial importancia, ya que se concibe a estos entes en términos de una otredad, aunque no parece ser un rasgo tan reciente, sobre todo si pensamos que los indígenas del tiempo del contacto vieron en Cortés un símil de Quetzalcóatl debido a ser blanco y barbado (García y Giral 2015: 66).

También en el siglo XVI, en el norte de México y Suroeste de EEUU, sabemos que los primeros europeos en recorrer estos territorios fueron tenidos por dadores de lluvia. El primer ejemplo, lo constituye Alvar Núñez Cabeza de Vaca, de quien refiere Baltasar de Obregón que, a su paso entre los Querechos, grupo autóctono que parece haber habitado en las cercanías de Paquimé o Janos, en Chihuahua:

[...] otros de nuestra naturaleza y semejanza habían pasado por sus tierras muchos años había, los cuales [...] mandaron a las nubes que les lloviese en sus tierras [...] eran muy continuos e inoportunos a que los tocásemos y santiguásemos, que es ceremonia que usó Alvar Núñez Cabeza de Vaca” (Obregón 1986: 180 – 181).

Por su parte, Ramón Gutiérrez (1993: 95), quien establece una analogía entre las prácticas de los indios pueblo y los de Mesoamérica, acertadamente nos dice que:

Una de las primeras funciones que absorbieron los frailes fue la de poderosos jefes de la lluvia. Como los indios pueblo y los indios del centro de México tenían cosmologías no muy distintas, los frailes estaban bien enterados del poder simbólico de la lluvia en el sistema de creencias del pueblo. Así, los frailes procuraron sincronizar su llegada a Nuevo México para que coincidiera con la temporada lluviosa (*Ibid.*)

Esta creencia presenta una continuidad histórica que puede rastrearse a fines del siglo XIX, en Chihuahua donde, a su paso por Guachochi en la Sierra Madre Occidental, Carl Lumholtz refiere que, los tarahumares le tenían por dios de la lluvia:

[...] después de mi primer arribo a aquel lugar, comenzó a llover, continuando los aguaceros frecuentemente durante mi estancia, y los indios [...] comenzaron a relacionar mi presencia con ella. Antes de que me fuera, [...] consentían con todo gusto ponerse frente a mi cámara fotográfica, suponiendo que aquel misterioso aparato tenía extraordinario poder para hacer que lloviera (Lumholtz 1904:222).

La permanencia de esta idea sigue presente en la actualidad. De acuerdo con un testimonio de Genoveva, originaria de Tutuca, población aledaña a San Francisco de Borja:

Entre los tarahumaras las personas que no se conocen se reciben muy bien... en lo que se cree es que pueden traer desgracias o pueden traer cosas buenas; entre las cosas buenas que puede traer es lluvia. Si un forastero llega a una comunidad tienen que recibirla bien; si trae lluvias tiene que ser bien recibido, se le da toda la atención que requiere el viajero, porque muchas veces ya ha sucedido de que llega una persona y empieza a llover [...] y deja de llover al momento que se va; muchas veces ellos mismos dicen “era hijo de la lluvia” [...] cuando lo despiden le echan lonche (*nituguéara*) para el camino. (Genoveva 8/11/2017)

De lo anterior, podemos colegir dos cosas; primero, el hecho de que la apariencia extranjera constituye un rasgo distintivo de la deidad de la lluvia y que, como hemos planteado arriba, tiene que ver sin duda con el uso de una máscara. Lo segundo, es el hecho de que cualquier objeto que les resultase novedoso a los indígenas fue relacionado con la lluvia.

En otra parte, hemos planteado también que el elemento que identifica a los dadores del agua, desde la época prehispánica, se representa sobre todo por una máscara. Ejemplo de ello son las numerosas representaciones del dios de la lluvia mesoamericano (errónea y coloquialmente llamado Tlaloc), cuyo rasgo distintivo lo constituye precisamente el uso de una máscara. La representación de este numen se encuentra desde el Suroeste de los Estados Unidos, pasando por Chihuahua, hasta Centroamérica; y quizás más al sur.

El vínculo que existe entre la máscara (cuyos rasgos más distintivos son los anteojos o googles, además de colmillos) y los espíritus dadores de lluvia, fue advertido por Lévi Strauss hace más de 60 años:

Los pueblos de Arizona y de Nuevo México [...] consideran que las almas de los muertos se transforman en dioses de la lluvia y, por otra parte, poseen diversas creencias relativas a objetos mágicos que protegen los ojos y permiten a su poseedor volverse invisible. He notado frecuentemente que los anteojos ejercían viva atracción sobre los indios sudamericanos... es verosímil que los anteojos cumplan la misma función, como sucede en los mitos pueblo. (Levi – Strauss 2011 [1955]: 282 – 288).

II. LA MÁSCARA Y LA DANZA

La máscara constituye el rasgo más representativo de las *kachinas* o *katsinas* de los indios pueblo, quienes realizan danzas para pedir la lluvia desde, posiblemente el 900 d. C. (Cf. Weigand 2004). De acuerdo con distintos autores existe un vínculo innegable entre estos personajes, concebidos como espíritus, y la lluvia, ya que son ellos sus portadores.

Sobre los *Katsina*, para el siglo XVI, encontramos en el texto arriba citado de Gutiérrez lo siguiente:

En mayo de 1539, en medio de los preparativos para llamar a los katsina para que trajeran la lluvia, los guerreros zuni de Hawikuh divisaron un katsina negro que se acercaba por el oeste. [...] Le llamaban Estevanico, [...] levantaba grandes estacas de plegaria (cruces) y ordenaba a todo mundo que las adorara... El katsina les dijo que otros katsinas blancos, hijos del Sol, llegarían pronto. (Gutiérrez 1993: 77).

En este caso, la máscara es lo que permite a dichos espíritus mezclarse y convivir con los humanos, sin que exista el riesgo de que causen algún mal o, de que no traigan la lluvia. Algo semejante a la idea expresada en el testimonio arriba citado, sobre los extranjeros “hijos de la lluvia”.

La máscara es un elemento de la mayor importancia en un buen número de danzas tanto en Mesoamérica, como en el Norte de México y el Suroeste de los EEUU. La danza, por lo general, se relaciona con determinadas fases del ciclo ritual, en particular las que tienen que ver con el ciclo agrícola y, por supuesto, la petición de lluvia. Además, la máscara como elemento del ritual es lo que permite la convivencia entre los seres humanos y los espíritus (sean de los ancestros u otros entes que pueblan el cosmos), quienes son los dadores de la lluvia.

Es decir, la máscara actúa como un elemento que permite vincular dos campos semánticos distintos; es decir, constituye un símbolo ritual que posee la propiedad de unificar significados dispares, en Términos de Turner (1999). Por una parte, identifica a los espíritus dadores de la lluvia y, por otra, es un elemento fundamental de la danza.

Sin embargo, el papel de las máscaras en las danzas o fiestas de los tarahumares es uno que, hasta donde sabemos, no ha sido estudiado. El motivo, quizá, es el que entre los tarahumares no se reporta el uso de la máscara como un elemento importante de la danza, pese a que su uso y sus significados parecen análogos a los de otras regiones de México.

Con base en el trabajo etnográfico que hemos realizado en Borja, podemos notar que la máscara sí se emplea en algunas zonas. De acuerdo con Corona (2006: 44), en Norogachi es opcional para los *chapayeques*, personajes que guían la danza y cuyo principal atributo es el uso de un látigo o chicote. Si bien no describe de qué clase de máscara se trata, refiere que puede ser sustituida por un cuerno de venado como parte del tocado, o por una máscara de diablo.

Por contraste, en las danzas de matachines observadas en Borja, sin que se le dé un nombre preciso, existe un danzante enmascarado al que se conoce como “El Viejo”, quien también porta un chicote.

Son 6 de cada lado y el monarca es el que baila en medio. Cuatro personas que se ponían la máscara eran los que corregían, guardaban el orden con los matachines, eran los viejos. También el presidente les daba les daba autorización para que hicieran los bailes el gobernador juntaba a los matachines, les decía que hicieran sus coronas. La gente les daba de comer. Los viejitos eran los que corregían y les decían que debían cumplir con el deber sino el gobernante los encerraba toda la pascua y entonces si bailaban (Chico, 12 de diciembre del 2017).

Aunque no se menciona de manera explícita el significado del “viejo”, resulta semejante al que fungen los llamados, viejos, huehues o diablos, en las danzas que tienen lugar en la Huasteca (Cf. Sevilla 2004). Es decir, posiblemente, el “viejo” representa, como en aquella zona, a los ancestros, quienes muchas veces aparecen como subordinados a la deidad del inframundo, al diablo quien, entre otras cosas, se puede equiparar con la deidad del agua y dueño de los animales silvestres.

En un testimonio obtenido en Creel, se mencionó que, antes de la llegada de la luz a Samachique, poblado del municipio de Guachochi, el diablo se hacía frecuente. En esta narración, resumida aquí, la luz se equipara no solo con la electricidad, sino con el arribo de los primeros misioneros:

En Samachique tienen muy presente el diablo. Se manifiesta siempre cuando hay celebraciones, excepto Navidad. [...] Se manifiesta en Semana Santa o cuando hacen rituales. Le gusta estar en rituales porque baila y danza. Siempre cuando hay bailes, siempre anda bailando el diablo. Aunque no podamos percibir, ver, ahí anda bailando [...] Eso se conoce desde antes que llegaran los mestizos. [...] En las noches se dan cuenta que el diablo quiere jugar, quiere andar bailando, quiere involucrar, él anda bailando o jugando, pero no habla.

El diablo, en este testimonio, recuerda mucho a los diablos, huehues o viejos que participan en las diferentes danzas, vinculadas con el culto a los ancestros, a la fertilidad y al maíz, entre diferentes grupos de la Huasteca y, sin duda, a otros tantos que tienen en la danza un vehículo para relacionarse con los ancestros dadores de lluvia, fertilidad y abundancia.

III. LA DANZA Y LA LLUVIA COMO LOS EJES DE LA COSMOVISIÓN RARÁMURI

Tanto la lluvia como la danza se encuentran en el núcleo de la cosmovisión tarahumar, según refieren diferentes autores (Cf. Acuña 2005; 2007; Lumholtz 1904; Pintado 2004; Rincón 2011; Velasco 1987); parecen ser, de hecho, indisociables en su pensamiento y, al mismo tiempo el motor de sus acciones cotidianas:

[...] los rarámuri se consideran a sí mismos como los “pilares del mundo”. Su papel en el universo es intervenir en los ciclos naturales con trabajo y ritualidad, para aportar energía vital al cosmos. En sus rituales no sólo solicitan el agua al Onorúame (“el que es Padre”), sino que agradecen los bienes recibidos y a cambio ofrecen el producto de su esfuerzo: el maíz y lo animales sacrificados. Además, los rarámuri son conscientes de que la escasez de lluvia responde a faltas éticas, por ello, el funcionamiento del universo depende de las acciones y las relaciones humanas. Bajo esta perspectiva, la lluvia y el agua en general son entonces no sólo los elementos necesarios para la vida, sino y sobre todo un objeto a través del cual median sus relaciones con otros seres animados. (Rincón 2011: 41).

Dichos rituales, también llamados ceremonias o fiestas (Cf. Pintado 2004; Velasco 1987), no son otra cosa sino las diferentes danzas que realizan a lo largo del año y que se relacionan, particularmente con los ciclos del cultivo de maíz y, por tanto, con la lluvia.

Para inducir al Padre Sol y á la Madre Luna á producir la lluvia, necesítense sacrificios de carne de animales domésticos ó monteses y tesgüino. Debe ganarse el favor de los dioses por medio de lo que llamaremos la danza (Lumholtz 1904: 342-325).

La danza constituye una parte importante de la cultura rarámuri. Como se presenta en la mitología, por designio divino los rarámuri tienen la responsabilidad de danzar para que la vida continúe sobre la tierra, para que el mundo no se acabe. (Acuña 2005: 2).

Según lo presenta Ana Paula Pintado (2004: 27-28), la finalidad de la danza (fiesta), no es únicamente solicitar la lluvia, sino para evitar que las aguas primordiales se desborden nuevamente. Es decir, los rarámuri danzan, por mandato divino, para mantener la tierra firme, compacta, como lo hicieron desde que emergió el primer “pedazo de tierra”, tras el cual aparecieron dos *paskoleros*, danzantes.

La fiesta, pues, se encuentra en la base de la reproducción social, como dice la autora (*op. cit.* 34), pero también de la identidad. Así, desde nuestra perspectiva, tanto la danza como las carreras que han dado fama a este grupo, son dos elementos que definen la realidad, o el ser tarahumar, pues ambos se realizan con los pies y tienen funciones complementarias en el mantenimiento del orden del mundo. Y los pies, de un modo u otro, se encuentran, invariablemente, como un componente etimológico del etnónimo del grupo, en cualquiera de sus diferentes variantes.

IV. LOS PIES QUE MUEVEN EL MUNDO. REFLEXIÓN FINAL

Si bien existen discrepancias entre los estudiosos sobre el etnónimo que designa a este grupo, así como su origen y antigüedad, cualquiera de los diferentes términos parece referirse a lo mismo: a los pies.

Las designaciones *Rarámuri*, *Ralámuli*, *Rarómri* y otros tantos, se han traducido casi de manera unívoca como “pies ligeros” (Cf. Pintado 2004). La misma Pintado, refiere que:

Matthäus Steffel, misionero Jesuita del Siglo XVIII, hace un análisis etimológico de la palabra tarahumar. Nos explica que “tala” viene de “pie” y “humá” de “correr”. Por las razones mencionadas anteriormente, es decir, que se piensa que el vocablo tarahumar viene de rarámuri (Pintado 2004: 24).

Notablemente, según testimonio de la antes referida Genoveva González, el término *tarahumar*, al que ella identifica como el correcto, lo mismo que las personas de San Francisco de Borja, se asemeja bastante a la descripción anterior. Para ella, *Tara* sería una modificación de *rara*, cuyo significado es pie; mientras que *húmara* sería para correr

A ello hay que agregar que, según Genoveva, son las carreras, casi literalmente, el motor del mundo, ya que son las que evitan que la tierra se detenga. Conforme a sus palabras, es la responsabilidad de los tarahumares correr para que el mundo gire:

El pie es muy importante, porque se usa que los tarahumaras corren. Se hacen carreras para enseñar a correr, para ayudar a la tierra a que siga su ciclo y siga corriendo. Para eso se corre; Si no corren la tierra se iba a detener; no hay ciclo, no hay frío, calor; se quedaría estancado en una sola estación (Genoveva Nov 2017).

Así, por una parte, las danzas tienen como propósito mantener al mundo firme, en tanto que las carreras evitan que se detenga. Ambas ideas concuerdan con lo que describen los mitos de creación del mundo y, mediante el performance, de ambas fiestas, es como se recrean cotidianamente.

Al danzar y correr, los tarahumares mantienen el orden cósmico y, al mismo tiempo, cumplen con la encomienda de sus ancestros *anayávari*, quienes les han prestado la tierra (Cf. Pintado 2004: 18 - 19). Al hacerlo, cumplen también con *Onorúame – riosi – Dios*,

V. BIBLIOGRAFÍA

Acuña Delgado, Ángel (2008) “Danza de matachines: estructura y función entre los rarámuri de la sierra tarahumara”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 3, núm. 1, enero-abril, 2008, pp. 95-112

Acuña Delgado, Ángel (2007) “Bailar pascol en la baja y la alta Tarahumara. Una mirada al suelo y otra al cielo”. *Dimensión Antropológica*, Año 14, Vol. 39, Enero/abril, 2007

Araiza Hernández, Elizabeth (2010) “La simulación de los oficios en poblados purépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y acción lúdica” en *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, ed. Elizabeth Araiza, México, El Colegio de Michoacán, p. 129-157

Callois, Roger (1986) *Los juegos y los Hombres*. La máscara y el vértigo, Fondo de Cultura Económica, México, 337 p.

Corona García, Ignacio (2006). *La danza como complemento de conocimiento Rarámuri en educación primaria Bilingüe* Tesina Universidad Pedagógica Nacional, México.

Castaignts Teillery, Juan “Las olimpiadas... nación, juego, rito y cultura”, *Nueva antropología*, vol. XIII, núm. 44, p. 119-136

(2013) *Chihuahua Ganadería y Cultura del Septentrión*, Guadalajara, Gobierno del Estado de Chihuahua, Unión Ganadera Regional de Chihuahua, Instituto Chihuahuense de la Cultura.

Díaz, Rodrigo (2000) “La trama del silencio y la experiencia ritual”, *Alteridades*, (10)20, p. 59-74

García V., Tobías (2013) Los seres del agua en Mesoamérica y el Norte de México. Una comparación”. Expedicionario No. 4: 3 - 4

García V., Tobías y Nadia Giral Sancho (2015) “Seres del agua en el norte de México”. En: *Tlálloc ¿Qué?* No. 17: 51 - 79.

Gell, Alfred (2016) *Arte y Agencia: Una teoría antropológica*, SB Editores, Buenos Aires, cap I-3

Gumbrecht, Hans Ulrich (2005) *Producción de presencia. Lo que el significado no puede transmitir*, Universidad Iberoamericana, México p. 17-34, 63-98

Gutierrez A., Ramón (1993). *Cuando Jesús llegó las madres del maíz se fueron*. Fondo de Cultura Económica. México.

Huizinga J. (1950) *Homo Ludens. A study of the play-element in culture*, Boston, The Beacon Press, 220 p.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática INEGI (2009) Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, San Francisco de Borja, Chihuahua.

Jáuregui, Jesús y Bonfiglioli, Carlo (1996), *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*, México, Consejo Nacional para la cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 462 p.

Levi – Strauss, Claude (2012). *Tristes trópicos*.

Lumholtz, Carl (2012). *El México desconocido*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México

Obregón, Baltasar de (1986) *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*. Ediciones del Gobierno del Estado de Chihuahua.

Pintado C. Ana Paula (2004). *Tarabumaras*. CDI; PNUD. México.

Rincón Gallardo, Francisco (2011). *Rarámuri: una convivencia solidaria*. Universidad Veracruzana Intercultural Colección Parcela Digital. Edición Digital 2011. Xalapa, México.

Schechner, Richard

(2006), *Performance studies. An introduction*, Routledge, London & New York,

(2011) “Restauración de la conducta”, Diana Taylor y Marcela Fuentes (comps.) *Estudios avanzados de performance*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 31-49

Sevilla V., Amparo (2002) “Introducción”. *De carnaval a Xantolo: Contacto con el Inframundo*. Amparao Sevilla (Coordinadora). Conaculta. Ediciones del Programa de desarrollo Cultural de la Huasteca. México. Pp. 13 – 59

Taylor, Diana (2012) *Performance*, Asunto Impreso, Buenos Aires, 176 p.

Toriz-Proenza, Martha Julia (2017) “El concepto de conducta restaurada en el contexto ritual mexicana” en Adriana Guzman, Rodrigo Díaz y Anne W Johnson (coords), *Dilemas de la representación: presencias, performances, poder*, UAM-I/INAH/Juan Pablos, México, p 203-232

Turner, Victor (2002) “Dramas sociales y metáforas rituales” en Ingrid Geist comp., *Antropología del Ritual*, INAH/ENAH, p. 35-70

Weigan, Phil C. (2004) “Los antecedentes mesoamericanos de los murales Kiva”. En: *Relaciones* 100. Otoño 2004, Vol. XXV. Pp. 313 – 340.

**COSMOVISIÓN ANDINA EN LOS TEXTILES:
NADIE ESTÁ SOLO, NO HAY MUERTE**

STONE, MARY LOUISE

COSMOVISIÓN ANDINA EN LOS TEXTILES: NADIE ESTÁ SOLO, NO HAY MUERTE

Sorprendentes proverbios describen la vida dentro de la Gran Madre *Pachamama* en los Andes: “Nadie está solo”; “No hay muerte en los Andes”. Además, estos proverbios están apoyados en las crónicas coloniales, las prácticas rituales de hoy, y los diseños textiles. Los diseños más comunes, que utilizan las técnicas más complejas, y hechas por las tejedoras más famosas contienen enseñanzas profundas de la cosmovisión andina. Mientras que las comunidades muestran diferentes ropas y detalles de figuras, una perspectiva fundamental surge.

Tomando los diseños en su conjunto, propongo que muestran el ciclo de vida de la Madre Andina: “De la *Pachamama* salimos, en la *Pachamama* vivimos, y a la *Pachamama* volvimos”. Nacimos de lo invisible y vivimos en la tierra. Nos lleva a volver a la deidad andina más prevalente *Pachamama*—y luego pasamos a la transformación y el renacer. El proverbio en la lengua quechua dice: *Pachamamamanta llusqsimurqanchis, Pachamamapi kawsanchis, Pachamamaman kutipusunchis*.

Las tejedoras enseñan desde el centro de sus culturas: aunque faltan exposiciones filosóficas, las figuras se llevan a la vista pública en todo lugar, todo el tiempo, sobre la ropa de todos para el trabajo diario y para los festivales. En la Isla Taquile, Puno, Perú, son las mujeres que suben al reto complicado de tejer la tela ceremonial. En el balance andino, los hombres tejen sobre telares verticales, tejen a dos agujas, y cosen ropa para sus familias.

La tejedora y antropóloga Gail Silverman (1994) compara los textiles de los Q’eros de Cusco a unos libros de sabiduría con la cosmología e historia. De hecho, todas las tradiciones textiles en este estudio tienen vínculos ancestrales con los Inkas. Explica Silverman (1994), “La iconografía textil Q’ero funciona como signos-palabras llenos de significación” (139). Las metáforas del conocimiento comunal se escriben en el lenguaje visual de los textiles andinos, según las antropólogas (Arnold 1997: 99-100; Heckman 2003: 100; Zorn 2004: 57).

Las comunidades del altiplano Tititaca, sobre todo la Isla Taquile quechua (Q) en Puno, Perú, y los pueblos aymaras (A) por La Paz, Bolivia, me enseñaban por doce años poner atención a los protocolos y maneras de saber andinos: proverbios que enseñan, geografía sagrada, y artes rituales de tejidos, música, y ofrendas. Escuchando a los indígenas y la teoría andina apoya la descolonización y las luchas indígenas contra una visión moderna y diferente (Smith 1999). En este plan, los comuneros y yo creamos talleres de inmersión, del 1997 a 2006, donde los andinos enseñaban su cosmovisión, gobernanza, ecología, y artes textiles a los estudiantes de Duke University en los Estados Unidos y otros. Estos colegas me urgen compartir sus entendimientos ancestrales para aumentar el respeto hacia su antigua cultura.

El arte de tejer abarca una profundidad y un poder ignorados por el mundo moderno. Los investigadores pueden beneficiar de entender mejor una cosmovisión alternativa para interpretar la antropología, etnohistoria, y arqueología andina. Los diseños de renacer, comunidad inclusiva, y unidad en diversidad son relevantes en nuestros tiempos. La perspectiva andina merece atención en un mundo moderno que busca un sentido espiritual y un pertenecer a algo más grande.

I. NACER

Empezando el proverbio de la *Pachamama*, de ella salimos. Los seres andinos cruzan de lo visible hacia la Tierra por sus madres, por supuesto, mientras sus espíritus cruzan por los portales de

los sitios de origen, las *paqarinas* (Q, A). Las *paqarinas* son unos lugares hundidos en la tierra, como lagos y grutas, venerados como sitios de salida que llevan del mundo espiritual invisible a la Tierra. En la muy diferente cosmovisión andina con la geografía sagrada, nuestra perspectiva moderna se puede revolver. Por ejemplo, en vez de un creador, los humanos salen de lo invisible.

Estos portales eran esenciales desde antes de los Inkas. El cronista colonial Cristóbal de Albornoz ([1580s] 1967: 20) lamentó el gran número de *paqarinas* en los años 1580:

el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, que llaman pacariscas, que quieren decir creadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias: unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuebas [...] Hase de entender que ninguna parcialidad de naturales dexó de tener esta guaca pacarisca, por pequeña o grande que fuese la parcialidad. (Albornoz ([1580s] 1967, 20)

El verbo quechua *paqariy* significa “amanecer” o “nacer” tanto hoy como en tiempos coloniales para quechua y aymara (Lara 2001: 174; González [1608] 2007: 182; Bertonio [1621] 2011: 421). El mismo Cusco se llamaba como una *paqarina*; *qusqu* en quechua significa “ombligo” (Lara 2001: 202).

La mayoría de las *paqarinas* yacían cerca del agua, como lagos y ríos, o árboles y cuevas cerca de un manantial de agua. Las *paqarinas* montañas daban agua a veces del lago que se creía que era debajo de la montaña, otras veces de los glaciares o las muchas fuentes en las laderas (Sherbondy 1992: 58).

En nuestros tiempos, cuando Margarita Yanahuaya nació en la comunidad Kallawayaya de Kaata en Bolivia, famosa por los ritualistas, los abuelos Carmen y Marcelino llamaron a un adivino para decidir su lugar sagrado, su *paqarina*. El antropólogo Joseph Bastien (1985: 88-91) participó en la adivinación que reveló que el bebé Margarita compartiría la vida con el lugar sagrado femenino del lago Qota Qota—bajo en las laderas con un significado de fertilidad y abundancia. Los lugares femeninos eran ojos de agua, lagos, y zonas bajas. Los lugares masculinos se encontraban en lugares altos en piedras y peñas fuera de lo común y en cuevas con una apertura húmeda hacia el interior. A través de su vida Margarita volvería a su *paqarina* para dar ofrendas y pedir consejo del otro lado. El lugar, en reciprocidad, sería su guía en la vida.

Todo el pueblo de Kaata y sus vecinos festejaban el lugar regional de origen, Bastien (1985) siguió. El alto lago Pachaqota cerca al pico del Nevado Kaata servía a los Kallawayas como el origen de toda la vida (86). Cada año, las comunidades se juntaban por el lago para ofrecerle danza y música, libaciones o *ch'allas* (Q, A) y profecías, comidas y flores (88).

Los sitios *paqarina*, en todo lugar durante tiempos incaicos y en el mero capital, organizaban las festividades regionales cada año; todavía son celebrados durante las vidas personales. ¿Cómo se conmemora este sitio del origen en los diseños tejidos? La montaña más alta y más sagrada entre Cusco y Titiqqa, el cerro Ausangate, indica. En Pentecostés por junio, uno de los festivales indígenas más grandes, *Qnyllur Rit'i*, renueva a la gente con las aguas sagradas de sus glaciares (Heckman 2003: 111). Las conocidas tejedoras de Pitumarka viven al lado suroeste del nevado y trabajan con el Centro de Textiles Tradicionales del Cusco (2018) para recuperar las técnicas ancestrales de las tejedoras mayores en las regiones altas. En el lado norte del cerro, la gente aislada Q'ero son famosos tejedores y ritualistas y dicen que son descendientes directos de los Inkas (Silverman 1994: 7-8).

Alrededor de esta montaña sagrada, la figura tejida que más predomina se llama *qucha* (Q), o “lago”, formado como un diamante <> y tejida por mujeres, según la tejedora y antropóloga Andrea Heckman (2003: 98). Heckman preguntó en varias comunidades sobre el significado. Repetidas veces, tanto hombres como mujeres interpretaron el diseño *qucha* como “almacenes de las aguas sagradas

que mantienen la vida”. O decían lagos que reciben sus aguas directamente de los glaciares y las fuentes altas. Los lagos altos almacenan “el agua más sagrada que viene directo de los espíritus de los cerros” (98).

El interés de los quechuas de Ausangate en los lagos que mantienen la vida hace recordar las *paqarinas* generativas. Los Kallawayas bolivianos al otro lado de la frontera afirman que del lago más alto Pachaqota sale toda la vida. Los nombres diferentes de *qucha*, *paqarina*, altar en la tierra, etc., se refieren a los varios conceptos de un principio central. Entre los llameros de Puno, por ejemplo, *qucha* nombraba la concha ritual que simbolizaba los manantiales y las lagunas de donde salieron las alpacas y a donde volverán cuando salen de la tierra. (Flores 1976: 126).

Por Ausangate, *quchas* en líneas y *quchas* concéntricas cubren muchos textiles, como se ve en las fotografías de Heckman (2003). Una bolsa de hoja de coca llevó solo una *qucha* grande, con diamantes concéntricos adentro (138). Un poncho ceremonial en el peregrinaje de *Quyllur Rit'i* tenía líneas de *quchas* tan anchas que cuatro *quchas* enormes cubrían el torso (116). Un diamante rodeó una planta de papa nutrida por el agua sagrada, la gente explicó (98-99)—o por la fuerza vital de la *paqarina* quizás. Mostazas blancas, botones de color de oro, y lentejuelas delinearon los motivos—para reflejar la luz del sol como hacen las lagunas (106).

Permanentemente a la vista en las comunidades del Ausangate, la frecuencia de las *quchas* le indicó a Heckman (2003: 98) que las tejedoras mostraban su cosmovisión fundamental—como también hace una *paqarina*. El lugar sagrado más común durante los tiempos incaicos hoy se difunde continuamente por el diseño más prevalente por el sagrado Nevado Ausangate. Muestra la salida de los humanos de la *Pachamama*. Recordar las *paqarinas* es recordar una relación sagrada con el espíritu y el pertenecer a una familia espiritual. Aquí está la primera indicación que nadie está solo ni sola. En cambio, cada persona está apoyada por su lugar sagrado y por el espíritu que lanzó la vida y atiende por todo el viaje.

II. VIDA

Siguiendo el proverbio de la *Pachamama*, vivir en la tierra en relación con ella implica comunidad inclusiva y vida abundante—expresados hoy en Vivir Bien. La Isla Taquile repetidas veces utilizó su cultura ancestral para beneficiar toda la comunidad. En los años 1950 los agricultores recompró su tierra y en los años 1970 invitaron a los mochileros pasar una noche con las familias en rotación—para ingreso para todos. Líderes de Taquile compartieron con pueblos quechuas y aymaras por el lago Tititaca sus experiencias negociando el mundo moderno a través de las cooperativas en turismo y venta de textiles. En 2005, UNESCO designó la Isla Taquile como una Herencia Cultural de la Humanidad para su fuerte organización comunal y sus textiles excepcionales.

En nuestros talleres del tejido andino (1998), Paula Quispe y sus amigas demostraron el arte de la urdimbre de tres niveles para la tela ritual. Su padre nos mostró su recuerdo de la primera bolsa ceremonial que su esposa le tejió. Juntando las habilidades de tejer con la organización de la comunidad, el diseño ancestral más frecuente en la Isla Taquile ilustra su cuidado a la comunidad. La figura de un círculo se divide en seis partes como una torta y muestra las seis secciones de la isla, *suqta suyü* (Q) (vea Fig. 1 *Suqta suyü*, Isla Taquile, Puno, Perú). La figura, tejido en la mayoría de ropas, gorros, fajas, y bolsas, evoca los privilegios y las responsabilidades de ser miembro de la comunidad.

Paula nos explicó que, primero, los seis sectores ilustran la planificación ecológica en los campos grandes colectivos. Las líneas de surcos que llenan tres secciones del diseño representan los productos que se rotan colectivamente: el primer año papas, el segundo año el tubérculo dulce *oca*, el tercero quinua o habas. Las tres secciones vacías descansan para recuperar su fertilidad.

Segundo, las seis secciones muestran la planificación “financiera”. La inclusividad de Taquile asegura que cada familia tiene tierra a trabajar, comida a comer, y es miembro de una comunidad. Una Seguridad Social andino vigila contra los retos de la naturaleza y los mercados modernos. Tercero, los seis sectores manifiestan la planificación social. Las autoridades en rotación de cada sección resuelven los conflictos internos diariamente y llevan a cabo cada año las festividades de agradecimiento a la *Pachamama* para la cosecha.

Con orgullo, la cooperativa de transporte para los visitantes modernos lleva el nombre *sugta suyru*. Para unos vínculos con el pasado, el nombre del reino de los Inkas era *Tawantinsuyu*, los cuatro *suyus* magnetizados por el centro Cusco. La Isla Taquile probablemente era parte de los centros de producción textil que los Inkas formaban por el norte del lago Titicaca y en la península al lado de la isla (Julien 1987: 83-85).

Como un recuerdo público en Taquile, “Tejer su ropa y observar a la gente portándola funciona como un guía y un recuerdo [...] para reforzar su comportamiento y sus actitudes” hacia la sociedad y lo sobrenatural, concluyó la tejedora y antropóloga Rita Prochaska (1988: 61). Revolcando la norma moderna de individualismo y aislamiento, este signo encaja las enseñanzas de Taquile sobre la unidad de la comunidad y manifiesta el vivir en la *Pachamama*. La figura es repetida y está hecho por tejedoras reconocidas en el mundo. También, el diseño repite que nadie está sola, sino apoyada por una comunidad fuerte e inclusiva.

Al otro lado del lago Titicaca por La Paz, Bolivia, otro textil difunde el dicho “Unidad en Diversidad” en la bandera nacional indígena, la *wiphala* (Q, A). Vivir Bien en relación y reciprocidad con todos (Huanacuni 2010: 15) es un principio central de la teoría andina y entró a dos constituciones nacionales, en Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009 (21-23). La constitución del Estado Plurinacional de Bolivia ahora reconoce unas cuarenta etnias.

La interrelación de la *Pachamama* irradia de la *wiphala* que gira en todo lado. Los andinos tradicionales dicen que todos somos interconectados a través de la misma base de la energía de la *Pachamama* expresada en diferentes formas. Me parece una bandera andina de la física cuántica. La *wiphala* muestra luz en el centro, la unidad y potencial para toda manifestación. Mientras la luz refracta, cada color mantiene su onda única para hacer la belleza del arcoíris o de las cuarenta etnias de Bolivia (vea Fig. 2 *Wiphala*, La Paz, Bolivia). La unidad de la *Pachamama* se expresa a través de la relación dinámica de sus hijos, constantemente re-balanceando como las gotas de agua en el arcoíris. Como una indicación más que nadie está solo, los andinos—y la física cuántica—avisan que toda la vida es interdependiente.

La *wiphala* ofrece una profunda instrucción sobre cómo organizar la comunidad inclusiva en nuestro mundo variado, de nuevo revolcando la norma moderna de estar separado y aislado. Las luchas siguen para lograr la práctica de los principios, sobre todo al nivel nacional. Aun así, la bandera distingue casi todas las reuniones desde pueblitos hasta movilizaciones nacionales en el centro de La Paz, y muestra el lema grabado en el arco de entrada de La Paz: “Unidad en Diversidad”. El textil más común en el altiplano boliviano también revela el proverbio de la *Pachamama* de vivir juntos sobre la Madre Tierra. Tradicionalmente, una mujer guía las procesiones de celebración como también de protesta social manejando la *wiphala* del arcoíris.

III. VOLVER Y RENACER

Finalmente, los andinos tradicionales vuelvan a la *Pachamama*. Los testimonios de los años 1600 pueden sorprender al punto de vista moderno: los sitios de salida, las *paqarinas*, también sirven como lugares de volver en la muerte. En tiempos modernos, la película boliviana *Ajayu* (A, Espíritu) (Cajías

and Ormachea, dirs., 1996) mostró la vida andina después de la muerte. El fallecido empezó un viaje largo por un lago brillante frente a los nevados. Aunque sus pecados le pesaron, los rituales y las adivinaciones con la hoja de coca de sus amigos aymaras le dieron energía y le guiaron. Cuando el difunto llegó al pueblo dorado, *Qurimarka*, los mayores le dieron trabajo en el otro mundo. Los Kallawayas practican rituales similares para el viaje del difunto (Bastien 1985: 171-177). Cada primero de noviembre, abundan los rituales para los muertos. La muerte andina ofrece continuidad más que un fin. Así, repitan el refrán “No hay muerte en los Andes”.

Pero, es más. Dentro de sus *paqarinas*, los difuntos descansan, se transforman—y renacen. En el siglo dieciséis en el centro del Perú, las momias ancestrales formaban “el obstáculo *más* importante para convertir los andinos a la cristiandad” según los cronistas españoles Cobo y Arriaga (Doyle 1988: 5). La fama de los Inkas incluía el *Qurikancha* (Templo del Sol) donde habitaban las momias ancestrales, mujeres y hombres, y sus ofrendas diarias y anuales (Silverblatt 1987, 57). ¿Qué motivó esta reverencia tan persistente? El cronista español Cieza de León ([1553] 2005) escribió en 1553 que los Canchis por Cusco pensaban que los seres humanos originaban de y volvían a un gran lago: “Y cuentan estos indios, que tuvieron en los tiempos pasados por cosa cierta que las animas que salían de los cuerpos iban a un gran lago, donde su vana creencia les hacía entender haber sido su principio, y que de allí entraban en los cuerpos de los que nacían” (250).

En los años 1600 en el centro del Perú, la tumba física, *machay* (Q), daba la forma exterior de la *paqarina* invisible. Estos agricultores también pensaban que todos los difuntos volvían a su lugar de origen para un descanso de otro mundo, explicó la etnohistoriadora Mary Doyle (1988: 241). En un punto de vista fuera de lo moderno, los agricultores creían que sus ceremonias transformaban ritualmente a los muertos y generaba nueva vida (243). Cuando los clérigos católicos insistieron en un entierro cerca a la iglesia para una persona andina, tan pronto como posible los andinos sacaron al difunto para re-enterrarlo en el complejo de entierro y origen (200). En este complejo, en la siembra y la cosecha la comunidad ofreció festivales de ofrendas de música y danza, las mujeres cantaban la historia del pueblo, las familias se acordaban de sus muertos, y los individuos buscaban oráculos para sus vidas. En la tumba, los celebrantes dejaban ofrendas de regeneración como el ocre y las figuritas en miniatura que invocaban fertilidad (108, 111).

¿Cómo se muestra el ciclo de volver y renacer en los diseños tejidos? Vamos a ver qué más cicla y regenera. Prochaska (1988: 56-59) describió en la Isla Taquile una técnica de hilar en sentido contra el reloj llamado “izquierda”, *lluq'i* (Q), para la magia femenina e invisible. El hilado tiene el patrón de Z que refleja la luz de manera diferente que el hilo normal con el patrón de S. En un motivo tejido, el brillo del hilado de Z ofrece la protección mágica, especialmente para mujeres preñadas y para viajeros. Los bordes de hilado Z protegen contra la envidia, absorban el daño, y lo devuelven, se piensa. En los rituales del ciclo de vida en Taquile, este hilo reverso representa el hilo de vida de un fallecido y se lo quiebra para que la familia suelte el difunto para su viaje en el otro lado (56-59). Hilados a la izquierda se refieren al ciclo de vida—y de vidas—de los seres humanos.

Además de hilados, hay diseños que muestran el ciclar y regenerar. En los textiles de Chinchero, Cusco, por ejemplo, el motivo S—ya no hilado sino una figura de S—o la espiral de un caracol se llama *kuti* (Q, A), “volver” o “renovación” (Silverman 2012: 37) (vea Fig. 3 *Kuti* volver). Las espirales forman el borde de los textiles que marcan los hitos de la vida como casarse, ser autoridad, y el entierro entre los ritualistas Kallawayas, Bastien (1985: 110, 114) documentó. Adornaron los textiles para los gobernadores mayores como para los niños en las actividades rituales (71, 110). Mis conversaciones con Kallawayas en Chari (1998) me avisaron que las espirales representando “caracoles”, *ch'uru* (Q), protegían con su magia los textiles y a la persona. Bastien (1985) comentó, “Los andinos atribuyen poderes mágicos a los caracoles porque [...] viven en la tierra y en el agua”

(110). Así, estos caracoles parecen cruzar los mundos y ciclar entre la vida en la tierra y la vida en el mundo de abajo de las aguas y la renovación—ilustrando el ciclo de la vida de la *Pachamama*. Para sus vínculos con los Inkas, los Kallawayas eran médicos, ritualistas, y adivinos para el corte incaico y los portadores del mismo Inka (Bastien 1985: 23).

Las muchas momias sagradas y sus festivales regenerativos en las *paqarinas* indicaban la creencia en una vida después de la muerte en los años 1600. Hoy el torcer a la izquierda y la figura de la doble espiral están vinculados con el ciclo de vida de la *Pachamama*. Los diseños presentan el proverbio de la *Pachamama*: a ella volvimos.

Los tejidos ceremoniales hechas por las mujeres son queridos en las comunidades rurales como en los mercados internacionales. Destacan diseños que llevan la esencia de la espiritualidad andina, los mantienen ante la vista, y logran resultados concretos. *Quchas* o lagos indican la llegada del mundo invisible y el fuerte vínculo con ello. Figuras de la comunidad inclusiva, como el *sugta suyu*, hacen recordar que la tierra, la comida, y la comunidad pertenecen a todos. “Unidad en Diversidad” de las banderas *wiphala* informa de una cosmovisión como también guía un estado plurinacional que manifiesta el liderazgo indígena. Renacer, mostrado en la figura de *kuti* y los espirales de caracoles, se aplica a los individuos, a los pueblos, y al gobierno balanceado. Guiando la sociedad, los diseños tejidos ilustran la profundidad del ciclo de vida, muerte, y renacer de la cosmovisión andina.

Las tejedoras reconocidas Q’eros hoy ilustran la vuelta del Inka, *Inkarrí*, como una meganarrativa del renacer, documentó Gail Silverman (1994: 113-138). Las narrativas del siglo dieciséis hasta el presente explican que la cabeza cortada del último Inka está gestando bajo la tierra en el vientre de la *Pachamama*, más probable en la Amazonía. En la profecía, cuando se crezca el cuerpo entero, el Inka volverá a restaurar el gobierno respetuoso. El diseño Q’ero *Ñampa Inka* muestra al fundador Inka en el diseño más antiguo del departamento del Cusco. En el motivo *Ch’unchu Simicha*, la cabeza del Inka aparece en el vientre como un habitante del bosque amazónica. En la figura más reciente *Ch’unchu Inti Pupu*, la cabeza reencarnándose se vuelve una semilla brotando de una manantial de origen bajo la tierra—una *paqarina*. En una tradición que adapta mientras sigue, las tejedoras Q’eros anticipan que sus nietas tejerán un diseño más nuevo nunca antes visto.

IV. REFERENCIAS

Albornoz, Cristóbal de ([1580s] 1967): “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas”. En: *Journal de la Société des Américanistes*, 56 (1), pp. 17-39. En http://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1967_num_56_1_2269 (15 octubre, 2015).

Arnold, Denise (1997): “Making Men in Her Own Image: Gender, Text, and Textile in Qaqachaka”. En: Howard-Malverde, Rosaleen (ed.): *Creating Context in Andean Cultures*. Oxford: Oxford University Press, pp. 99-131.

Bastien, Joseph (1985): *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Long Grove, IL: Waveland Press.

Bertonio, Ludovico ([1612] 2011): *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas. En <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/LudovicoBertonioMuchosCambios.pdf> (22 septiembre, 2015).

Cajías, Francisco/Ormachea, Francisco (dirs.) (1996): *Ajayu*. Película. La Paz: Taller Arawi.

Centro de Textiles Tradicionales del Cusco (2018): “Pitumarca”. En <http://www.textilescusco.org/index.php/pitumarca/> (29 marzo, 2018).

Cieza de León, Pedro de ([1553] 2005): *Crónica del Perú: El señorío de los Incas*. Selección y modernización del texto por Franklin Pease G. Y. Caracas: Biblioteca Ayacucho. En http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=cieza%20de%20leon&tt_products=311 (23 septiembre, 2015).

Doyle, Mary Eileen (1988): "The Ancestor Cult and Burial Ritual in Seventeenth and Eighteenth-Century Central Peru". PhD diss., University of California, Los Angeles. ProQuest (8822310).

Flores Ochoa, Jorge A. (1976): "Enqa, enqaychu, illa y kbuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores". En: *Journal of Latin American Lore*, 2 (1), pp. 115-134.

González Holguín, Diego ([1608] 2007). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua, o del Inca*. La Paz: Runasimipi Qepisqa Software. En <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf> (22 septiembre, 2015).

Heckman, Andrea (2003): *Woven Stories: Andean Textiles and Rituals*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010): *Vivir Bien/Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello.

Julien, Catherine J. (1987, March): "The Uru Tribute Category: Ethnic Boundaries and Empire in the Andes". En: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 131 (1), pp. 53-91.

Lara, Jesús (2001): *Diccionario Qbeshwa-Castellano, Castellano-Qbeshwa*. La Paz: Amigos del Libro.

Prochaska, Rita (1988): *Taquile: Tejiendo un mundo mágico/Weavers of a magic world*. Lima: Editorial Arius.

Sherbondy, Jeanette (1992): "Water Ideology in Inca Ethnogenesis". En: R. V. H. Dover, R. V. H./Seibold, K. E./McDowell, J. H. (eds.): *Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*. Bloomington: University Press of Indiana, pp. 46-66.

Silverblatt, Irene (1987): *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Silverman, Gail P. (1994): *El tejido andino: Un libro de sabiduría*. Traducido por Javier Flores Espinoza y Mariana Pease Mould. Lima: Banco Central del Perú.

_____. (2012): *The Signs of Empire: Inka Writing*. Cusco: KopyGraf.

Smith, Linda Tuhiwai (1999): *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Zorn, Elayne (2004): *Weaving a Future: Tourism, Cloth, and Culture on an Andean Island*. Iowa City: University of Iowa Press.

**DE MADRID A MÉXICO, CALIFORNIA Y GUATEMALA.
EL TRÁNSITO DE LA NATURALEZA NOVOHISPANA
EN LA OBRA DE JOSÉ LONGINOS MARTÍNEZ**

CONSTANTINO ORTIZ, MARÍA EUGENIA

DE MADRID A MÉXICO, CALIFORNIA Y GUATEMALA. EL TRÁNSITO DE LA NATURALEZA NOVOHISPANA EN LA OBRA DE JOSÉ LONGINOS MARTÍNEZ

El título de Cirujano de José Longinos Martínez que permanece resguardado en el Archivo Histórico de la Escuela de Medicina, en la Ciudad de México, lo describe como un hombre de 31 años, “de buena estatura con una cicatriz en la frente, otra por bajo de la barba y pelo castaño claro”.¹ Botánico, anatomista y cirujano por formación, naturalista y funcionario por designio real, Longinos Martínez llegó a Nueva España con la Real Expedición Botánica dirigida por el médico Martín de Sessé, en octubre de 1787.

La Expedición Botánica, formada también por Vicente Cervantes, Jaime Senseve y Juan del Castillo² comenzó la exploración de tierras novohispanas con el objetivo de continuar el trabajo y completar las historias naturales realizadas por Francisco Hernández en la segunda mitad del siglo XVI.³ En su exploración, Hernández, protomédico de Indias, había recorrido el territorio novohispano con el propósito de reconocer y coleccionar ejemplares naturales útiles, principalmente, a la medicina; y aunque de ese viaje no resultaron colecciones botánicas, zoológicas o minerales, Hernández logró escribir una obra trascendente por sus contenidos sobre la naturaleza americana: la primera historia natural del virreinato de la Nueva España.

Los documentos de Hernández configuraron, junto a los de Gonzalo Fernández de Oviedo, José de Acosta y Fray Bernardino de Sahagún, uno de los primeros *corpus* sobre la vida americana que movilizaban textualmente detalles y saberes del nuevo mundo hacia el continente europeo; voviéndose, con el tiempo, uno de los referentes principales en el estudio de *terra ignota* y uno de los trabajos que pronto se esperaba profundizar y, de ser posible, concluir. Sin embargo, durante todo el siglo XVII y la mayor parte del XVIII poco se hizo al respecto.

Para subsanar un vacío de casi doscientos años en la producción de historias naturales novohispanas (y quizá americanas), la Expedición Botánica de 1787 debía “recoger, determinar y describir metódicamente las producciones naturales de los tres reinos” para “el bien de los

¹ Este documento se guarda actualmente en el Archivo Histórico de la Facultad de Medicina de la UNAM (AHFMUNAM). Éste es una pieza única en su acervo, puesto que es el único título de cirujano expedido a finales del siglo dieciocho que ha sobrevivido al paso de más de doscientos años. AHFMUNAM. Fondo. *Col. Bandos y Edictos*, carpeta D-A-I-1.

² A los exploradores peninsulares se unieron más tarde los criollos José Mociño, José Maldonado, Atanasio Echeverría y Vicente de la Cerda.

³ En un primer intento de reconocimiento e institucionalización de la naturaleza colonial, el Protomédico de Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano, Francisco Hernández, realizó entre 1570 y 1577 la primera expedición a territorios coloniales españoles por orden de Felipe II. Sus instrucciones le indicaban ir primero a Nueva España porque se sabía que era la más abundante en “plantas, hierbas y otras semillas medicinales conocidas” (Somolinos 1960: 146). Después se le pedía que se informara acerca de “todos los médicos, cirujanos, herbolarios e indios y otras personas curiosas en esta facultad” (Somolinos 1960: 146) que le pudieran informar sobre las propiedades medicinales de árboles y plantas. Entonces debía tomar nota de su uso, facultad, cantidad y cultivo, así como de la experiencia que con ellas se tuviera. La exploración duró hasta 1577 y dio como resultado una colección de notas y dibujos que originaron la primera historia natural de las plantas, animales y minerales de la Nueva España. El documento cobró gran importancia en Europa, durante casi doscientos años fue la única referencia documental reconocida sobre la flora y fauna colonial, y se publicó de manera fraccionada y en tiempos distintos en España e Italia en los siglos diecisiete y dieciocho. El manuscrito completo está publicado en Somolinos (1960) y un extracto en otra obra del mismo autor (Somolinos 1971).

vasallos y el mayor aumento de las artes y ciencias”⁴ y, además de buscar rastros o copias del trabajo de Hernández, también se les pedía que recopilaran las producciones naturales de los “fértiles dominios”⁵ de Nueva España, no sólo para contribuir con la promoción de “los progresos de las Ciencias Físicas, desterrar las dudas y adulteraciones que hay en la Medicina, Tinturas y otras artes útiles y aumentar el comercio; sino también con el especial [objetivo] de ilustrar y perfeccionar con arreglo al estado actual de las mismas Ciencias Naturales.”⁶ Lo que recolectaran no sólo sería útil para avanzar en la economía y el estudio de la medicina; también serviría para incrementar los acervos del Real Gabinete de Historia Natural y el Real Jardín Botánico que, además de tener fines científicos, buscaban la instrucción, la recreación y el deleite estético de la población matritense, al menos.

Los objetivos e instrucciones oficiales que se habían asignado a la Expedición regirían su quehacer en Nueva España y, pese a la indisposición que en veces mostraba José Longinos respecto a seguir las órdenes de su director,⁷ las líneas de acción eran claras en tanto a la contribución que habría de hacerse al conocimiento de la naturaleza y la búsqueda del conocimiento verdadero y fiable; pues, aunque las referencias con las que llegaban los expedicionarios europeos a América estaban definidas por la literatura propia de la historia natural, también había influencia de las narraciones de viajeros, comerciantes, marinos o migrantes que llegaban con historias diversas y, muchas veces, falsas sobre lo que había en ultramar.

La búsqueda de la verdad y la fiabilidad fue uno de los retos y las condiciones que imperaron al recorrer territorio novohispano, y los elementos que se construyeron como evidencia de esta ahora llamada ‘objetividad’ adquirieron la forma de inventarios, descripciones, dibujos y objetos que conformaron complejas colecciones de historia natural cuando entre todos se vinculaban y formaban un solo conjunto, o que, en el caso de los diarios de viaje, compendiaban la experiencia del autor desde una subjetividad sustentada en términos y métodos científicos.

En los casi dieciséis años que José Longinos Martínez vivió y transitó el territorio novohispano la producción de evidencias fue prolífica y resultó de sus recorridos por las inmediaciones de la Ciudad de México, el centro y sur del virreinato, California y Guatemala. De ahí surgieron dos gabinetes de historia natural -uno en la ciudad de México y otro en la de Guatemala-; colecciones de animales, minerales y herbarios secos que se enviaron al Real Gabinete de Madrid; múltiples escritos y varias publicaciones: discusiones y debates que aparecieron en la *Gazeta de México*,⁸ un diario del viaje a las Californias (Bernabéu 1994), la *Noticia del establecimiento del Museo de esta Capital de la Nueva Guatemala y Ejercicios públicos de Historia Natural* (Martínez 1797a),⁹ y el *Compendio instructivo sobre el modo más seguro de disponer, juntar, conservar, y remitir las producciones Naturales* (Martínez 1797b). A través de todos ellos, el naturalista construyó

⁴ *Gazeta de México, compendio de noticias de Nueva España*, 6 de mayo de 1788, vol.3, núm. 20, pp. 75. En: <http://www.hndm.unam.mx/>

⁵ Archivo General de la Nación, México (AGN). D257. *Historia*. Vol. 527. 20 de marzo de 1787.

⁶ AGN. D257. *Historia*. Vol. 527. 20 de marzo de 1787.

⁷ Para más detalles sobre las múltiples discusiones y discordias entre el director y el naturalista de la Expedición, ver: Constantino 2013.

⁸ *Gazeta de México, compendio de noticias de Nueva España*, 30 de mayo de 1795, vol.3, núm. 33.

⁹ Este documento ha sido transcrito y publicado en el artículo de Constantino (2015). El original puede ser consultado en la página electrónica de la John Carter Brown Library-Guatemala Collection. En: <https://archive.org/details/jcbguatemala>

un conocimiento sobre la naturaleza novohispana que trascendió los límites espacio temporales del virreinato, transitando por caminos que no necesariamente fueron circulares.

Los referentes teóricos con los que contaba Martínez al llegar a Nueva España provenían de las historias naturales al uso que, además constituían el acervo bibliográfico usado para reconocer, significar y clasificar los especímenes que encontraran a su paso; así, Hernández, Tournefort, Linneo, Brisson, Palau, Klein, Buffon, Vamont de Bomare, Gronov, Gómez Ortega, Facciolati, Bergio y algunas materias médicas serían los textos principales que indicarían a éste y los otros expedicionarios qué buscar, cómo mirar y cómo nombrar sus ejemplares.¹⁰ Un texto más, igual de importante, pero de carácter tecnopolítico, era también una guía para ésta y las otras misiones destinadas a reconocer la naturaleza de territorio hispano: la *Instrucción Circular* de 1776, escrita por el director del Real Gabinete de Madrid, Pedro Franco Dávila era un compendio de producciones naturales deseables en las colecciones monárquicas.¹¹ Sus veinticuatro páginas, llenas de información, taxonomías vernáculas, descripciones y cartografías de ejemplares extranjeros apetecidos por los naturalistas en Europa se habían escrito para proveer a sus destinatarios y lectores de una guía útil a la búsqueda, recolección y conservación de especímenes de los tres reinos naturales.¹²

A diferencia de la teoría y el carácter científico de los libros de historia natural, la *Instrucción* de Dávila buscaba llegar a destinatarios no eruditos por un lado y, por otro, daba también herramientas conceptuales de origen coloquial a los naturalistas y corresponsales del Real Gabinete, encargados de conseguir ejemplares por propia mano o a través de negociaciones e intercambios con los habitantes locales. La información, proveniente de correspondencias, charlas, historias, narraciones orales, registros oficiales, diarios de viajeros e intercambios con los pares y demás personajes afines, permitía al Director del Gabinete Real tener una perspectiva panorámica sobre el mundo natural que interesaba conocer y poseer en España, y eso, para Martínez era de particular importancia, considerando que buscaba cumplir no sólo con su tarea científica, sino con sus objetivos personales de reconocimiento y validación en el mundo de las élites científicas europeas. Estos antecedentes, aunados a su formación como cirujano y botánico, además de su participación previa de tres años como disecador y formador de colecciones animales del Real Gabinete de Madrid eran los factores que, además de darle ojos y manos adiestrados en las prácticas naturalistas al uso, validaban al expedicionario para generar un conocimiento alineado al rigor científico de la época.

En ese sentido y como parte del cumplimiento de su misión, Martínez recolectó varias colecciones de animales, minerales y herbarios secos que se enviaron a Madrid en, al menos, nueve remesas de animales y minerales documentadas -una por cada año- en 1789,¹³ 1790,¹⁴

¹⁰ AGN. D257. *Historia*, vol. 527, exp. 2.

¹¹ AGN. Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, *Impresos Oficiales*, vol. 10, exp. 8, folios 27-39.

¹² Los detalles sobre la escritura, los referentes y la publicación de la *Instrucción Circular* de Pedro Franco Dávila han sido analizados en los textos de Constantino (2011, 2016) y Constantino y Pimentel (2018).

¹³ AGN. GD 257. *Historia*, vol. 527, exp.15.

¹⁴ Archivo del Museo Nacional de Ciencias Naturales. Madrid (AMNCN). Catálogo de las expediciones y viajes científicos españoles, siglos XVIII y XIX. Expedición a Nueva España. No.499

1793,¹⁵ 1796,¹⁶ 1802,¹⁷ 1803¹⁸ y 1804,¹⁹ además de dos envíos hechos en 1791.²⁰ En ellas, el naturalista mandó al menos 20 pájaros extraordinarios para la Reina María Luisa (Constantino 2013: 183), además de diversos mamíferos, reptiles, insectos y otras aves que se enviaban al Gabinete Real inventariados, descritos, dibujados y disecados o conservados en aguardiente. La característica principal que debía regir la ‘curaduría’ de las colecciones era la excepcionalidad, lo que era igual a buscar especímenes poco o nada ordinarios ni documentados en los textos de referencia existentes. Una cuestión que, además de ser un reto por la búsqueda y captura de ejemplares, implicaba una dificultad en la clasificación, pues obligaba a los naturalistas a hacer un esfuerzo extra en la búsqueda de características comunes a otras especies, de modo que la taxonomía correspondiera a algo ya conocido, o en su defecto, a algún nombre autóctono que pudiera adaptarse al latín binomial del sistema linneano.

Las colecciones remitidas al Real Gabinete debían ser evaluadas, clasificadas y aceptadas por consenso entre los expedicionarios y su director, Martín de Sessé; motivo por el cual, en más de una ocasión, la selección de ejemplares y su taxonomía fueron objeto de debates y discusiones internas centradas en su pertinencia con los sistemas de nomenclatura imperantes en Europa; así como también entraron en las discusiones externas, con otros eruditos novohispanos, sobre la recuperación de taxonomías autóctonas que, en su lengua de origen contenían el concentrado de una descripción en una sola palabra.²¹ Al respecto, la incorporación de los nombres indígenas novohispanos en la documentación producida por los expedicionarios es visible tanto en los índices, como en los dibujos y las descripciones de las colecciones, que se presentan con formatos híbridos en los que igual se lee el latín que el náhuatl para hacer referencia a las especies remitidas a España.

Otro espacio en el que estas y otras discusiones se hicieron visibles fueron los gabinetes de historia natural armados por Longinos Martínez en tierras americanas. Desde el inicio de sus tareas en Nueva España, Martínez dedicó sus días a armar no sólo las colecciones principales que remitía a Madrid, sino los duplicados que existirían en caso de perder ejemplares durante el tránsito a España, y eso propició el espacio perfecto para, a su vez, conformar una colección propia que pudiera dar origen al primer gabinete de historia natural abierto al público en la capital novohispana en 1790. Sin ser el único coleccionista de naturaleza en el virreinato,²² Martínez

¹⁵ AGN.GD257. Historia, vol. 460.

¹⁶ AGN. Gobierno Virreinal. Reales Cédulas Originales, vol.164, exp. 127.

¹⁷ AMNCN. Catálogo de las expediciones y viajes científicos españoles a América y Filipinas. Núm. 530.

¹⁸ AMNCN. Catálogo de las expediciones y viajes científicos españoles, siglos XVIII y XIX. Expedición a Nueva España. No. 532.

¹⁹ AMNCN. Catálogo de las expediciones y viajes científicos españoles, siglos XVIII y XIX. Expedición a Nueva España. No. 539.

²⁰ AGN.GD257. Historia, vol. 463, y AGN. Gobierno Virreinal. Reales Cédulas Originales, vol. 153, exp. 146.

²¹ En el caso novohispano ver las disputas encabezadas por el erudito criollo, José Antonio Alzate, respecto a la imposición de nomenclaturas artificiales europeas y la pertinencia de mantener los nombres autóctonos mexicanos e incorporarlos a los textos europeos (Achim 2012).

²² En su publicación del 27 de abril de 1790, la *Gazeta de México* da cuenta de otros once coleccionistas que poseen gabinetes privados en la capital novohispana y que, además correspondieron a la iniciativa de Longinos Martínez donándole algunos duplicados de sus propios ejemplares. Los once coleccionistas mencionados son: Ramón de Posada, Fiscal de Real Hacienda; Bernardo Bonavía y Zapata, Intendente Corregidor de México; Francisco Fernández de Córdova, Superintendente de la Real Casa de Moneda; Miguel Páez de la Cadena, Superintendente y Juez privativo de la Real Aduana; Juan Navarro y Madrid, Director general de Rentas Reales de Alcabalas y Pulques; Joseph de Florez, Teniente Coronel de los Reales Ejércitos;

destacó por querer replicar el modelo de los gabinetes públicos europeos en América, haciendo uso de la esfera pública novohispana y española para dar a conocer por medio de la prensa la apertura de su museo y el ofrecimiento que hacía de éste al Rey Carlos IV y su esposa María Luisa de Borbón.²³

El gabinete novohispano, estaba conformado por veinticuatro estantes que coincidían con el cabalístico número veinticuatro del sistema linneano. En ellos se encontraban ejemplares naturales y objetos diversos: aves, peces, insectos y producciones marinas; un herbario seco con veinte cajones organizados según el sistema linneano y veintidos cajones según el de Tournefort; minerales, semimetales, tierras y sales; resinas, semillas, maderas, raíces y otros productos vegetales; producciones volcánicas, petrificaciones y osamentas; antigüedades; ceras y preparaciones anatómicas; instrumentos útiles a la física y la química; libros de historia natural, botánica, química, física, anatomía, mineralogía y matemáticas.²⁴ El formato respondía a cualquier gabinete naturalista europeo, había un mobiliario y una colección; documentos que mostraban un orden en los especímenes; y libros e instrumentos útiles para la práctica principal de los estudiosos de la naturaleza: la observación. El objetivo del establecimiento era contribuir a la instrucción pública de la historia natural, aunque en realidad el acceso estuviera condicionado por el interés y el grado de conocimientos de aquellos que lo quisieran visitar.

Una vez probada y establecida esta primera iniciativa, Martínez continuó con su quehacer expedicionario y llegó a Guatemala en 1795 para ampliar los horizontes de su práctica, mientras encontraba tierra fértil para residir durante un periodo más prolongado y replicar o trascender aquello que había logrado en la capital novohispana. En este sentido puede comprenderse la erección del gabinete guatemalteco, abierto al público en 1796, con el soporte de la Sociedad de Amigos del País. Para este segundo gabinete, Martínez tomó nuevas decisiones: lo propuso como un espacio de instrucción formal donde hubiera una cátedra de historia natural y, además, se enseñaran el sistema linneano y los métodos de “disección, conservación y colocación de toda producción natural” para que, quienes estuvieran a cargo, informaran sistemáticamente a la Corte “de los adelantamientos y progresos” que se tuvieran (Martínez 1797a: 3). La primera evidencia de estas enseñanzas podía verse materializada en las mismas colecciones que se exponían.

El contenido del museo guatemalteco constaba de treinta y seis estantes divididos en los tres reinos de la naturaleza. La primera parte, destinada a los animales mostraba aves y peces, cuadrúpedos, mariposas, serpientes y producciones marinas que habían sido preparados, “dispuestos y embalsamados por los discípulos” (Martínez 1797a: 4). El área de las plantas contenía, igual que el gabinete novohispano, gomas y resinas, cortezas, maderas, semillas, raíces, “rarezas monstruosas de vegetales, con herbarios” para que los discípulos completaran la flora de Guatemala. En lo que respectaba a los minerales, y como era usual en la época, la colección era más numerosa y contaba no sólo con múltiples ejemplares de metales, semimetales, sales, petrificaciones y producciones de volcanes; sino con “algunos ídolos y curiosidades de los gentiles” (Martínez, 1797a: 4). El último espacio interior estaba diseñado como sala de estudio donde se ostentaban los retratos de los monarcas españoles en medio del mobiliario y la

Fausto Elhúyar, Director General de Minería; Francisco Xavier Sarría, Director de la Real Lotería; Juan de Santelices Pablo; Joseph Antonio de Alzate y Ramírez; Joaquín de los Ríos.

²³ *Gazeta de México*, compendio de noticias de Nueva España, tomo IV, núm.8, martes 27 de abril de 1790, pp. 68-71.

Gazeta de Madrid, núm. 73, 10 de septiembre de 1790, pp. 709-710. En: <http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE//1790/086/A00709-00710.pdf>

²⁴ *Gazeta de México*, compendio de noticias de Nueva España, tomo IV, núm.8, martes 27 de abril de 1790, pp. 68-71.

decoración que se había escogido acorde a la temática del establecimiento; mientras que, hacia fuera, se alzaba un jardín botánico provisional que permitía el estudio de las plantas vivas.

Contrario a la tendencia de los gabinetes europeos, que buscaban mostrar ejemplares extraordinarios provenientes, principalmente, de territorios ultramarinos, los gabinetes americanos mostraban la naturaleza local que era, por sí misma, extraordinaria a ojos de criollos y extranjeros. El territorio novohispano era tan amplio que la recolección, el reconocimiento y el estudio de sus producciones naturales no habría podido abarcarse en un solo viaje ni por una sola persona; y los medios que existían para transmitir y movilizar el conocimiento local sobre el territorio eran, también, insuficientes. Por ello, cualquier ejemplar natural distinto, proveniente de otras latitudes del mismo virreinato, podía ser considerado novedoso, poco común, extraordinario o monstruoso y esas características, al igual que en Europa, eran consideradas un valor agregado de las colecciones novohispanas.

Las discusiones que se alojaban en torno al gabinete guatemalteco eran similares al novohispano: el reconocimiento de las especies, el uso de los sistemas artificiales de clasificación, la preservación de la nomenclatura autóctona y los medios para disecar y conservar ejemplares de la mejor manera, asegurando su existencia el mayor tiempo posible. Este último aspecto era también uno de los más importantes en la práctica de los naturalistas, dado que, hasta el momento, no se había encontrado un método de preparación y conservación de ejemplares animales que asegurara su integridad física o la preservación de sus características físicas principales después de haber sido disecados o preservados. Los manuales de historia natural, como la obra de Buffon, contenían algunas instrucciones y métodos de conservación; así como los había también en la *Instrucción Circular* escrita por Pedro Franco Dávila dos décadas antes. Pero, al ser estos probados en Europa, no reflejaban necesariamente las condiciones y materiales que definían las situaciones de preservación de colecciones en América. Por esa razón, y dada la vasta experiencia de Longinos Martínez, el naturalista se dio a la tarea de escribir también un *Compendio instructivo sobre el modo más seguro de disponer, juntar, conservar, y remitir las producciones naturales* (Martínez 1797b), que sería publicado en enero de 1797, inmediatamente después de la apertura de su gabinete.

El documento, escrito en un formato muy similar a la *Instrucción de Dávila*, reflejaba la experiencia práctica y el conocimiento de Martínez desde la forma en la que estaba escrito hasta en las sugerencias e instrucciones que daba para preparar y conservar objetos naturales de esencia y características diferentes. En cada una de sus palabras y sus descripciones el texto denotaba que había sido escrito y vivido por un naturalista formado en las adversidades del campo y no por algún naturalista de gabinete que, a lo más, había tenido el reto de combatir las plagas, los gusanos y la corrupción propia de la naturaleza conservada sin vida. Las instrucciones de Martínez también dejaban ver la mano del cirujano, pues al hablar de la preparación de los animales se hacía la descripción específica de una disección que, si acaso, estaba presente en los textos prescriptivos de Buffon. Con ello, se marcaba una diferencia y de manera sutil se validaba la experiencia práctica frente al conocimiento teórico ostentado por los eruditos de gabinete.

Otra experiencia que contribuyó en esta construcción del conocimiento de la naturaleza novohispana hecho por José Longinos Martínez fue su viaje a las Californias. Entre la erección de uno y otro gabinete -de 1791 a 1793-, el naturalista realizó un viaje al noroeste del virreinato novohispano con la finalidad de expandir el alcance de la Expedición Botánica y realizar, sin la dirección de Martín de Sessé, su propia iniciativa de realizar una historia natural de la región, más cercana a las historias generales o políticas y sociales, que a las naturalistas que estaba llevando a cabo el grupo de exploradores. El *Diario de las expediciones a las Californias* no fue un documento

que llegara a publicarse o a circular hasta España y, no obstante, es muy probable que esa fuera la intención de su autor, pues el *corpus* documental que estaba generando servía a fines más amplios que los personales. El formato del *Diario* correspondía a las características de las Relaciones Geográficas que, desde el siglo XVI, se llevaban a cabo en Nueva España. La recopilación de datos para las Relaciones respondía a una serie de cuestionarios y preguntas requeridos desde la metrópoli, en los que se buscaba conocer desde las características físicas del territorio, hasta las de los pobladores y la naturaleza en general; y esos mismos datos eran los que aparecían en el documento de Martínez.

En su redacción, el naturalista hacía una cartografía textual del territorio y dibujaba con letras parte del paisaje que lo rodeaba. Hablaba de distancias, parajes, misiones, poblados; clima y estaciones, vientos y meteoros; animales, plantas, remedios, clasificaciones linneanas, piedras; cerros, llanos y volcanes; personas, indios, buzos, enfermedades; costumbres, armas y vestimentas; ceremonias de matrimonio, guerras, juegos y todo aquello que hubiera podido interesarle hoy a la antropología de Clifford Geertz y sus descripciones densas. Sin embargo, la ausencia de pintores y suficientes libros de apoyo durante su viaje le impidieron plasmar otras visiones de lo que encontraba y llegar a conocimientos y conclusiones más específicos.

La descripción de las Californias era parte de un proyecto más grande y cómo tal debió ser pensando. Martínez estaba configurando nuevos saberes que, sin duda, ayudarían a tener un panorama más complejo sobre la naturaleza novohispana, trascendiendo no sólo lo que Francisco Hernández había hecho antes, sino lo que en su encomienda estaban logrando también sus compañeros expedicionarios. Las iniciativas de establecer gabinetes de historia natural públicos eran loables y buscaban la expansión, tanto como la práctica y la validación del conocimiento híbrido que se formaba de la unión de la teoría con las habilidades manuales de los naturalistas; mientras que las descripciones de California mostraban que Martínez, con su experiencia empírica, más que académica, tenía el ojo y la capacidad para construir un documento, también híbrido, en el que se juntaba la curiosidad del historiador de la naturaleza con el conocimiento del funcionario y la práctica del narrador. En sus otros recorridos por Nueva España lo evidente era su habilidad y su capacidad para gestionar y conseguir ejemplares útiles a las colecciones, ya fuera por medio de compras, intercambios o uso de corresponsales y, por razones desconocidas, poco se ven sus habilidades para describir lo que veía a su paso. El *Diario* es, sin duda, un medio de reivindicación en ese sentido: si la formación de gabinetes le ponía en un nivel destacado dentro del mundo de los eruditos y estudiosos de la naturaleza, los textos producidos en California terminarían de construir los elementos de validación que necesitaba para trascender en esa misma esfera.

Los pasos y la obra de José Longinos Martínez pueden verse hoy en día desde la propuesta que hace Neil Safier de mirar la agencia²⁵ de las prácticas, los objetos y los sujetos desde el estudio de sus itinerarios²⁶ y sus “historias integradas” (Safier 2010 : 138). Siguiendo

²⁵ Tal idea la entiendo desde la perspectiva de Bruno Latour. Él propone proveer de “agencia” a las cosas (Latour 2005: 95), darles una cualidad de agentes sociales y asignarles la capacidad de generar acciones y tejer redes. Para explicar esto, el autor no se restringe a los actores, o “actantes”, humanos y sus interrelaciones, sino que implica también a las “entidades no humanas” (Latour 1996: 2) buscando entender la “esencia de las naturalezas y las sociedades”, tanto como la información sobre las relaciones humanas en un mundo natural y social. Desde este punto de vista, puede decirse que las colecciones de historia natural del siglo dieciocho tuvieron agencia y que, por lo tanto, generaron acciones tanto como redes a su alrededor.

²⁶ El concepto de itinerario lo retomo de Safier (2010), quien propone mirar este tránsito de los objetos desde su propia perspectiva y dar cuenta, no sólo de los vínculos entre “individuos, objetos, e impulsos entre sitios” (Safier, 2010: 138), sino observar los itinerarios y las conexiones como “alternativas heurísticas poderosas” y útiles para crear historias más consistentes o robustas, en las que se puedan integrar más actores y categorías (Safier, 2010: 133, 137).

esos caminos es posible descubrir y analizar los detonantes de distintos procesos usados para la construcción de saberes relativos a la naturaleza novohispana, mientras se observa, también, la construcción del conocimiento científico como un proceso móvil o itinerante que se da en muchos otros espacios “no oficiales” y no como un hecho que se constriñe a los laboratorios y academias (Safier 2010: 138). Por otro lado, los textos y las colecciones de objetos naturales producidos por Martínez y sus compañeros expedicionarios funcionaron, también, y de alguna forma, como un medio más de la “expansión imperial” y el orden creado “para los europeos locales” que mencionara Marie Louise Pratt al hablar de la literatura de viajes (Pratt 2010: 24), pues a partir de ellos se intentaba satisfacer la necesidad imperial de conocerse -y quizá, reconocerse- a través de los otros; presentando y representando continuamente para sí mismos a sus periferias y sus “otros” súbditos” (Pratt 2010: 26). La representación escrita, vinculada a los objetos naturales y los referentes materiales de las culturas recientemente reconocidos, se configuró, en fin, como una especie de “tecnología simbólica” que generó “las primeras reacciones europeas frente al Nuevo Mundo” (Greenblatt 2008:41).

El trabajo realizado por los expedicionarios demuestra, en un sentido amplio, los retos y momentos de confrontación en los que el conocimiento y los paradigmas previos pasaron por procesos de deconstrucción y reconstrucción que transformaron su visión del mundo natural americano y la información que mandaron hacia fuera. Sus imágenes textuales muestran vivencias, experiencias y observaciones que permiten a sus lectores recrear en su mente “la realidad descrita” de lo que encontraban a su paso (Albuquerque 2006: 76-77). Sus evidencias tienen un espíritu documental y testimonial que cuenta con referencias narrativo-descriptivas geográficas, históricas y culturales que no se libraron de ser interpretados desde una cierta perspectiva literaria (Albuquerque 2006: 70) y, desde ahí, habrá que seguir cuestionando su percepción del mundo.

BOBLOGRAFÍA

Achim, Miruna (2012): Observaciones útiles para el futuro de México. Selección de artículos, 1768-1795. José Antonio Alzate. México: Conaculta, Cien de México.

Albuquerque, Luis (2006): “Los “libros de viaje” como género literario”. En Lucena Giraldo, Manuel/Juan Pimentel (eds.): Diez estudios sobre literatura de viajes. Madrid: CSIC, pp.67-88.

Bernabéu, Salvador (1994): “Diario de las expediciones a las Californias” de José Longinos. Madrid: Doce Calles.

Constantino Ortiz, María Eugenia (2011): “Instrucciones y prácticas para coleccionar naturaleza en Nueva España, 1787-1803”. En Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, 18 [52], pp.173-190.

Constantino Ortiz, María Eugenia (2013): “Discordias en el paraíso: Prácticas y disputas sobre las colecciones de animales novohispanos (1790-1795)”. En Achim, Miruna/Irina Podgorny (eds.): Museos al detalle. Colecciones, antigüedades e historia natural, 1790-1870. Rosario: Prohistoria-CEISAL, pp. 51-76.

Constantino Ortiz, María Eugenia (2015): “José Longinos Martínez: un expedicionario, dos gabinetes de historia natural”. En Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, 5 [2], pp. 2-28.

Constantino Ortiz, María Eugenia (2016): “Cucuyos para el Rey y la Instrucción Circular de un naturalista ilustrado: Pedro Franco Dávila”. En REH, Revista Escuela de Historia, 15 [1]: 85-100.

Constantino Ortiz, María Eugenia y Juan Pimentel (2018): “Cómo inventariar el (Nuevo Mundo. Las instrucciones como instrumento para observar y coleccionar objetos naturales”. En Cházaro, Laura/Miruna Achim (eds.): Piedra, tijeras y papel: estudios de historia de instrumentos en México. México: UAM, CONACYT. En prensa.

Greenblatt, Stephen (2008): Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo. Barcelona: Marbot ediciones.

Latour, Bruno (2005): Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.

Martínez, José Longinos (1797a): “Noticia del establecimiento del Museo de esta Capital de la Nueva Guatemala y Ejercicios públicos de Historia Natural”. En <https://archive.org/details/jcbguatemala> (02 de mayo de 2018).

Martínez, José Longinos (1797b): “Compendio instructivo sobre el modo más seguro de disponer, juntar, conservar, y remitir las producciones Naturales”. En <https://archive.org/details/jcbguatemala> (02 de mayo de 2018).

Pratt, Mary Louise (2010): Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación. México: Fondo de Cultura Económica.

Safier, Neil (2010): “Global Knowledge on the Move: Itineraries, Amerindian Narratives, and Deep Histories of Science”. En *Isis*, 101 [1], pp. 133,45.

Somolinos D'Ardois, Germán (1960): Vida y obra de Francisco Hernández. Obras completas. México: UNAM.

Somolinos D'Ardois, Germán (1971): El doctor Francisco Hernández y la primera Expedición Científica en América. México: Secretaría de Educación Pública.

**¿ENCARNANDO EL CHAQWA? UNA APROXIMACIÓN
IDEOLÓGICA A SENDERO LUMINOSO
Y A LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ
CONTEMPORÁNEO**

GRANADO RONCERO, GUILLERMO

¿ENCARNANDO EL CHAQWA?. UNA APROXIMACIÓN (IDEOLÓGICA) A SENDERO LUMINOSO Y A LA VIOLENCIA POLÍTICA EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO.

I. EL MITO DEL PROGRESO Y LA REVOLUCIÓN DE LOS MANUALES

En la década de los 70' los manuales de materialismo histórico, materialismo dialéctico y economía política invadieron las universidades nacionales. Este hecho puso las bases para la expansión del PCP, sobre todo entre los núcleos de jóvenes universitarios. El proceso de modernización del Estado y la sociedad acaecido a partir de los años 50' supuso la conversión de las diferentes disciplinas sociales en carreras universitarias. Para 1969 el Estado aconteció una modernización autoritaria y apolítica, dejando patente el desconocimiento frente al contexto de democratización social y politización de la universidad. En este contexto se sucedieron varios quiebres, en un principio existió la cerrazón, seguido de un quiebre y radicalización de la universidad pública frente al aumento de las universidades privadas (que aumentaron su calidad), esto provocó escisiones entre los sectores altos y populares, Lima y las provincias, andinos y criollos. El gobierno militar se enfrentó a los profesionales de las CC.SS., dando lugar a escisiones y procesos de radicalización ideológica divergentes. Las CC.SS. fueron vistas como un aparato ideológico más que otras disciplinas con mayor rigor científico. (Degregori 2011)

Con el avance del siglo XX la importancia de la universidad para las clases populares, los sectores emergentes y para los migrantes andinos en las ciudades creció. El “mito del progreso” difundido por sectores burgueses y mercantiles incidió en el aumento de los estudiantes matriculados. La educación empezó a ser vista como una inversión a mediano o largo plazo, con un profundo contenido democratizador. En el ámbito universitario el retraimiento estatal provocó el crecimiento de la educación privada, hecho que se tradujo en una mayor segmentación de la sociedad peruana.

El crecimiento explosivo en la década de los 60' desembocó en que 1 de cada 6 estudiantes estudiaba CC.SS. o economía. Los perfiles estudiantiles durante la década de los 60' se encuadraban en contextos de democratización social y de masificación de la universidad que además se veía influida de forma directa por un proceso de radicalización política en el contexto de la Revolución Cubana, la juventud mestiza de la pequeña y mediana burguesía provinciana veían la universidad como una oportunidad de buscar sus raíces, de ahí que precisamente carreras como la antropología (muy influenciadas por el indigenismo y por el estudio del Perú rural y andino y de la comunidad campesina) creciera de forma exponencial. (Degregori 2015)

El radicalismo extremo se expandió en la segunda ola de masificación de los años 70', impulsados por los hijos de campesinos ricos o de “mistis” de pequeños pueblos, donde existía un mayor componente andino, popular y pobre. No existe, de facto, una ruptura radical entre los años 60' y 70', es cierto de que se acentuaron determinadas características, las CC.SS. tuvieron la capacidad de satisfacer las necesidades de reconocimiento social y político que provocó que muchos jóvenes de clase medias e incluso clases altas urbanas optaran por ellas. (Degregori 2010)

II. LA REVOLUCIÓN DE LOS MANUALES EN LA UNSCH

La facción pro-china del PCP tenía la hegemonía dentro del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) —> <<Revolución como algo permanente y juvenil>>. Las ciencias sociales, como ya se ha apuntado, eran vistas como un instrumento revolucionario, la universidad

otorgaba las bases teóricas. La oposición juvenil comenzó a posicionarse contra el reformismo autoritario, castrense y vertical en una suerte de “radicalismo economicista”. Con la expansión del FER, el maoísmo se difundió en las universidades al calor de la Revolución Cultural China, el <<marxismo de manual>> aparecía ya en los textos universitarios. La búsqueda de la reafirmación por parte de la juventud universitaria impulsaba a su vez la búsqueda de una nueva identidad, el ámbito universitario dejó un terreno libre y abonado para el marxismo de manual ante la ausencia de referentes políticos e ideológicos (fuertes y asentados) en el Perú. Su sistema de <<verdades universales>> permitía el ingreso (ideológico) en la globalización del pensamiento internacional (Anderson 2012)

Se trataba de un sistema de verdades de carácter excluyente que se postulaba como la única explicación válida, realmente científica. Es un atajo hacia la modernidad, una ciencia moralmente legítima que provoca un sentimiento de superioridad (Anderson 2012). La ciencia social quedaría “condensada” en estos manuales, se verían como un complemento natural al economicismo, su radicalismo proporcionaba una seguridad total en la victoria, la satisfacción de los anhelos de cambio revolucionario de los sectores juveniles afectados por la discriminación, la pobreza y la injusticia. Se produciría la reconstrucción ideologizada de sus lazos con el mundo andino, la cultura regresa como ideología (dentro de una universidad que aparece como un universo cerrado controlado por el PCP-SL) (Degregori 2010).

La revolución de los manuales provocó un aumento significativo del profesorado joven (con una formación empobrecida y regida por el auge dogmático). Dichos manuales alcanzaron a sectores de estudiantes secundarios y a estudiantes que cursaron asignaturas (preeminencia del materialismo histórico y dialéctico) de introducción a las CC.SS., se acabaron desbordando los marcos de los programas de CC.SS. y expandiéndose a universidades enteras. A pesar del dogmatismo que rodeaba a la revolución de los manuales se produjeron importantes avances y definiciones, la masificación de los estudios provocó una democratización dentro de las CC.SS., que se vieron impulsadas además por la efervescencia social que eludiendo los extremos más estériles del dogma supieron ver el marxismo como una forma crítica de ver el Perú (desde conceptos como la economía, las clases sociales, la dependencia, etc.) (Degregori 2010).

III. CONTEXTOS Y MARCOS

III.1 *El contexto nacional*

El predominio capitalista permitió la penetración imperialista traducida en una modalidad monopólica de acumulación que profundizó las desigualdades regionales. En el Perú se estaba produciendo un desgarramiento de una nación en formación, inexistencia de un estado nacional consolidado, en su lugar existía el desarrollo de un capitalismo centralista y limeño, basado en el centralismo industrial-financiero, un modelo succionador del valor que se alimentaba generando pobreza y desigualdad. Era una evolución burguesa pero sin la existencia de una revolución burguesa (Cotler 2013).

El proceso de democratización social era incompleto y por ende, ambiguo. La suerte de democracia autoritaria existente en el Perú estaba enraizada en la historia y las tradiciones populares. Sendero Luminoso surge en estos intersticios, como producto de los desfases entre la capital y las provincias, como reacción defensiva y autoritaria al polo más golpeado y desarticulado. La irrupción de Sendero Luminoso también viene dada porque nunca cuajó un movimiento social democrático en la esfera política, existía un claro desfase entre la democracia social y la democracia política, en esta brecha, se potencia el accionar senderista. El desgarramiento del país surge como una base objetiva para la existencia de Sendero Luminoso

que profundizará la crisis política, reproduciendo su base social en la franja juvenil marginal de la periferia rural peruana (Degregori 2010)

III.2 El contexto regional

Pobreza, atraso general, explotación terrateniente, opresión servil, discriminación étnica y proceso de descampesinización. Son los factores que caracterizaba a la región ayacuchana y que sirvieron como motores a la violencia desatada por Sendero Luminoso. Ayacucho era una región donde además se daba una expulsión significativa de población, altas tasas de analfabetismo y una mayor tasa de pobreza que en el resto del país. Dentro del desarrollo desigual y centralista que se daba en el Perú, Ayacucho (Huancavelica, Ayacucho y Apurímac) era la región mas deprimida del país. Como indica Carlos Iván Degregori:

1. Se trataba de una región compleja y secularmente convulsionada. Caracterizada por los desplazamientos étnicos, las mitas coloniales y el arriaraje, y las migraciones masivas.

1. Nudo de conflictos y enfrentamientos bélicos. Región intermitentemente sacudida por la violencia.

2. Nunca fue una región autárquica ni aislada. La agricultura y las manufacturas de intercambio eran sus principales actividades económicas.

3. Desarticulación del área tradicional Pokra-Chanka y los efectos que provocó en el empobrecimiento regional y en el desarrollo senderista. El desarrollo de capitalismo de la mano de la penetración imperialista dieron lugar al desmembramiento regional y a la subordinación de Ayacucho a otros polos regionales.

Una vez que Sendero Luminoso desató la ola de violencia esta zona fue declarada en Estado de emergencia los que se tradujo en que la violencia se extendiera a otros departamentos a pesar de que las acciones iniciales senderistas tuvieron una expresión regional.

III.3 Marco social e institucional: la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH)

La universidad se convirtió en la punta de lanza de la modernidad en la región, surge como un foco dinamizador integral (tanto desde el punto de vista económico como desde el punto de vista ideológico). La Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (a partir de ahora UNSCH) pretende ser puntera y funcional a la región, en ella se dará la confluencia de profesores y estudiantes progresistas de todo el país, dos vertientes quedan definidas: una cosmopolita (inmersión en el <<Perú profundo>> y una provinciana (universidad vista como proyecto de vida) (Degregori 2011). La reapertura de la UNSCH en los años 60' resulta explosiva, Ayacucho históricamente había sido bastión de la ideología conservadora, la existencia de la universidad amenaza con trastocar dicho orden. A inicios de la década de los 60' las clases dominantes regionales se encontraban profundamente debilitadas en el ámbito económico y político, la defensa del orden tradicional (la esfera ideológica) recaía pues en el clero (apoyado por el APRA).

La UNSCH trascendió rápidamente los marcos académicos, convirtiéndose en un foco de difusión de ideas progresistas, en una institución de gravitación económica decisiva para la región y en un marco de combinación de factores ideológicos y económicos. La universidad se acabará convirtiendo en una fuerza política como demostrará la formación del Frente de Defensa del Pueblo (Degregori 2010).

III.4 Marco político: El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso

Hasta 1959 el PCP se reducía en Ayacucho a un pequeño núcleo de clase media. La apertura de la UNSCH provocó un suero de efervescencia ideológica que revitalizó al partido. En 1961 se crea el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), que apoya a Morote (miembro del PCP) como rector en 1962, el FER actuará como un puente entre los intelectuales provincianos y cosmopolitas y consolidará la presencia de elementos progresistas en la universidad.

Es en el mismo 1962 cuando se produce la llegada de Abimael Guzmán a la UNSCH, que aprovechará la estructura proporcionada por la FER para a su vez actuar como nexo entre los intelectuales “provincianos” y la juventud regional (Portocarrero 2012). En 1964 el PCP se escindirá en dos facciones: una pro-soviética (PC-Unidad) y una pro-china (PC-Bandera Roja). La facción pro-china experimentó rápidamente un desarrollo acelerado en Ayacucho lo que motivó su proyección fuera de la universidad.

1966 aparece como una fecha decisiva, el Gobierno considera a la UNSCH un foco subversivo e intenta asfixiarla económicamente. El FER se convierte en un verdadero poder en Ayacucho (se articula como hegemonía social en la región). En 1968 la facción pro-china del PCP se escindirá, dando lugar a una facción denominada como PCP-Sendero Luminoso, liderado por Abimael Guzmán, que nace amputada de su brazo rural, por otro lado clave dentro de las concepciones maoístas y de la realidad regional y nacional.

En la década de los 70', el desarrollo capitalista en Ayacucho derivó en un proceso de modernización en la región, modernización que también se dejó sentir en la UNSCH con la llegada de una nueva corte de profesores que alimentaron la heterogeneidad ideológica en la universidad. En este contexto el PCP-Sendero Luminoso llevará a cabo un maximalismo ideológico y un pragmatismo economista de la política (Portocarrero 2012). Se da el proceso de mayor ideologización del partido gracias a un estudio exhaustivo de la obra de José Carlos Mariátegui. La universidad, para los senderistas, se alza como último reducto de la lucha antifascista. El Frente de Defensa será utilizado por Sendero Luminoso como catalizador para la potenciación de la política universitaria. Entre 1972 y 1973 surgió una oposición masiva a Sendero Luminoso. Se produjo el enfrentamiento entre foráneos y ayacuchanos, se había terminado la hegemonía senderista en la universidad. Mientras que entre 1977 y 1978 Sendero Luminoso comenzó a desplazar cuadros a zonas rurales. Para 1982 en Ayacucho el 80% de las zonas rurales semiliberadas contaban con presencia senderista. ¿Cómo pudo desarrollarse tanto en 2 años (1980-1982)?.

Según Degregori (2010) habría que centrarse en dos antecedentes:

A. Débiles lazos de Sendero Luminoso con los sectores organizados. Se produjeron reveses en organizaciones donde había tenido influencia y capacidad para lograr presencia en otros lugares. El repliegue senderista en la universidad vino acompañado de un endurecimiento ideológico (línea ortodoxa) basado en el proselitismo. Sendero Luminoso era un partido pequeño ideológicamente conexionado, sin interés por el movimiento social, priorizando los <<organismos generados>> por el propio partido que vinculaba al partidos con las masas.

B. La base social construida en Ayacucho supuso el principal movimiento social en los años 60' y 70', teniendo como base a los estudiantes.

IV. LOS JÓVENES RURALES, PUENTE ENTRE LA VANGUARDIA PARTIDISTA Y LAS “MASAS”

Existían límites en la inserción senderista entre el campesinado. Los jóvenes hijos de los comuneros y los estudiantes de secundaria se articularon como el nexo entre Sendero Luminoso y las poblaciones rurales. Habría que tener en cuenta una serie de factores:

- a. Brecha general significativa (agudizada con la incorporación de jóvenes a Sendero Luminoso).
- b. Juventud política y socialmente “disponible” en lo político y en lo social (bienestar, progreso y superación).
- c. Poder <—> Juventud.
- d. La base senderista como confluencia entre el marxismo-leninismo-maoísmo y el contexto rural andino.

Los universitarios se incorporaron a Sendero Luminoso a través del estudio de la línea marxista-leninista —> <<universitarios convertidos en guerrilleros>> (integración a través del estudio), además estos estudiantes se veían seducidos e integrados a través de la acción. Sendero Luminoso se transformó en un secta armada con una base ideológica basada en el marxismo-leninismo que se fue transformado al verse influido por la utopía campesinista, el objetivo era la conformación de una Nueva República Rural. Para 1982 el poder senderista buscaba la construcción de un nuevo Estado a través del monopolio partidario del poder combinado con las viejas formas andas de poder y su relación con el Estado (Degregori 2015).

V. ENTRE EL PARTIDO Y LA TRADICIÓN. LA TENSION DE LA JUVENTUD ANTE SENDERO LUMINOSO

Los jóvenes rurales eran el eslabón que permitió la expansión senderista en el campo, estos jóvenes se encontraban tensados entre dos mundos, el mundo del partido y el mundo andino. Los jóvenes integrados en Sendero Luminoso fueron la punta de lanza de la extensión senderista por diferentes partes del país, en Ayacucho los senderistas se alzaron como un actor armado y poderoso (pero sin la hegemonía de la primera etapa —> Entrada de las FF.AA. —> Momento decisivo) (Tapia 1997) A partir de 1983 se produjo el choque entre un ejército colonial contra un ejército feudal (Degregori 2010).

El proyecto senderista significó un punto de ruptura con todo el anterior ciclo de lucha armada en América Latina, Sendero Luminoso rompe con el imaginario romántico del ciclo anterior. (Fontana 2017) Caracterizado por la figura del revolucionario burócrata, Sendero Luminoso aparece como <<máquina de guerra>> asociada a la argamasa burocrática del poder tradicional. Sendero Luminoso se inserta dentro de la década perdida en América Latina, y alimentado por los <<hijos de la crisis>>. Daba la oportunidad de canalizar la rabia de los excluidos, luchar por una nueva sociedad. La trayectoria de Abimael Guzmán, sedentaria y claustrofóbica, dio lugar a un proyecto que privilegiaba la teoría, un proyecto ideológico y pedagógico, existía un <<pensamiento guía>> construido como un centro ideológico indiscutido. Este pensamiento guía necesitaba del reconocimiento y la legitimación de intelectuales provincianos mestizos en un país centralista y racista (Degregori 2010).

La UNSCH en la década de los 70’ se alza como el lugar de <<acumulación primitiva de capital simbólico>> por parte de Sendero Luminoso, estos articularon una “comunidad-discurso” y su militancia como un “pueblo de libro” que canalizara el dolor para convertirlo en

rabia. Guzmán como cosmócrata, capaz de convertir el mito en un discurso lógico. Sobre la construcción de la comunidad discurso y la figura del cosmócrata se volverá después.

La pérdida de la hegemonía en la UNSCH redujo el ámbito central de acción senderista, lo que provocó la exacerbación de las características tradicionales en un espacio muy cerrado. A partir de 1975 el PCP-Sendero Luminoso quedó atrincherado en su antiguo bastión (Programa de Educación) preparándose para lo que acontecerá entre 1976 y 1979, su despegue definitivo hacia lo que definieron como <<guerra popular>> (Degregori 2010). En los inicios de Sendero Luminoso podemos observar como su columna vertebral estaba formada por profesores, estudiantes universitarios y maestros rurales. 12 años después se convirtió en el movimiento armado más importante de la historia peruana contemporánea (y el más singular surgido en toda América Latina). De 1980 a 1982 se produjo una expansión vertiginosa por las zonas rurales ayacuchanas, un año después, en 1983 el Estado llevó a cabo su contraofensiva (Tapia 1997).

A partir de 1983 el campo ayacuchano explota en una serie de conflictos no previstos (agudizaciones de las rivalidades intracomunales, vuelta de las viejas coaliciones étnicas y violencia marcada por el replegamiento sobre sí mismas de las comunidades campesinas que provocó el aumento de la cohesión interna y con ello la pérdida de la perspectiva regional y nacional). La creación de los Comités de Defensa Civil por parte de las FF.AA. dio lugar a la formación de las conocidas como “aldeas estratégicas”, proceso que fragmentó y descompuso el campo ayacuchano provocando el enfrentamiento entre los propios campesinos, dando lugar a la aparición del paramilitarismo. La respuesta senderista fue brutal (guerra sucia) buscando expandir sus acciones violentas fuera de la zona declarada como Estado de Emergencia.

Como ya se ha apuntado el eslabón clave de la expansión vertiginosa senderista fueron los jóvenes rurales con educación secundaria. Fue el sector más activo dentro de los conocidos como los “organismos generados”, eran jóvenes política y socialmente “dispuestos”, la búsqueda de identidad les motivaba a militar y la posibilidad de ascenso social que ofrecía el nuevo Estado senderista desafía su extracción marginal. Sendero Luminoso fue visto como un canal de movilidad social que permitía un ejercicio concreto de poder. Los jóvenes universitarios se convirtieron en el núcleo duro senderista, el partido como identidad total. Los jóvenes surgieron como cabeceras de playa a la hora de articular relaciones con el campesinado, la existencia de una brecha generacional impactó de manera clara en la transformación de los jóvenes en una generación armada. La capacidad de coerción (basada en la utilización del terror) convirtió a Sendero Luminoso en un “patrón andino tradicional”, buscando una serie de beneficios concretos para el campesinado. Ayacucho apareció como un escenario favorable en el cual Sendero Luminoso fue aceptado como “nuevo patrón” (Degregori 2011). La aceptación táctica surgía como una posibilidad para la identificación estratégica.

VI. SENDERO LUMINOSO Y LA ABSOLUTIZACIÓN DE LA VIOLENCIA COMO HERRAMIENTA DE VENGANZA

El surgimiento de una sociedad basada en el engaño, y estructurada en torno al monopolio que ejercían los dominantes de la lengua castellana, la lectura y la escritura engendró una resignación que se interiorizó en mitos. La actitud de rebeldía frente a este monopolio fluctúa entre dos polos ideales: el repliegue de la cultura andina sobre sí misma y la apropiación de los instrumentos de dominación de los vencedores (Degregori 2010). En este sentido el segundo de los dos polos es el predominante en el siglo XX peruano (en la educación cuenta con el monopolio del castellano, tanto en lectura como en escritura). Los instrumentos pragmáticos para la lucha democrática contra los mistis y los poderes locales <<buscarán la verdad>> a través de la ruptura de los monopolios de producción y conocimiento.

Sendero Luminoso trasladó el viejo orden jerárquico, maestro (mestizo/urbano) frente al alumno (campesino/indígena). Se necesitaba un guía externo, de ahí la aparición de la figura de un caudillo-maestro de carácter moralizante que fue acompañada y apoyada en el auge de los manuales marxistas-leninistas en el ámbito universitario nacional. Se le otorgó a la ideología proletaria atributos cuasi divinos. El culto al cargo supuso un elemento modernizado en la región de Ayacucho, la UNSCH actuó como agente intelectual a través de los cuales los jóvenes (gracias a un marxismo-leninismo caracterizado por la rigidez) encontraban la “verdad única” (Degregori 2010). La configuración de un núcleo intelectual maoísta acabará cuajando como un partido político, una organización que ofrece identidad (estructurada en torno a la condición de intelectual total personificada en Abimael Guzmán).

El núcleo original de Sendero Luminoso estaba formado por una burguesía intelectual provinciana mestiza, que encarnaba una nueva ideología (marxismo-leninismo-maoísmo) que profesaba un “culto divino a la razón”. Se acabaron articulando como una suerte de teólogos. La larga tradición de élites provincianas confrontadas con el centralismo oligárquico se reconfiguró con la adopción del marxismo y la revalorización de lo andino (influencia de Mariátegui e ignorancia absoluta de la dimensión étnica por parte de Sendero Luminoso). El núcleo inicial de Sendero Luminoso arrastraba continuidades con la tradición intelectual, pero sobre todo destacaba por una serie de rupturas entre las que destacaban la versión afectiva y la identidad fundamentalista. La élite intelectual que da origen a SL se caracterizaba por proceder de contextos marcados por la decadencia semifeudal, la debilidad mercantil, la UNSCH y el Movimiento por la Gratuidad de la Enseñanza (Degregori 2011).

El grado de violencia senderista se adecuó a la realidad de la idea de “retroceder el tiempo”, además la exacerbación de las condiciones socioeconómicas por parte de Sendero Luminoso en Ayacucho buscaban el progreso y la mimetización con el autoritarismo de las viejas élites mistis (Portocarrero 2011), Sendero Luminoso encarnó una nueva forma de ser misti, el desconocimiento de la organización popular se solapó con la creación de los “organismos generados” (el partido lo decidía todo). El partido se convirtió en el único actor en la relación partido-masas. La sociedad era vista como arcilla que ha de ser modelada por el partido y la ideología a su imagen y semejanza.

El discurso, unido a la figura del cosmócrata y la articulación de una comunidad-de-discurso sufrió una transformación desde un grupúsculo marginal provinciano hasta una máquina de guerra. No existe violencia política sin discurso, las raíces estructurales de la violencia hay que buscarlas en el contexto histórico y sociocultural, aunque hay que establecer una importancia capital a la voluntad política para el inicio de la violencia.

VII. LA IMPORTANCIA DE LA PALABRA, SENDERO LUMINOSO COMO COMUNIDAD DE DISCURSO

La violencia política contó con una alquimia lingüística que permitió que los acontecimientos fueran incorporados a los discursos interpretativos, creando verdaderas comunidades discursivas. Al acontecimiento se le otorga una densidad simbólica, a las historias se les pretende dar pretensiones de historicidad que dieran lugar a teorías (dentro de un proceso narrativo). El cosmócrata (consolidación y transformación del poder político) se convertiría en el narrador que crearía un espacio para la explicación teórica, se articularía un proyecto individual y colectivo, una suerte de “individualismo colectivo” que reforzaría la narrativa colectiva (Degregori 2011). Se refugió en la UNSCH, entre 1969 y 1973 se dio un predominio senderista indiscutido en la universidad a través de una doctrina coherente y una organización sobresaliente,

Rápidamente cortaron lazos con diferentes movimientos sociales, esto provocó una cohesión del núcleo de cuadros, un endurecimiento ideológico y una cohesión orgánica.

Guzmán pasó de ser un burócrata a ser un profeta (Portocarrero 2012). En 1977, el inicio de la <<guerra popular>> se produjo dentro de un contexto nacional de compleja transición democrática (1977-1980). En el contexto regional la Reforma Agraria borró el escenario semifeudal de señores terratenientes y campesinos siervos, mientras que en el escenario internacional se había producido el fin de la Revolución Cultural China (1976). La violencia se convirtió en la esencia de la revolución, el discurso profético supuso una ruptura total (1979-1980), el despegue de Sendero Luminoso vino acompañado de la producción teórica de Guzmán. La transformación del discurso, dotándole de un tono épico, provocó disidencias en el seno del partido por la nueva estrategia. Guzmán como cosmócrata articuló una comunidad de discurso, su mundo interior se blindó contra la realidad. Tras su paso de burócrata a profeta, Guzmán evolucionó hacia la figura de mesías desarrollando la comunidad de discurso. El culto a la muerte, la abolición del ego y la exaltación del líder serán características clave en la comunidad de discurso. La <<guerra popular>> negaba la individualidad otorgando un escaso valor de la vida individuales, la existencia de la cuota de sangre así lo atestigua (Degregori 2010).

La fractura más profunda sobre la que se construyó la identidad senderista se produjo entre los años 1977-1980. Se exacerbó un doble discurso, científico y religioso al mismo tiempo. Guzmán constituye (en parte) una construcción intelectual que fue asumida como una identidad religiosa y vivida como un arrebató místico (Portocarrero 2012). La fe actuó como la máquina de guerra senderista. El lado burocrático de Guzmán se destapó con su entrada en prisión, la construcción intelectual se convino con una divinización instrumental, Guzmán se convirtió en un cosmócrata. La cárcel se alzó como una prefiguración de la futura sociedad que pretendían establecer los senderistas, una realidad foucaultiana, una situación panóptica (Renique 2003). El nuevo discurso de Guzmán tuvo mayor éxito entre los que eran miembros del aparato partidario (más ideologizados). Compartían una identidad y un lenguaje básico común. El viraje dentro de las manos de la ortodoxia más estricta. A pesar del derrumbamiento de la superestructura religiosa construida por Sendero Luminoso con la detención de Guzmán la permanencia del dogma estalinista se mantuvo como un basamento geológico (Degregori 2010).

VIII. PUNTOS DE QUIEBRE

Surgieron problemas en el seno de Sendero Luminoso al intentar construir un nuevo poder, se abrieron fisuras entre la estrategia partidista y la dinámica regional y campesina. La organización de la producción y las formas de organización colectivas produjeron un choque de estrategias, la asfixia económica de las ciudades frente al mantenimiento de los nexos económicos entre campo y ciudad. El nuevo poder buscaba el reemplazo de las autoridades locales por comisarios (representantes del nuevo poder). Surgieron problemas en las zonas más pobres (y tradicionales), ya que el accionar senderista supuso un atentado contra la cosmovisión campesina andina tradicional, imponiendo, reprimiendo, masacrando al campesinado más pobre. Por lo tanto la base senderista quedó conformada por jóvenes estratos medios y ricos, viniendo las primeras rebeliones contra Sendero Luminoso motivadas por el desconocimiento de las autoridades comunales, los representantes del nuevo poder se vieron arrastrados por las disputas intracomunales. El nuevo poder se caracterizaba por una ideología que absolutizaba la violencia (vista como purificador como demuestra la existencia de la llamada cuota de sangre), la estrategia molecular de construcción de un contra poder y el establecimiento de un proyecto político autoritario. Todo ello desarrollado bajo un celo purificador, donde la dinámica del micro poder entraría de lleno en la vida cotidiana (Portocarrero 2012). Para 1992 el objetivo senderista era “batir el campo”, es decir, limpiar las zonas rurales a través de “juicios populares”. Este hecho

quedó encuadrado de forma clara dentro del fundamentalismo ideológico senderista que se nutría del desconocimiento y escaso respeto por los códigos campesinos. Era una utopía de cuadros (no de masas), la combinación de la violencia estructural con la violencia política pensionaba los jóvenes rurales que se veían atrapados entre la ideologización del partido y los lazos familiares (Degregori 2010).

La seguridad de la población se vio comprometida con la entrada de las FF.AA., Sendero Luminoso retrocede, rompe el rol del patrón tradicional, lo que motivará que se comienza a quebrar su relación con el campesinado, de ahí que el objetivo de las FF.AA. a partir de 1983 fue la de “secar el agua al pez senderista”, aplicando técnicas basadas en el terror sobre el campesinado, inhibiendo el apoyo a Sendero Luminoso. La acción de las FF.AA. bloqueó las contradicciones entre Sendero Luminoso y el campesinado. Los senderistas aparecen como un “mal menor”, continúa la adaptación-en-resistencia por parte del campesinado, tanto frente a Sendero Luminoso como a las FF.AA. A partir de 1983 la región fue asolada por dos ejércitos objetivamente externos (reproducción de la violencia). Sendero Luminoso pierde masas campesinas pero gana cuadros juveniles (decantamiento decisivo), el retroceso social frente a la victoria política (Tapia 1997).

IX. DERROTA DE SENDERO LUMINOSO

El desarrollo de una violencia de aparato provocó la aparición de fisuras entre Sendero Luminoso y la población (que acabaron apoyándose en las FF.AA.). Las esencias en acción (actores sociales y políticos) establecían que la historia no avanza de manera lineal sino en zigs zags y retrocesos (así las rondas campesinas eran vistas como un episodio más de “restablecimiento”). Las concepciones del tiempo y el espacio de los senderistas y el campesinado chocaban (cosmovisión senderistas vs. cosmovisión campesina), este choque significó el fin de la adaptación-en-resistencia campesina y el inicio de rebeliones que se verán coronadas con la formación de las rondas campesinas. La cultura andina también significó un choque, el conjunto de instituciones importantes para las comunidades campesinas indígenas (familia extensa, jerarquización, rituales, fiestas, dimensión religiosa) actuaron como base teórica para el menosprecio de las manifestaciones culturales del campesinado indígena (retazos del pasado). Los senderistas aparecían como los nuevos mistis (influenciados por las escuelas y el marxismo). La vieja guardia intelectual senderista ejerció una influencia decisiva en los jóvenes universitarios (provincianos mestizos) que se convirtieron en la columna vertebral senderista (Degregori 2010). Tras la detención de Abimael Guzmán la violencia se encarnó en otras partes del tejido social y en el gobierno presidido por Alberto Fujimori. El discurso mediático estuvo controlado por parte del Ejecutivo fujimorista, cuyo objetivo a través de “castigos ejemplarizantes” buscaba inocular el medios en las ciudades (estrategia basada en el terror) (Burt 2011).

X. BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Perry. Consideraciones sobre el marxismo occidental. Siglo XXI. Madrid. 2012.

ASENCIOS, Dynnick. La ciudad acorralada. Jóvenes y Sendero Luminoso en Lima en los 80' y 90'. Lima. IEP. 2017.

BURT, Jo-Marie, Violencia y autoritarismo en el Perú: Bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori. Lima. IEP. 2011.

COTLER, Julio. Clases, estado y nación en el Perú. Lima. IEP. 2013.

DEGREGORI, Carlos Iván. Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso. Lima. IEP. 2010.

DEGREGORI, Carlos Iván. El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979. Lima. IEP. 2011.

DEGREGORI, Carlos Iván. Jamás tan cerca arremetió lo lejos. Sendero Luminoso y la violencia política. Lima. IEP. 2015.

DEL PINO, Ponciano y Caroline YEZER (editores). Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú. Lima. IEP-IFEA. 2013.

FONTANA, Josep. El siglo de la revolución. Crítica. Madrid. 2017.

PORTOCARRERO, Gonzalo. Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso. Lima: PUCP. 2012.

RENIQUE, José Luis. La voluntad encarcelada: las “luminosas trincheras de combate” de Sendero Luminoso del Perú. Lima. IEP. 2003.

STARN, Orin. Nightwatch: the Politics of Protest in the Andes. Durham. Duke University Press. 1999.

TAPIA, Carlos. Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final. Lima. IEP. 1997.

HATUN WILLAKUY. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú, Lima, CVR, 2004.

**D. PEDRO II EM DIVERSOS MOMENTOS
BIOGRÁFICOS: POSSIBILIDADES
PARA O DEBATE HISTORIOGRÁFICO**

BETTENCOURT FIGUEIREDO FRAGUAS, ALESSANDRA

D. PEDRO II EM DIVERSOS MOMENTOS BIOGRÁFICOS: POSSIBILIDADES PARA O DEBATE HISTORIOGRÁFICO

I. INTRODUÇÃO

No âmbito deste trabalho visamos recuperar algumas escritas canônicas sobre d. Pedro II, incluindo os relatos autobiográficos, com o intuito de perceber em que medida a narrativa construída no século XIX, ainda no período de vida do imperador, acabou por influenciar e reverberar nos textos produzidos *a posteriori*, apagando ou minimizando o que no nosso entendimento é um traço fundamental da sua biografia: a complexidade da sua trajetória.

No primeiro momento, buscaremos entender como é possível narrar uma vida a várias vozes. Segundo Leonor Arfuch, esta operação é viável a partir da “narração tradicional das vidas ilustres, que privilegia os procedimentos retóricos, a exaltação poética do ‘eu’, ou ainda, “a partir da hierarquização da escrita, da verificação científica ou historiográfica dos ditos [...]”. Neste sentido, as fontes a respeito de d. Pedro II formam o que Arfuch conceitua como “espaço biográfico”: um conceito abrangente, que abarca “diversos matizes de narrativa vivencial”, não só a biografia ou a autobiografia, a história de vida, mas também diversos “momentos” biográficos (Arfuch 2010: 16; 25).

Como segunda chave de reflexão, mobilizaremos as considerações de Fernando Catroga que, embora reconhecendo que as relações entre a memória e a historiografia não são lineares, pontua que o conhecimento historiográfico surge como um “meio de combate contra o esquecimento”. Por isso, indaga: “será a historiografia inteiramente estranha à função que as liturgias de recordação (e particularmente o culto aos mortos) desempenham?” (Catroga 2001: 39-41) Assim, igualmente, sublinharemos a relação entre História e Memória, tendo como fio condutor a noção de “lugares de memória” de Pierre Nora (1984).

Diante de momentos biográficos distintos, mas inegavelmente interligados entre si, dividimos nossas reflexões cronologicamente, na tentativa de abarcar os períodos onde houve notadamente esforços para produzir registros e memórias, enfim, um conhecimento histórico sobre d. Pedro II. O primeiro recorte coincide com a sua vida (1825-1891), reinado (1840-1889) e, posteriormente, exílio e morte (1889-1891), onde sobressaem as escritas de si, os diários e demais manuscritos, como a correspondência, produzidos pelo monarca, mas também duas biografias escritas, respectivamente, pelo Monsenhor Pinto de Campos e por Benjamin Mossé (com o barão do Rio Branco) e outras memórias, mormente as publicadas após a morte do ex-imperador, destacando-se aquela escrita pelo conde de Affonso Celso sobre o imperador no exílio (1893).

Além disso, os periódicos contemporâneos a d. Pedro II merecem especial atenção, tanto aqueles cujos excertos foram compilados pela Família Imperial, formando um álbum com os relatos dos jornais estrangeiros sobre a deposição e o exílio do imperador e sua família, como os discursos textuais e imagéticos veiculados na imprensa brasileira, principalmente na *Revista Illustrada*, de Angelo Agostini e Luís Andrade, cujos textos e desenhos, caricaturas e charges, supomos, tiveram grande influência na narrativa e na construção da memória sobre o período imperial e, particularmente, sobre d. Pedro II.

O segundo momento de grande impacto sobre a construção da memória a respeito do ex-imperador compreende o período de 1920 a 1950, marcado pela revogação da Lei do Banimento, das comemorações dos centenários da Independência do Brasil e do nascimento de d. Pedro II e pela abertura do arquivo privado da Família Imperial do Brasil a pesquisadores, culminando com a edição do inventário desta documentação, organizada por Alberto Rangel, pela Biblioteca Nacional, em 1939, as publicações das biografias canônicas de Pedro Calmon e Heitor Lyra, entre 1938 e 1940, e, finalmente, o traslado dos documentos da França para o Brasil e a sua doação ao, então, recém-criado Museu Imperial, em 1947.

Por último, da escrita acadêmica à *consuming history*, das biografias que mesclam ficção com acontecimentos históricos às exposições, palestras, seminários e cursos promovidos por instituições intimamente ligadas à história de d. Pedro II, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)

e o Museu Imperial, não nos passa despercebido o interesse de um público mais amplo pelo ex-imperador ainda nos dias de hoje.

Mesmo que se possa justificá-lo pelo fascínio gerado pelas histórias de reis, pensamos que, do ponto de vista histórico-sociológico, este interesse deve-se à complexidade da sua trajetória que, ao deslocar-se do *ethos* aristocrático ao *ethos* burguês, cunhou a imagem do imperador cidadão reiterada positiva e negativamente por aqueles que se lançaram ao desafio de escrever sobre o segundo imperador do Brasil. Logo, entender a construção destas narrativas é o objetivo a que nos propomos.

II. ESCRITAS DE SI: AS NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS E A CONSTRUÇÃO DO MONARCA CIDADÃO

O arquivo privado da Família Real Portuguesa e Imperial do Brasil, custodiado pelo Museu Imperial, possui uma gama diferenciada de tipologias documentais e, especificamente em relação aos documentos que pertenceram a d. Pedro II, destacam-se os 44 diários, correspondências, minutas e rascunhos de documentos oficiais, diplomas, recortes de jornais e outros periódicos, resumos das reuniões do Conselho de Estado, cadernos de estudos, traduções e desenhos.

Sem dúvida, os diários, cerca de 5.500 páginas manuscritas, têm sido a fonte por excelência dos pesquisadores. Entre eles, há que se separar os diários íntimos daqueles que são relatos das viagens do imperador no Brasil e no exterior, escritos em cadernetas ou, simplesmente, em folhas de papel avulsas, com características de rascunho, denotando o intento de uma posterior sistematização. Entre os diários íntimos, dois chamam a atenção por terem sido escritos, deliberadamente, com a intenção de serem relatos autobiográficos para a posteridade, evidenciando claros esforços de disjunção empreendidos pelo imperador.

José Murilo de Carvalho (2007), autor de uma das mais recentes biografias de d. Pedro II, baseando-se, sobretudo, nos diários, apresenta como subtítulo de seu livro a pergunta shakespeariana, ser ou não ser. O intento é igualmente apontar a dicotomia que permeou toda a trajetória do segundo imperador do Brasil, sempre dividido entre o monarca e o cidadão, entre os assuntos de Estado e os seus estudos e projetos pessoais, enfim, entre Pedro II e Pedro d'Alcantara.

A contradição e a tensão entre o projeto pensado pela elite imperial, quer dizer, a unidade básica da elite política imperial efetivada por fatores de socialização e treinamento via processos educacionais, e o afastamento do imperador em relação ao pensamento político hegemônico, a partir de sua aproximação com novos espaços de produção de conhecimento e do estabelecimento de novas redes de sociabilidade, sobretudo a partir da sua primeira viagem ao exterior, em 1871, também podem ser notadas na leitura da correspondência, particularmente a trocada com a condessa de Barral¹ e com o conde de Gobineau², seus interlocutores privilegiados.

Igualmente, a correspondência com intelectuais e cientistas das mais diversas áreas do conhecimento, assim como as cartas trocadas com jovens da chamada geração de 1870, como o barão do Rio Branco, também apontam indícios que remetem a um sujeito complexo e múltiplo. Neste sentido, qual o valor do testemunho para as visões do passado? Como situar a questão da subjetividade tendo-se como fontes primordiais, justamente, formas variadas de escrita de si? “Qual seria o momento de captura da ‘identidade?’” (Arfuch 2010: 53)

Se as separações canônicas entre o biográfico e o autobiográfico estão cada vez mais diluídas, como pensar as possibilidades de disjunção (tanto temporal, passado-presente-futuro, como entre sujeito-objeto da narração), entre o sujeito que narra e aquele sobre o qual se narra? Ou seja, em que medida o sujeito que narra sobre si mesmo também se autoconstrói? Em última instância, como ao narrar uma vida de uma maneira e não de outra se contribui para a identificação dos sujeitos? Em relação à nossa

¹ Luísa Margarida de Barros Portugal, condessa de Barral e marquesa de Montferrat (1816-1891), foi preceptora das princesas Isabel e Leopoldina, filhas de d. Pedro II.

² Joseph Arthur de Gobineau, conde de Gobineau (1816-1882). Diplomata, jornalista, filósofo e escritor francês. Viveu no Brasil entre 1869 e 1870, quando se tornou próximo de d. Pedro II, cultivando uma amizade que duraria até a sua morte.

problemática, como a disjunção que o próprio d. Pedro II se empenhou em fazer contribuiu para a construção do conhecimento histórico e da historiografia sobre ele?

Arfuch aponta para um trabalho de memória na autobiografia, em que estão implícitas tanto questões políticas como também éticas, cujo referencial é o presente, ou seja, o passado é ressignificado à luz do presente. Estas configurações da temporalidade perpassam, por exemplo, os diários íntimos escritos com a intenção de uma narrativa que deveria ser legada para o futuro, mas que buscasse os nexos e os fundamentos em um passado que informa as ações do presente.

Se a primeira tentativa de escrita autobiográfica, iniciada no dia em que o imperador completou quinze anos, pode ser considerada apenas um esboço de compilação de memórias pelo jovem monarca, ao contrário, o diário escrito entre 1861 e 1863 evidencia claramente a sistematização de uma escrita de si que visava à publicização de suas memórias. Em um texto introdutório, o imperador distingue o monarca, pessoa jurídica, e o indivíduo, pessoa física, revelando o que julga ser e, sobretudo, o que gostaria de deixar como imagem para o futuro. Então, pode-se arguir com Arfuch, quais são as estratégias de autorrepresentação, quais são os modos de se nomear no relato, já que “é essa qualidade autorreflexiva, esse caminho da narração, que será, afinal de contas, significante.” (Arfuch 2010: 72)

Ainda que a problemática de Arfuch vise entender como se dá a articulação entre o íntimo e o público, e como a subjetividade, a esfera íntima, tem avançado e transposto os “umbrais da interioridade” (Arfuch 2010: 25), em uma perspectiva relacionada à guinada subjetiva, pensamos ser esta linha de argumentação bastante interessante para que se compreenda o processo de autoconstrução de d. Pedro II. Dito de outra forma, é certo que os escritos do imperador evidenciam o intento do narrador para separar-se do narrado. Mesmo que estes esforços de disjunção estivessem associados a um contexto muito diferente, para não dizer oposto ao analisado por Arfuch, onde o objetivo era separar as esferas pública e privada da vida social, característica do *ethos* burguês, e ainda que a tendência atual, como dissemos, seja a de pôr em xeque a possibilidade de separação entre o sujeito e o objeto da narrativa, a ideia de disjunção torna-se uma chave de leitura que nos permite entender por que e como surgiu a imagem do monarca cidadão.

Esta disjunção fica claramente evidenciada em uma minuta de carta escrita a Alexandre Herculano sobre a recusa deste em aceitar uma condecoração dada pelo Governo Imperial, na qual d. Pedro II distingue os múltiplos ‘eus’ que, por um lado, revela os paradoxos de sua condição sempre dúbia, e, por outro lado, evidencia o descolamento entre o sujeito e o objeto da narrativa das autobiografias, ou escritas de si clássicas, conforme o excerto abaixo³:

Sr. Herculano. Logo que recebi sua carta de verdadeiro amigo mostrei-a ao imperador. A afeição que ele e eu lhe votamos não podia de nenhuma sorte ressentir-se de sua determinação; [...] Começo pela defesa do imperador que lhe é muito afeiçoado; mas sempre procurou evitar a influência de sentimentos pessoais nas ações do governo de sua nação. [...] Agora torna-se a resposta difícil, por causa da minha posição para com o monarca do Brasil. [...] o imperador também viola bastante a sua opinião quando cede a satisfazer a vaidade humana [...]. Seu afeiçoado D. Pedro

Quanto aos diários (Bediaga 1999), privilegiamos a leitura dos 15 escritos no período do exílio, com o intuito de mostrar o conflito entre as dimensões pública e privada da trajetória de d. Pedro II. Dentre várias passagens, destacamos a que descreve a morte da imperatriz, d. Teresa Cristina, em 28 de dezembro de 1889, na cidade do Porto, em Portugal. Tanto o relato do conde de Afonso Celso⁴ sobre o imperador no exílio (2013: 79-81), como os registros da baronesa de Loreto⁵ sobre este evento, coadunam-se com o diário de d. Pedro II, sublinhando aquele que teria sido um dos momentos em que o ex-imperador deixara revelar o seu perfil mais íntimo.

3 Trecho de minuta de carta de d. Pedro II a Alexandre Herculano (1810-1877), escritor e historiador português. c.1875. POB - Maço 163 - Doc. 7546. Acervo Museu Imperial/Ibram/MinC

4 Afonso Celso de Assis Figueiredo Jr., conde de Afonso Celso (1860-1938). Era filho do visconde de Ouro Preto, senador e Presidente do Conselho de Ministros (1889).

5 Maria Amanda Paranaçuá Dória, baronesa de Loreto (1849-1931), cujo diário integra o acervo documental do IHGB.

No entanto, em um mesmo parágrafo, d. Pedro II não se furta a registrar, ao lado da expressão de profundo pesar pela morte da esposa, a sua posição quanto aos acontecimentos políticos no Brasil, o que, no limite, nos permite observar o que Arfuch denomina “perturbações de identidade”, que exemplificam não só que as escritas de si visavam os interlocutores (possíveis leitores, por exemplo), ressaltando o caráter dialógico destas narrativas, como também sublinham os desvios e as hesitações que, normalmente, não aparecem nas escritas biográficas canônicas (Arfuch 2010: 29).

Exemplos como estes são muitos na extensa documentação que forma o arquivo pessoal de d. Pedro II, composto por cerca de 40 mil documentos. Os recortes de escrita de si que expusemos acima tiveram como intuito exemplificar a problemática fundamental do nosso projeto: a complexidade da trajetória de d. Pedro II em sua passagem do *ethos* aristocrático ao *ethos* burguês. Em outras palavras, as escritas de si nos ajudam a refletir sobre o deslocamento do imperador que, paulatinamente, descola-se da imagem aristocrática e cunha, ele mesmo, a imagem do cidadão que serve com devoção ao seu país.

Assim, inferimos que as escritas autobiográficas de d. Pedro II apontam indícios de que a narrativa criada por ele, que reforçava a imagem do cidadão nos diários e na correspondência, mas também nos poemas, nos conselhos à regente ou na fé de ofício, foi em boa medida apropriada por aqueles que, posteriormente, se dedicariam a produzir o conhecimento histórico a respeito do ex-imperador.

III. MEMÓRIA EM DOIS TEMPOS: ENTRE AS NARRATIVAS DO OITOCENTOS E A REABILITAÇÃO NO SÉCULO XX

A preocupação com a preservação da memória, para além das diversas formas de escrita de si, encontrava-se já bastante clara, ainda no período de vida de d. Pedro II, como demonstram, por exemplo, excertos de jornais, entre os quais destacamos 316 recortes de periódicos europeus⁶, guardados pela família imperial do Brasil entre 16 de novembro e 17 de dezembro de 1889, onde sobressaem as notícias sobre os eventos que levaram à deposição do imperador e a viagem para o exílio, além de relatos sobre sua vida.

Igualmente, notabilizam-se os esforços do ex-imperador para que sua biblioteca, coleção de fotografias e outras coleções e objetos que formavam o seu museu particular fossem deixados para instituições nacionais, sinalizando o papel de d. Pedro II na formação de importantes acervos que, sob a denominação D. Thereza Christina Maria e Imperatriz Leopoldina, deveriam perpetuar tanto a sua memória e a da família imperial, como a memória do Segundo Reinado.

Neste sentido, visamos pensar a partir das proposições de Fernando Catroga (2001) sobre a relação que a história estabelece com a memória, problematizando em que medida a historiografia, ao selecionar o que merecia ser lembrado e o que precisava ser esquecido, apropriou-se das escritas autorreferenciais, enquanto projetos deliberados de construção da memória pessoal, ou das narrativas memoriais (biografias, crônicas, textos e imagens veiculados em periódicos).

Quanto às biografias escritas durante a vida de d. Pedro II, destacamos aquela atribuída a Benjamin Mossé⁷ e, na verdade, de autoria do barão do Rio Branco⁸, publicada em Paris, em 1889. Nosso objetivo é pontuar como neste texto, desde a folha de rosto, aparecem elementos que serão reproduzidos nas escritas - memoriais e historiográficas -, posteriormente. As citações de figuras de relevo como Victor Hugo e Charles Darwin a seu respeito dão a tônica do que os autores pretendiam realçar na biografia do imperador: os epítetos de príncipe filósofo, sábio, encorajador das letras, das artes e das ciências.

A erudição do imperador que demonstrava conhecimentos nos mais diversos ramos das ciências, ou que era capaz de falar, ou ler e traduzir em diversos idiomas, como o hebraico que, segundo Mossé, ele conhecia melhor do que muitos judeus; o despojamento que o permitia fazer generosas doações e

6 Sobre as matérias a respeito de d. Pedro II nos jornais estrangeiros ver II_POB-Maçó 52 – Doc. 1143 – Acervo Museu Imperial/Ibram/MinC.

7 Benjamin Mossé (1832-1892), escritor e editor francês, rabino de Avignon, França.

8 José Maria da Silva Paranhos Júnior, barão do Rio Branco (1845-1912), diplomata e historiador. Era filho do visconde do Rio Branco, Presidente do Conselho de Ministros (1871-1875).

custear os estudos de jovens promissores, ou ainda recusar os faustos da vida aristocrática em troca de uma ascética simplicidade de vida, todos estes pontos enfatizados por Mossé e Rio Branco podem ser recuperados nas demais biografias de d. Pedro II, inclusive nas mais recentes, talvez com uma entonação menos afetada, mas, ainda assim, com os mesmos enfoques.

Além das escritas autobiográficas e biográficas, pensamos também sobre a contribuição dos periódicos para a construção do conhecimento histórico a respeito do segundo imperador do Brasil. No exterior, as matérias sobre a deposição de d. Pedro II em uníssono reforçaram que o imperador do Brasil era reconhecido na Europa, sobretudo, devido ao seu interesse em assuntos científicos, atrelando textualmente o nome do “soberano brasileiro” à “história das ciências modernas”, destacando o paradoxo entre a sua queda e a sua nomeação, no mesmo dia, a Oficial da Instrução Pública, pelas proposições dos Ministros da Instrução Pública e dos Negócios Estrangeiros da França da Terceira República.

Paralelamente, nos indagamos quanto à medida da influência dos periódicos brasileiros, particularmente a *Revista Illustrada* que, como fonte, tem subsidiado muitas pesquisas. Nos 635 números publicados entre 1876, ano da criação do jornal, e 1891, ano da morte do ex-imperador, é possível localizar inúmeras referências a d. Pedro II, a maioria delas com críticas ácidas não só ao seu governo, como à sua pessoa, considerado fraco, dúbio, reticente, taciturno. Ainda que os articulistas da *Revista* não deixem de pontuar o que chamam de “amor pela ciência”, percebem esta relação como nefasta por afastar o imperador do cumprimento do seu dever, exatamente o oposto do que d. Pedro II pretendia realçar nas suas escritas auto-referenciais e na construção da memória de si e do seu governo.

Neste sentido, pensamos que muitos dos textos e gravuras veiculados na *Revista Illustrada* acabariam por ser incorporados, na forma de narrativa textual, pelos trabalhos que pretenderam analisar, por exemplo, a relação de d. Pedro II com as ciências, como o de Moritz Schwarcz (1998), ou ainda aqueles que vinculam o imperador ao pensamento político patrimonialista-tradicional, como Alonso (2002), dificultando que fossem notados aspectos e questões que afloram na leitura do arquivo privado. Assim como as charges e caricaturas, textos como os que cobram o posicionamento do imperador quanto ao fim da escravidão, ou o editorial sobre a sua morte, viriam a reforçar, por um lado, a apatia do imperador em relação aos assuntos de Estado, e, por outro lado, a dicotomia entre o monarca e o cidadão, tão evidente em obras como as biografias escritas por Barman (2012) e Carvalho (2007).

Em suma, a indexação da coleção completa da *Revista Illustrada* nos permitiu refletir, no conjunto, sobre o que a narrativa do periódico fixou como conhecimento histórico sobre o imperador e o Segundo Reinado, divergindo do d. Pedro II que se revelou a nós através da leitura extensa, não só dos seus diários, mas do seu arquivo privado como um todo. Portanto, o monarca, vítima do poder pessoal, que sofria com o acúmulo de prerrogativas e a concentração de poderes, ou o d. Pedro II que vivia imerso em seus afazeres particulares, que sobressai, sobretudo, nas charges publicadas próximas ao fim do Império, contrapõem-se não só à visão subjetiva e à construção de si mesmo empreendida pelo imperador e à visão dos memorialistas, seus primeiros biógrafos, mas também àquilo que nos pareceu revelar um ponto ainda não devidamente estudado na trajetória do imperador: o seu deslocamento do *ethos* aristocrático e a adesão ao *ethos* burguês, que é o objeto da nossa pesquisa.

Finalmente, como segunda vertente de reflexão, objetivamos sublinhar a relação entre História e Memória, tendo como fio condutor a noção de “lugares de memória” de Pierre Nora (1984). Assim, pontuamos a simbiose entre o conhecimento histórico produzido nas *Sociétés Savantes* e o conhecimento historiográfico produzido quando a historiografia configurou-se como campo de conhecimento autônomo. No caso brasileiro, não podemos deixar de constatar a importância que teve o IHGB como guardião, no sentido de produtor e custodiador, primeiro, da memória nacional e, posteriormente, da historiografia sobre o Brasil até que as universidades ocupassem definitivamente este espaço de produção historiográfica.

Especificamente com relação à memória sobre d. Pedro II, desde a sua fundação, o IHGB esteve intimamente ligado ao imperador, como analisa Paschoal Guimarães (2011). Neste sentido, não só o IHGB contribuiu vigorosamente para a construção da narrativa memorial sobre d. Pedro II, como o próprio imperador cuidou de participar da consolidação desta memória. Ainda segundo Paschoal

Guimarães (2011), a imagem do monarca tolerante, cultivador do intelecto, fora cunhada pelos fundadores do Instituto e, em boa medida, reforçada por d. Pedro II.

Igualmente, destacamos a tese de Pessanha Fagundes (2012), que estuda a recuperação da memória do período imperial a partir da década de 1920, quando se evidenciaram os esforços para a revogação da Lei do Banimento da família imperial e ocorreram as comemorações dos centenários da Independência do Brasil e do nascimento de d. Pedro II, gerando uma nova onda de trabalhos a respeito do ex-imperador. Ao focar nos múltiplos olhares republicanos sobre d. Pedro II, a autora ressalta como, paulatinamente, a sua imagem deslocou-se dos atributos da realeza para ganhar ênfase nas qualidades do cidadão, reforçadas pela morte no exílio, em um modesto hotel em Paris.

No entanto, nas nossas reflexões, pretendemos avançar quanto a dois aspectos específicos: primeiro, ao demonstrarmos que a narrativa memorial que enfatiza a imagem do cidadão, começou a ser cunhada, muito antes do período republicano, pelo próprio imperador nas escritas de si, assim como por seus primeiros biógrafos, como demonstramos, ou pelo IHGB, ainda no período de vida de d. Pedro II e com a contribuição deste, como demonstrou Paschoal Guimarães (2011); segundo, que o deslocamento em relação à sociedade de corte não se tratou apenas de uma representação construída *a posteriori*, mas evidencia um ponto da trajetória de d. Pedro II que precisa ser aprofundado.

Interessante ainda notar como os adjetivos criados na juventude de d. Pedro II para ressaltar as suas qualidades, repetiram-se, por exemplo, na biografia escrita por Mossé e Rio Branco, mas também nos trabalhos mais recentes. Por outro lado, continuam a ser reforçados na atualidade pelos lugares de memória, como o IHGB e o Museu Imperial, que têm como prerrogativa, entre outras, preservar a memória do Segundo Reinado e, por extensão, de d. Pedro II.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se há um limite tênue entre o presente e o passado, que se entrecruzam, como as figuras em um quadro de Miró, para usarmos a expressão de Certeau (2002: 48) sobre “a operação historiográfica”, nos indagamos o quanto o passado informa o presente, neste caso, o quanto as narrativas memoriais acabaram por influenciar e permear a narrativa historiográfica.

Por outro lado, podemos perceber que sempre haverá a possibilidade de relativizar a apreensão do passado pela historiografia. Ou seja, será viável pensar o impensado e redimensionar o passado, desde que, em algum momento, esta operação seja oportunizada pelas questões do presente, inclusive pelas questões teórico-metodológicas apresentadas pela renovação historiográfica. É nesta linha que acreditamos que as nossas proposições podem, a despeito de tudo o que já foi escrito sobre d. Pedro II, esmiuçar um ponto ainda não devidamente analisado da sua trajetória.

Neste trabalho nos propusemos a traçar um panorama sobre as escritas (auto) biográficas de d. Pedro II, tendo consciência de que, ainda assim, é uma exemplificação. A vasta documentação, incluindo seu arquivo pessoal, nos apresentou o desafio de pontuarmos um aspecto não tratado da sua biografia, a partir da ampla leitura que fizemos das fontes, que, em conjunto, nos permitiram notar não só o que está mais evidente – a dicotomia entre o monarca e o cidadão –, mas o que está nas entrelinhas, subentendido, nos não ditos, nas hesitações, nas insatisfações manifestas aqui e acolá, sobretudo aos seus interlocutores privilegiados.

Assim, visando sublinhar a relação entre biografia e história, entre sujeito e seus agenciamentos, os conceitos mobilizados por Arfuch nos ajudaram a pensar criticamente sobre o valor do testemunho para as visões do passado, e sobre como situar a questão da subjetividade quando as fontes primordiais para a nossa pesquisa são, justamente, formas variadas de escrita de si.

Somando-se a isto, as reflexões a partir dos textos de Catroga e Nora nos permitiram entender as relações entre História e Memória, fundamentando teoricamente a nossa hipótese de que as narrativas memoriais, inclusive as constituídas pelos e nos “lugares de memória” – como o IHGB e o Museu Imperial – acabaram por cristalizar o conhecimento historiográfico a respeito de d. Pedro II.

V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Affonso Celso, Affonso Celso de Assis Figueiredo Jr., conde de (1893) [2013]: *O imperador no exílio*. São Paulo: Linotipo Digital.

Alonso, Angela (2002): *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*. São Paulo: Paz e Terra.

Arfuch, Leonor (2010): *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Barman, Roderick J. (2012): *Imperador Cidadão*. São Paulo: Editora Unesp.

Bediaga, Begonha (1999): *Diário do Imperador D. Pedro II: 1840-1891*. Petrópolis: Museu Imperial.

Carvalho, José Murilo de (2007): *D. Pedro II: Ser ou Não Ser*. São Paulo: Companhia das Letras.

Catroga, Fernando (2001): *Memória, História e Historiografia*. Coimbra, Portugal: Quarteto Editora.

Certeau, Michel de (2002): *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Pessanha Fagundes, Luciana (2012): *Do exílio ao Panteão: D. Pedro II e seu reinado sob o(s) olhar(es) Republicano(s)*. Tese (Doutorado) Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais. Rio de Janeiro: FGV.

Paschoal Guimarães, Lucia Maria (2011): *Debaixo da imediata proteção imperial: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889)*, São Paulo: Annablume.

Mossé, Benjamim (1889): *Dom Pedro II, Empereur du Brésil*. Paris: Librairie de Firmin-Didot et Cie.

Nora, Pierre (1984): "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux". Em: Nora, Pierre. *Les lieux de mémoire – La République*. Paris: Gallimard, p. XV-XLII.

Moritz Schwarcz, Lilia (1998) [2010]: *As barbas do imperador: Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

LA EMOTIVIDAD EN LOS DISCURSOS DE ABRAHAM LINCOLN SOBRE LA GUERRA DE SECESIÓN

NADIA GABRIELA NAVARRO BALTAZAR

LA EMOTIVIDAD EN LOS DISCURSOS DE ABRAHAM LINCOLN SOBRE LA GUERRA DE SECESIÓN

I. INTRODUCCIÓN

La «Guerra de Secesión» es el nombre que se le asignó a la guerra civil estadounidense ocurrida entre los años 1861 y 1865. Esencialmente estalló cuando los estados del sur se vieron amenazados por la posible prohibición de la esclavitud. Como antecedente primordial se puede citar el aumento de la producción de algodón en el país entre los años 1820 y 1850, actividad realizada mayormente por esclavos negros en el sur de la nación. Sin duda esta actividad era fructuosa para los dueños de los campos de algodón, pues gastando lo mínimo en la mano de obra, sacaban el máximo de ganancias económicas. En consecuencia, una vez iniciadas las propuestas sobre la abolición de la esclavitud, los sureños comenzaron a idear estrategias para evitar que se instaurara esta prohibición. La más acertada parecía ser la separación del gobierno central para no tener que obedecer las posibles leyes anti-esclavistas.

Entre los políticos que figuraban en contra de la esclavitud estaba Abraham Lincoln, quien en aquel entonces era senador del país. Sin embargo, una vez que comenzó su campaña electoral como candidato a la presidencia, enalteció su deseo de libertad e igualdad en toda la población estadounidense. Desde ese momento, las regiones del sur percibieron a Lincoln como un obstáculo para sus intereses económicos. De forma tal que, una vez anunciada la victoria de Lincoln como presidente el 6 de noviembre de 1860, se formaron los llamados Estados Confederados del Sur, quienes querían conservar sus riquezas a costa de la esclavitud. De esta manera se concretó la intención separatista y comenzaron los enfrentamientos armados.

Como ya se mencionó, los propósitos emancipadores de Lincoln se habían gestado tiempo antes de su victoria electoral, lo que le facilitó tomar medidas para hacer realidad la propuesta que tenía ideada desde su puesto como senador. Es sabido que desde el invierno de 1861 hasta la primavera de 1862, Lincoln ya mantenía diálogos con varios estados con el fin de ofrecerles compensaciones a cambio de liberar a sus esclavos. Asimismo, presentó a su gabinete distintos borradores de la que sería su proclamación de la emancipación. Ambos datos son sobresalientes, pues fueron dos estrategias que le permitieron actuar eficazmente como presidente a partir de un plan ya iniciado desde su candidatura. En este sentido destaca su interés por formar una red de confianza no solo con la facción de la población que había votado por él, sino también con su propio equipo de trabajo. El carisma y la prudencia que siempre mostró fueron características que sin duda ayudaron a potenciar su imagen como líder y le otorgaron credibilidad y fuerza a sus discursos. Otra estrategia que utilizó para demostrar sus ideales y compromiso por la igualdad fue otorgar aproximadamente 1.200 puestos públicos a personas de todas las facciones del país sin tener preferencia por alguna en específico. Esto ineludiblemente promovió vínculos dentro de su administración y también generó fe en sus seguidores mediante una táctica de simpatía, maniobra que mantuvo a lo largo de su carrera como político. En relación a su habilidad retórica, fue aprendida desarrollada y perfeccionada a partir de su oficio como abogado litigante durante 25 años. Esta profesión le permitió desarrollar destrezas persuasivas y familiarizarse con todo tipo de gente que vivía distintas problemáticas sociales. Otra habilidad que lo caracterizó fue su impecable capacidad crítica y lógica, que le facilitó intervenir en todo tipo de asuntos y posicionarse con firmeza en sus convicciones.

Ahora bien, en lo que refiere al objetivo principal de este artículo, es mostrar la emotividad generada en dos de los discursos más importantes en la carrera política de Abraham

Lincoln. Ambos pronunciados en el periodo de la Guerra de Secesión con el común denominador de promover la unión, igualdad y libertad de todos los ciudadanos. El primero será aquel recitado el 19 de noviembre de 1862 en virtud de la ceremonia de consagración del Cementerio de Gettysburg; mientras que el segundo será el proclamado a propósito de la segunda toma de posesión presidencial de Lincoln, el 4 de marzo de 1865.

Ya que el tema principal de este escrito será analizar a Abraham Lincoln como orador y líder político, conviene también hacer una breve introducción sobre la retórica. Al respecto, cabe mencionar que fue en la Antigua Grecia donde se redactaron los tratados analíticos y expositivos que permitieron establecer las bases de la comunicación humana. Asimismo posibilitó la creación de una guía retórica para los oradores. De ahí que «retórica» sea la ciencia del «*retor*» u orador público. Posterior a la época griega, el pueblo romano también adicionó algunos datos relevantes para este arte. Sin embargo, en las épocas posteriores no hubo grandes cambios o añadiduras, únicamente reelaboraciones, críticas y adaptaciones a las nuevas necesidades. De manera el núcleo de la retórica siempre permaneció la Antigüedad. Ahora bien, con el fin de apuntar a los intereses que se tienen en este artículo, es relevante mencionar la teoría aristotélica, principalmente a causa de su clasificación de recursos persuasivos, a saber, *logos*, *pathos* y *ethos*. El primero analiza los argumentos planteados; el *pathos* la emotividad transmitida ya sea como resultado de los razonamientos argüidos, como por la forma en la que se transmitió el discurso; y finalmente, el *ethos* que implica la credibilidad del orador en virtud de su inteligencia, carácter y buena voluntad¹. Estos tres elementos se encuentran íntimamente enlazados, sin embargo, para el propósito de este artículo, el énfasis se hará en el contenido afectivo, es decir, en el *pathos*².

Finalmente, debido a que este artículo se escribió en virtud del panel “Imágenes de la ideología: teorías y técnicas de la propaganda en las sociedades americanas” en el marco del “56° Congreso Internacional de Hispanistas”, se abordarán algunos ejemplos de la propaganda que se difundió durante la Guerra de Secesión. En especial se analizarán los sobres de correspondencia, los posters y los almanaques que se distribuyeron en esa época y que por tanto, ayudaron a la campaña política de Abraham Lincoln.

II. EL DISCURSO DE GETTYSBURG

La batalla de Gettysburg ocurrió entre el primer y el tercer día del mes de julio de 1963. Fue uno de los enfrentamientos más violentos en los Estados Unidos de América en lo que a bajas humanas refiere. Sin embargo, fue una batalla clave al tratarse de una de las primeras victorias de la Unión sobre los Confederados. Es por ello que el discurso pronunciado en memoria de los caídos fue uno de los más emotivos y extraordinarios, no solo en la historia de ese país sino en la historia universal. Lo primero que llamó la atención de esta alocución fue sin duda su brevedad, pues terminó aproximadamente en tres minutos. No obstante, esta concreción fue suficiente para conmover a la audiencia. Las palabras expuestas por Lincoln quedaron glorificadas en la posteridad. No solo por su excelente métrica, sino también por la afectividad generada en el público.

Lo primero a explorar de este discurso serán sus metas u objetivos retóricos. Los cuales son, primeramente, conmemorar la vida y lucha de aquellos que combatieron en ese pueblo; y en

¹ En el primer libro de la *Retórica*, Aristóteles haciendo alusión a las clases de pruebas retóricas por persuasión, establece tres especies: «unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera, y las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar» (1356a 1-4).

² Para ampliar un poco más esta información, cabe señalar de Aristóteles en la *Retórica* indica que en lo referente a la deliberación, son cinco los temas que se hablan en público: Adquisición de recursos, guerra y paz, defensa de territorio, exportaciones e importaciones, y legislación (1359b, 19-24).

segundo lugar, exhortar a la audiencia través de la conmemoración de los caídos a continuar la lucha comenzada en aras a proteger la unión del país y defender la igualdad de todos los ciudadanos. Desde la primera oración el presidente puso de manifiesto la hermandad, la libertad y la igualdad heredada de los padres fundadores, valores que, afirmó, debían mantenerse como pilares del país. De ahí la exhortación a continuar con la lucha. No solo como un deber, sino como obligación con la nación y con los caídos en el campo de batalla.

Ahora bien, en lo que respecta a las técnicas y herramientas utilizadas, el primer elemento que llama la atención es el uso repetitivo de algunas palabras. En especial tres: «*dedicate*», «*here*» y «*people*». La primera, tomando en cuenta el contexto y sentido en que es utilizada, sería acercado traducirla como «consagrar». En el párrafo inicial, Lincoln aludiendo a la fundación de la nación, apuntó a la construcción de un país libre y consagrado a la igualdad; más adelante reutilizó el término para afirmar que la razón por la que todos estaban ahí ese día era igualmente la consagración de la vida y muerte de los héroes que entregaron su vida por la nación. Y finalmente, el mismo vocablo se repite posteriormente en clave de negación bajo el ya citado propósito de ensalzar y conmemorar el suelo de Gettysburg. «No podemos dedicar, no podemos consagrar, no podemos glorificar este suelo que ya ha sido glorificado por aquellos que lucharon en él». Indudablemente, la continua repetición y enfatización de este término incrementó la retención de los objetivos y exhortaciones declaradas por Lincoln.

En segundo lugar, el término «*heroes*» aparece continuamente con el mismo propósito de enfatizar el suelo sobre el que orador y la audiencia conmemoraban la lucha y el triunfo de la batalla. Con esta palabra, el presidente quería recordar constantemente la razón de estar ahí, la lucha que pugnaron los militares para continuar con la herencia humanista de los padres de la nación. Algunas frases que ponen esto de manifiesto son, por ejemplo: «quienes aquí dieron su vida» o «quienes lucharon aquí». Mientras que el uso persuasivo para continuar la lucha iniciada, aparece en los siguientes contextos: «En cambio nos corresponde a los que estamos aquí completar la obra inconclusa que tan noblemente han adelantado» y «declarar aquí solemnemente que quienes han perecido no lo han hecho en vano». De esta manera, Lincoln sacraliza el campo de batalla especialmente con la siguiente frase: «El mundo apenas advertirá, y no recordará por mucho tiempo lo que aquí se diga, más no olvidará jamás lo que ellos han hecho aquí».

Finalmente, cabe resaltar la repetición de la palabra «*people*» al final del discurso. La oración es corta pero significativa: «[...] el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo no desaparezca de la faz de la tierra». En ella se puede apreciar no solo la excelente métrica de la frase. Sino también el hincapié en la participación tanto civil como gubernamental para lograr el triunfo de la guerra. Cerrar el discurso de esta forma sin duda fue un acierto, pues sin mencionar literalmente el apoyo por parte del estado, fue capaz de comunicar ese espíritu de lucha, comunidad y fuerza hacia los ciudadanos. De esta manera, Lincoln logró enaltecer la responsabilidad de las autoridades e hizo saber a la ciudadanía que no estaba sola en la lucha. Es interesante que la potencia de la última frase citada fue tan intensa y emotiva, que incluso el gobierno francés la retomó para el segundo artículo de su actual Constitución Política de 4 de octubre de 1958.

En conclusión, fueron dos los momentos más conmovedores de esta alocución: la consagración de los caídos envuelta con una exhortación a terminar la lucha comenzada por los caídos y la calma que Lincoln procuró transmitir al auditorio para serenar la pena. En este sentido, la emotividad producida por el discurso es innegable, principalmente en lo que refiere a la empatía y la esperanza producida por el duelo de la guerra.

III. EL DISCURSO DE LA SEGUNDA ENVESTIDURA PRESIDENCIAL

En relación al segundo discurso pronunciado por Abraham Lincoln en virtud de su segunda investidura presidencial, el 4 de marzo de 1865, cabe destacar sus implicaciones políticas y sociales en torno a la abolición de la esclavitud, y desde luego la belleza de su construcción. Es interesante mencionar que a diferencia del discurso de Gettysburg, este comienza con la incertidumbre del desarrollo de la guerra civil. Ante lo cual, dijo Lincoln, no era posible hacer predicciones, aunque sí tener esperanzas en torno a la restauración de la paz. Sin duda el presidente se mostró sincero, preocupado y abatido por el momento que atravesaba el país, lo que le llevó a pronunciar un discurso corto pero auténtico y conmovedor. Incluso hizo alusión a este detalle y reconoció que la brevedad tenía el objetivo de no gastar tiempo, atención y energía en divulgar novedades que ya todos conocían. Lincoln era consciente de que no habría mucho que decir, ya que todos estaban experimentando la guerra en carne propia.

Es por ello que optó por hacer una crónica sobre el camino que había dispuesto a vivir este conflicto bélico que ahogaba a la nación en un miedo e incertidumbre indescriptible. Al inicio de la guerra, narró Lincoln, se crearon dos bandos: uno que prefería combatir sin pensar en la permanencia de la nación —a quienes llamó «agentes insurrectos»— y otro que aceptaría la guerra antes de dejar perecer al país, los unionistas. Esta incompatibilidad de deseos, fue lo que, según el presidente, devino en el conflicto armado y generó temor a las dos partes. Sin embargo, el miedo de los unionistas, celebró Lincoln, no era paralizante, sino por el contrario, estimulante para combatir por la unidad e igualdad del país. En este sentido el miedo se muestra como una afección que en la filosofía contemporánea se denomina «emoción pública», es decir, una turbación compartida por un sector importante de la población. En consecuencia, fue un acierto por parte del presidente verbalizar este sentir incluyéndose como víctima, pero mostrando empatía y exhortando a la fortaleza³.

Posteriormente, el presidente habló abiertamente del fundamento la guerra: el peculiar y poderoso interés que generaban los esclavos a los estados del sur. Esta declaración, de nueva cuenta destaca el problema de racismo y opresión en el país. En este sentido, Lincoln hizo énfasis en la valentía de quienes se sumaron a no complacer estos intereses a costa de la libertad y dignidad de otros. Así, una vez que el discurso parecía estar su clímax, el presidente bajó la intensidad de sus palabras y expresó la siguiente frase: «Ambas partes leen la misma Biblia y rezan al mismo dios, y cada una invoca la ayuda de dios a luchar contra la otra». A partir de este momento, la intensidad del discurso bajó y el recurso teológico respaldó la igualdad moral que defendía Lincoln. Es comprensible que haya optado por recurrir a un argumento teológico, pues como se vio en el discurso de Gettysburg, una de las estrategias retóricas más usadas por el presidente es la evocación a los padres fundadores de los Estados Unidos de América, recurso que en realidad es característica en la política de dicho país. Esto es evidente por ejemplo, en documentos originarios como el Pacto del Mayflower donde en primera oración versa de la siguiente manera: «En el nombre de Dios. Amén», o incluso en la Doctrina del Destino Manifiesto, que justificado por un mandamiento divino se decretó que el país norteamericano era supuestamente el elegido para expandirse desde el Atlántico hasta el Pacífico. En este sentido, la tradición teológica en la historia estadounidense ha sido un constante que Lincoln no dejó escapar en sus discursos sobre la Guerra Civil. Otra evidencia de este uso teológico en los discursos políticos es propaganda de prensa que se difundió en aquella época, los Confederados eran representados como demonios, aliados de Satán. De manera que exponía el soporte hacia los

³ Es sobresaliente señalar que Martha C. Nussbaum en su obra *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, establece como ejemplos ambos discursos de Lincoln en aras a mostrar cómo es posible que el público moderno experimente las tragedias teatrales al modo del espectador antiguo. Véase páginas 333 a 340.

confederados como una acción pecaminosa. Este detalle se verá reflejado en la propaganda impresa que se abordará en el siguiente apartado.

En fin, a partir de ese momento dios parece tener un lugar especial en el desarrollo de la guerra. El presidente declaró que era extraño que ciertos hombres rogaran a un dios justo quitarle el pan a otros que habían trabajado por ganárselo, y que sería aun más insólito que quisiera hacer perdurar la guerra. Sin duda este fragmento hace alusión al *Génesis* 3:19, en especial al siguiente diseño: «Te ganarás el pan con el sudor de tu frente hasta que vuelvas a la misma tierra de la cual fuiste sacado». De esta manera, Lincoln no solo rechazó las acciones de los confederados, sino que los señaló como pecadores, malvados, ladrones y desobedientes.

Llegado este punto, siguiendo esta estrategia teológica, formuló una suposición sobre por qué dios permitía esa guerra. Ante lo cual, conjeturó que quizá la esclavitud fue temporalmente aceptable para dios, pero ahora había llegado el momento de eliminarla. Así, se cuestionó retóricamente: «¿Debemos asumir que la divinidad de dios es menor a la que siempre hemos creído?» Y como suele suceder en los erotemas, Lincoln conocía la respuesta que quería de su audiencia y dejó un momento de silencio para después utilizar otra maniobra sensacional, aludir al Salmo de David. Así, dijo: «Si es voluntad de dios que esta guerra continúe hasta que se hunda toda la riqueza acumulada los 250 años de trabajo ingrato que realizaron los esclavos, y hasta que cada gota de sangre extraída con el látigo sea pagada con otra gota extraída por la espalda, al igual que se dijo hace tres mil años, debemos decir que “los juicios del Señor son todos justos en verdad”». De esta forma humilde y resignada, cerró el argumento principal del discurso. Y finalmente, pidió fuerza y voluntad para sanar las heridas de la nación, para cuidar a los huérfanos y viudas, y finalmente, para apreciar la añorada paz y justicia.

IV. PROPAGANDA IMPRESA

La habilidad retórica de Abraham Lincoln es indudable. Sin embargo, sus logros no recayeron exclusivamente en dicha destreza, sino también en otros medios que favorecieron su campaña política. Uno de ellos fue la propaganda política distribuida en sobres, posters, y almanaques. La colección que se conserva de estos ejemplares es muy amplia, de manera que haría falta un estudio entero y exclusivo de ellos para lograr un análisis profundo. En consecuencia, en este artículo únicamente se proporcionarán algunos datos relevantes para ejemplificar de qué manera respaldó afectivamente los discursos de Lincoln.

Ciertamente este tipo de expresión patriótica es único. Pues no se redujo a una publicidad a favor y en contra de la secesión. Sino también sirvió como forma de canalización emocional, una forma de concientización y un testimonio de las injusticias. Para comprender la magnitud de su distribución y por tanto de su injerencia en la política del país. Basta con recordar la cantidad de varones enlistados en los ejércitos que se vieron obligados a una comunicación epistolar con su familia. Más de 2.6 millones de hombres se unieron a la fuerza unionista y alrededor de un millón a la confederada. Por consiguiente, el tráfico de correspondencia fue en aumento a tal grado que se convirtió en el medio de comunicación dominante de la época. Si a ello se le agrega que todas esas cartas estaban embaladas en sobres con más de diez mil diseños diferentes enfocados a propaganda política, resulta evidente su eficacia como medio propagandístico. Asimismo, este tipo de publicidad se convirtió en un negocio altamente redituable, principalmente en el norte. Nueva York se posicionó como la capital de la impresión y comenzó el florecimiento de la litografía.

La mayoría de los diseños unionistas tenían el retrato de Lincoln o leyendas del tipo «La guerra de la unión», «La unión es la fuerza», «Nuestros corazones con nuestros hermanos en el campo de batalla» o «Una nación, un gobierno». Aunque también litografías provocativas, como

la famosa ilustración de los generales confederados colgados en horcas camino a Washington, o aquel nudo de cuerda con la leyenda debajo «La corbata de Davis». Por su parte, la propaganda confederada estaba caracterizada por la bandera de siete estrellas blancas en un rectángulo azul con fondo rayado en blanco y rojo, o el retrato de Davis con la leyenda «Nuestro presidente».

Los posters también ejercieron un papel importante en la política de ambos bandos. La principal función que cumplió este tipo de propaganda fue el reclutamiento de militares para ambos ejércitos. En consecuencia, se enaltecó la importancia de la guerra y el patriotismo, ya sea para lograr la secesión o la unión de los estados. Como es de esperar, estos carteles estaban dirigidos principalmente a hombres jóvenes con características físicas detalladas para ser parte de la fuerza militar que apoyaban. En el caso de los confederados, se podían hallar posters con las siguientes exhortaciones: «Responde al llamado de tu país», «Patriotas, su país los necesita», o «Nuestro país es nuestro país entero». Y también se imprimieron algunos que directamente ponían las características requeridas y el sueldo que ofrecían por el servicio militar. Anuncios de este tipo son por ejemplo, aquellos con las leyendas: «Se buscan algunos hombres buenos», «Se buscan cien hombres de color» o «Se buscan hombres jóvenes y saludables». Resulta interesante que debido a la gran cantidad de europeos inmigrantes que residían en Estados Unidos, muchos de los posters estaban escritos otros idiomas, especialmente en alemán, francés e irlandés. En lo que refiere a los posters de los confederados se encuentran aquellos con las imágenes de la bandera confederada y otros con leyendas del tipo «¡Ayuda a tu país! Mitin de los hombres del sur», «Hombres libres de Tennessee ¡A las armas!», «¡Hombres de Virginia, al combate!» o «La unión está disuelta».

Y finalmente, en relación a los almanaques, los más populares fueron aquellos producidos por los unionistas. El primero que se imprimió fue anti-eslavista en el año de 1836 y tuvo el fin de concientizar sobre la deplorable vida de los esclavos. Las litografías contenían imágenes indudablemente orientadas a conmover a los compradores. A continuación algunos ejemplos descritos: en el almanaque de 1838 para ilustrar el mes de febrero se imprimió el dibujo de un hombre negro atado al caballo de un hombre blanco, el pie de la figura describe este hecho y explica que la víctima de ese acto fue tratado de esa manera por no llevar consigo los documentos que lo acreditaban como libre; en la ilustración de abril se observa un hombre negro que se ahorcó en un bosque al no poder soportar los malos tratos que recibía; la imagen de mayo describe la disolución de las familias esclavas, pues frecuentemente diferentes compradores adquirían a un miembro distinto de la familia; la imagen de septiembre ilustraba la tortura de un hombre negro atado de pies y manos desde el techo hasta el suelo sufriendo latigazos por parte de su opresor. En fin, todas estas ilustraciones estaban inspiradas en hechos reales, e incluso al final de los almanaques había narraciones de este tipo. La violencia reflejada en estas imágenes fue esencial para la campaña política de los unionistas, y por tanto, para la imagen de Abraham Lincoln como liberador de los esclavos.

En resumen, esta ejemplificación de propaganda muestra en primer lugar cómo no fue un mero artificio publicitario, sino también una forma de canalización emocional a través de la creatividad artística; en segundo lugar, ejemplifica el sentimiento nacionalista que se vivía en el día a día, tanto en su versión pro-abolicionista como anti-abolicionista; y en tercer lugar, la propaganda se muestra como una forma de concientización ante las injusticias que se cometían. Es por ello que toda esta propaganda ha pasado a formar parte del imaginario colectivo y de la construcción de la identidad nacional. Finalmente y en relación a los discursos de Abraham Lincoln, es innegable que este tipo de propaganda impresa afirmó muchas de las imágenes referidas por el presidente durante su mandato.

V. CONCLUSIÓN

Una vez analizados los aspectos afectivos en dos de los discursos más importantes de Abraham Lincoln, se pueden confirmar los efectos de la retórica para los fines políticos. En lo que respecta al discurso de Gettysburg, se resaltaron dos objetivos que sin duda apuntaron a las emociones del público. En primer lugar, fue una conmemoración de la lucha y vida de los soldados caídos en la batalla, con esto Lincoln fue capaz de lograr un ambiente de respeto y compasión por medio de la hermandad y la simpatía. En segundo lugar, el presidente exhortó a continuar la lucha comenzada por aquellos que dieron su vida por defender la libertad e igualdad, de manera que las emociones fueron clave para motivar al pueblo norteamericano en su camino hacia la esperanza. En relación al discurso de su segunda investidura presidencial, Lincoln a través de distintas referencias teológicas resaltó la confianza en el futuro venidero y fue capaz de movilizar y canalizar el miedo de la población para que se convirtiera en un motor para continuar la lucha. Asimismo, se logró atisbar que su habilidad retórica no fue lo único que le ayudó a cumplir con sus metas unionistas, sino la propaganda política distribuida en ese momento, ejerció un papel importante. Como muestra de ello se analizaron tres tipos de propaganda impresa: sobres, posters y almanaques. A partir de las cuales, se pudo concluir que las imágenes ahí representadas, sin duda reforzaron las palabras decretadas por Lincoln. Ejemplo de ello es la representación de los confederados como demonios y la búsqueda de «hombres buenos» para enlistarse a la fuerza de la Unión.

En suma, el trabajo de Lincoln por conseguir la emancipación de la esclavitud no fue fácil. Sin embargo, fue una labor constante y diversa. No se redujo a combatir militarmente, sino que aprovechó las bondades de la retórica para mostrarse empático y ofrecer palabras de aliento para transmitir compasión, esperanza y fuerza. Finalmente sus esfuerzos junto con el de todos los militantes de la Unión dieron su fruto y en 1863 se promulgó la Emancipación de la esclavitud en los Estados Unidos de América.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Abshire, David M. (2002): "Great war leaders: Lincoln and Roosevelt over Bush's shoulder" En: *Vital Speeches of the Day*, 68, 9, pp. 269 – 273.

Amanda Martínez, Jaime (2012): "Patriotic Envelopes of the Civil War: The Iconography of Union and Confederate Covers (review)" En: *The Journal of Southern History*, Vol. 78, Nº 2, pp. 475-476.

Aristóteles (2011): "Retórica" Trad. Quintín Racionero, Madrid: Gredos.

Boyd, Steven R. (2010): "Patriotic Envelopes of the Civil War The Iconography of Union and Confederate Covers". Louisiana: Louisiana State University Press.

Demirdögen, Ülkü D. (2010): "The Roots of Research in (political) Persuasion: Ethos, Pathos, Logos and the Yale Studies of Persuasive Communications" En: *International Journal of Social Inquiry*, 3, 1, pp. 189-201.

Fehrenbacher, Don E. (Ed.) (1964): "Abraham Lincoln : a documentary portrait through his speeches and writings". New York : The New American Library,

Goethals, George R. (2013): "Charismatic Reactions to Individuals and Ideas: Looks, Language and Lincoln Religions" En: *Religions*, 4, pp. 209–215.

Goldzwig, Steven R. (1998): "Multiculturalism, rhetoric and the twenty-first century" En: *The Southern Communication Journal*, 63, 4, pp. 273-290.

- Grant, Susan-Mary (2014): *Historia de los Estados Unidos de América*. Madrid: Akal.
- Greenwood, Veronique (2015): "Civil War Envelopes Are Works of Art—And Propaganda".
En: <https://news.nationalgeographic.com/2015/12/151210-civil-war-envelopes-art-propaganda-artifacts/> (29/05/2018)
- Gross, Alan G (2004): "Lincoln's use of constitutive metaphors" En: *Rhetoric & Public Affairs*, 7, 2, pp. 173-189.
- Higginsa, Colin/Walkerb, Robyn (2012): "Ethos, logos, pathos: Strategies of persuasion in social/environmental reports" En: *Accounting Forum*, 36, pp. 194– 208.
- Hulbert, Matthew C. (2012): "Patriotic Envelopes of the Civil War: The Iconography of Union and Confederate Covers (review)" En: *Civil War History*, 58, 1, pp. 125-127.
- Linden, Russ (2013): "Abraham Lincoln and the Art of Collaborative Leadership" En: <https://www.td.org/magazines/the-public-manager/abraham-lincoln-and-the-art-of-collaborative-leadership> (29/05/2018)
- Loudenslager, Michael W. (2013): "What We Can Learn About the Art of Persuasion from Candidate Abraham Lincoln: A Rhetorical Analysis of the Three Speeches That Propelled Lincoln into the Presidency" En: *Mercer Law Review*, 64, pp. 521- 572.
- Lowenhaupt, Rebecca J. (2014): "The language of leadership: principal rhetoric in everyday practice". En: *Journal of Educational Administration*, 52, 4, pp.446-468.
- Mouden, Mark (2015): "Abraham Lincoln Is an Idiot: The difficulty of recognizing excellence in its own time" En: *Atlantic Monthly*, 5, pp. 40-41.
- Nussbaum, Martha C. (2014): "Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?". Barcelona: Paidós.
- Padula, Janice (2016) : "Proof and rhetoric: The structure and origin of proof from Ancient Greece to Abraham Lincoln's speech in defence of the Union and Paul Keating's Mabo speech" En: *Australian Senior Mathematics Journal*, 30, 1, pp. 45-54.
- Pinsker, Matthew (2001): "Abraham Lincoln: Redeemer President/Abraham Lincoln: A Constitutional Biography" En: *Civil War History* 47, 2, pp. 173-175.
- Prokopowicz, Gerald J. (2003): "Abraham Lincoln and Civil War America: A Biography. Civil War History". En: *Civil War History*, 49, 2, pp. 192-194.
- Siemers, David J. (2004): "Principled Pragmatism: Abraham Lincoln's Method of Political Analysis" En: *Presidential Studies Quarterly*, 34, 4, pp. 804-827.
- Smith, George Winston (1944): "Union Propaganda in the American Civil War". En: *The Social Studies*, 35, 1, pp. 26-32.
- Schwartz, Barry (1997): "Collective memory and history: How Abraham Lincoln Became a Symbol of Racial Equality" En: *The Sociological Quarterly*, 38, 3, pp. 469-496.
- Weiner, Greg (2015): "Of Prudence and Principle: Reflections on Lincoln's Second Inaugural at 150" En: *Society* v52, 6, pp. 604-610.
- Wills, Garry (1999): "Lincoln's Greatest Speech" En: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/09/lincolns-greatest-speech/306551/> (29/05/2018).

William Fletcher, Thompson Jr. (1962): "Pictorial Propaganda and the Civil War". En: The Wisconsin Magazine of History, 46, 1, pp. 21-31.

**REVERENCIANDO A MEMÓRIA PATERNA:
D. PEDRO II NO “REDUTO DAS MEDALHAS”
(1871-1872)**

PASCHOAL GUIMARÃES, LUCIA MARIA

REVERENCIANDO A MEMÓRIA PATERNA: D. PEDRO II NO “REDUTO DAS MEDALHAS” (1871-1872)

Viajante infatigável, D. Pedro II circulou por quatro continentes. Visitou países da Europa, da América do Norte, do Oriente Próximo e do norte da África. Os registros destas viagens perfazem 10 cadernetas repletas de anotações e desenhos. Apesar dessa riqueza documental, a historiografia ainda não se debruçou sobre a problemática das viagens imperiais como um campo de investigação próprio (BOURDIEU, 1989, p. 59-73). Basta lembrar que em conhecida obra de referência, o Dicionário do Brasil Imperial, o tema não mereceu nenhum verbete. (VAINFAS, 2002).

As análises a respeito das excursões do soberano ao estrangeiro pouco avançaram em relação à síntese escrita por Rodolfo Garcia, em 1925. (GARCIA, 1925). De um modo geral, o assunto é tratado de maneira fragmentada, contemplando-se um ou outro destino do monarca. Argeu Guimarães e Antônia Fernanda Wright, por exemplo, centram suas análises na jornada aos Estados Unidos (GUIMARÃES, 1961 e WRIGHT, 1975). As estadias na Áustria e na Alemanha foram retratadas por D. Carlos Tasso de Saxe-Coburgo e Bragança retrata as passagens pela Áustria e a Alemanha (BRAGANÇA, 2011 e 2014), enquanto Francisco Marques Santos descortina aspectos das excursões à Inglaterra e ao Egito (SANTOS, 1944 e 1945).

O tema também é tangenciado em obras dedicadas à história política do Segundo Reinado. No caso da primeira viagem de D. Pedro II, a menção aparece no correr das análises sobre o gabinete presidido pelo visconde do Rio Branco (1871-1875). (NABUCO, 1997, v. II, pp. 829-843; CASTRO, 1925, pp. 579-590). Sobre a segunda viagem pouco se comenta. A terceira é assinalada em meio ao avanço da campanha abolicionista e a promulgação da lei que extinguiu a escravidão pela princesa Isabel, na ausência do pai, em 13 de maio de 1888 (IGLÉSIAS, 1993, p. 179).

Os principais biógrafos de D. Pedro II orientam-se pela mesma abordagem. Referem-se aos périplos no exterior à medida que narram sua história de vida. O diplomata e historiador Heitor Lyra, na sua “História de dom Pedro II”, apresenta um quadro detalhado das viagens, entretanto se deixa dominar pela maratona de compromissos cumpridos pelo Imperador e acaba por privilegiar os seus encontros com personalidades da política, das ciências, das letras e das artes (LYRA, 1977).

Pedro Camon também enfatiza as atividades intelectuais do monarca. Enaltece a sua austeridade, frisando que custeava as viagens com recursos próprios e não costumava usar prerrogativas de chefe de Estado no estrangeiro. Traça-lhe, enfim, um perfil do governante culto e despojado, que carregava, prosaicamente, a malinha de mão e o guarda-chuva, reforçando a representação de monarca-cidadão, que corria o mundo como um simples anônimo, (CALMON, 1975). Esta linha interpretativa é compartilhada pelo brasilianista norte-americano Roderick J. Barman, em “Imperador Cidadão”. (BARMAN, 2012).

No ensaio biográfico *As barbas do imperador*, Lilia Schwarcz dedica um breve capítulo às viagens de D. Pedro ao exterior. Porém, na contra-mão de Calmon e de Barman, abre espaço para salientar as críticas perpetradas contra o Imperador, sobretudo em Portugal, quando foi alvo d’*As Farças* de Eça de Queirós, e do traço mordaz de Rafael Bordalo Pinheiro, que entre outras charges caricaturou D. Pedro II portando, justamente, seus inseparáveis equipamentos de viagem: a valise e o guarda-chuva (SCHWARCZ, 1998, pp.361-383).

José Murilo de Carvalho, tal como Schwarcz, passa ao largo das representações de D. Pedro. Contextualiza as viagens e se concentra na excursão aos Estados Unidos, onde identifica uma rede

de amigos e correspondentes do Imperador, formada por cientistas, letrados e homens de imprensa. Explora, assim, um filão pouco devassado pelos demais biógrafos, que geralmente se concentram nas jornadas do soberano pela Europa (CARVALHO, 2007, pp. 157-170).

Todos esses autores tiveram acesso aos diários manuscritos de D. Pedro II, como se pode constatar nas respectivas referências bibliográficas. Mas, curiosamente, nenhum deles lhe dá voz. Afinal, quais foram as intenções do Imperador ao realizar os seus périplos? Que comentários teceu sobre locais e instituições visitadas? Quais as personalidades que mereceram registro nas suas anotações?

O estudo e a publicação de diários e correspondências foi apanágio de literatos ou de especialistas das ciências e da filosofia, até as duas últimas décadas do século passado. Para a historiografia francesa e também a brasileira, devido à influência do movimento de *Annales*, investigar correspondências e de diários não fazia parte das preocupações dos historiadores de ofício, assim como memórias e outros escritos autobiográficos. Os herdeiros de Febvre e Bloch depreciavam a análise de testemunhos que reportassem fatos do cotidiano ou situações da vida privada, considerando-a um exercício de *petite histoire*.

Nos últimos anos, porém, esse panorama se alterou. O exame das práticas epistolares conquistou espaço no campo da história cultural (CHARTIER, 1991). Mudança semelhante ocorreria em relação ao exame de diários e demais escritos de natureza autobiográfica, que passaram a ser alvo do exame de historiadores (LEJEUNE e VIOLLET, 2000-2001, pp. 9-11). Hoje em dia os escritos pessoais são encarados como fontes históricas e não como fatos históricos. Sua importância é reconhecida, sobretudo se cotejados com testemunhos contemporâneos, como epistolários, relatos de memorialistas e materiais publicados na imprensa, entre outros documentos (LEJEUNE, 2000). Com base nessa premissas, pretendo fazer uma breve análise dos *Diários* do Imperador D. Pedro II, detendo-me nas suas anotações sobre a sua primeira viagem a Portugal.

Em 31 de dezembro de 1861, o Imperador D. Pedro II escreveu a seguinte nota autobiográfica em seu Diário: “[...] Sou dotado de algum talento, mas o que sei devo-o sobretudo à minha aplicação, (...). Nasci para consagrar-me às letras e às ciências [...]. Se ao menos meu pai imperasse estaria eu há 11 anos com assento no Senado e teria viajado pelo mundo...” (D. Pedro II, 31 de dezembro de 1861).

Naquele final de ano, ao que parece, o Imperador decidira fazer um balanço de vida. As confidências do soberano, embora transpirem certa melancolia, indicam com clareza os seus interesses mais caros: estudos e viagens. Aos trinta e seis anos de idade, ele talvez tivesse percebido o descompasso entre a passagem do tempo e a perspectiva de materializar sua aspiração de "viajar pelo mundo". Ademais, entre os membros da elite imperial cultivava-se o costume de realizar uma excursão à Europa, a propósito de aprimorar a educação. A viagem constituía um complemento necessário à formação dos jovens bacharéis. José Maria da Silva Paranhos Júnior (1845-1912), futuro barão do Rio Branco, após concluir o curso de direito, embarcou para o Velho Mundo, por onde circulou alguns meses, graças ao dinheiro de um bilhete premiado de loteria e o auxílio do pai (LINS, 1945: 62-63). O bacharel Joaquim Nabuco (1849-1910), não menos afortunado, seguiu o mesmo caminho: usou a herança recebida da madrinha para custear o seu giro cultural, que se prolongou por quase um ano (NABUCO, 1999: 64-103).

Apesar de não depender da sorte ou de um espólio de família, D. Pedro II viu-se privado dessa experiência na mocidade. Órfão de mãe e pai, educado por preceptores, com quinze anos incompletos tornara-se chefe de Estado. Motivos de várias ordens o impediam de se afastar do país: a começar pela instabilidade política do Império, cuja integridade territorial corria risco de fragmentação. Além disso, não havia nenhum membro da Casa Imperial que pudesse assumir o governo na sua ausência. Na correspondência passiva do soberano, o tema das viagens ao exterior

só viria a ser abordado em meados da década de 1850, depois de abrandadas as convulsões que agitavam o país desde o período regencial e concluído o processo de enraizamento e legitimação da Coroa.

O assunto das viagens desaparece da correspondência, no período da guerra contra o Paraguai, o que é compreensível. Porém, voltaria a ser cogitado, assim que se anunciou a vitória brasileira no conflito, embora a opinião pública andasse agitada em torno da proposta de reforma do trabalho servil, mais conhecida como Lei do Ventre-Livre. Acrescente-se a isto as repercussões suscitadas pelo Manifesto Republicano, lançado em 3 de dezembro de 1870. Os fatos se precipitaram com a notícia da morte da princesa Leopoldina, duquesa de Saxe, ocorrida em Viena, a 7 de fevereiro de 1871. A notícia da viagem do Imperador, seguida do seu pedido à Câmara dos Deputados para se ausentar do país e entregar a regência à princesa Isabel acarretou grandes controvérsias. D. Pedro manteve-se inabalável. Insistiu, obteve a licença pleiteada e ainda rejeitou o auxílio financeiro para a viagem arbitrado pelo legislativo. Em 25 de maio de 1871, partiu para a Europa, acompanhado da esposa e mais uma comitiva de quinze pessoas, a propósito de cuidar da saúde debilitada da imperatriz e de visitar os netos, filhos da princesa recém falecida.

No século XIX, a cultura de viagem movimentava as letras, a geografia e a história, impulsionada pelos progressos tecnológicos dos meios de transporte e de comunicação. Junto às notícias que circulavam oralmente, uma palheta variada de publicações divulgava narrativas de viagens, aliás, muito apreciadas pelo público letrado. D. Pedro II era um aficionado dessa literatura. Leitor assíduo da *Révue des Deux Mondes* e admirador da obra de Humboldt, ele acreditava no valor pedagógico das viagens.

Gilles Bertrand, em estudo sobre a excursão de Stendhal à Itália, define a cultura coletiva de viagem oitocentista como um conjunto de práticas e representações, que buscava compatibilizar a instrução com o lazer (BERTRAND, Gilles, 2004, pp. 207-209). No caso da primeira viagem de D. Pedro II a Portugal, berço da dinastia de Bragança, terra em que seu pai estava sepultado e residia sua madasta, a quem chamava de "mãe", poder-se-ia acrescentar mais um elemento chave à combinação formulada por Bertrand: restaurar os laços com o passado.

D. Pedro II demonstra grande familiaridade com essa cultura coletiva de viagem. Nas notas sobre o percurso para Lisboa, no vapor Douro, ele utiliza com regularidade o aparato descritivo da geografia e da história natural para narrar suas vivências. Assinala acidentes geográficos e fenômenos avistados em rota: "(...) Ontem de noite admirei o efeito da ardentia sobretudo à proa, onde parecia-me ver um campo de lírios cravejado de pirilampos"(D. Pedro II, 09 de junho de 1871). Menciona consultas a guias, roteiros e enciclopédias. Ao mesmo tempo, revela desfrutar momentos de descontração. Ele promove saraus, ouve serenatas, participa de jogos de salão e de prosaicas atividades, típicas de um turista em férias: "(...) Atiraram 6 garrafas ao mar lacradas contendo cada uma: A bordo do Douro – Boa Viagem ou Graças a Deus vamos bem – Lat. 22° 11' N. Long. 21° 19'O. Or. 7 de junho de 1871. Ao meio dia. Assinadas por D. Pedro d'Alcantara, Teresa, etc". (D. Pedro II, 07 de junho de 1871).

O viajante dá testemunho do que viveu, reivindicando um estatuto de autenticidade para o seu relato, mas também é personagem da própria narrativa. De olhar inquieto, D. Pedro II não se dedicava apenas à contemplação da natureza, ao lazer e à consulta de enciclopédias, conforme indica: "(...). Tenho lido, mas confesso que gosto mais de conversar e de estudar esse microcosmo (...)". De fato. Ele faz indagações, explora as dependências do navio e elege a tolda do barco como posto de observação, para depois tecer comentários jocosos, às vezes até irônicos: "(...) Já se caracterizou um esganiçado, que por trajar diversas cores chamam o arco-iris e para diante falarei de outras" (D. Pedro II, 27 de maio de 1871). Pouco a pouco, ele traça geral um panorama daquele "microcosmo". Alguns passageiros são tratados com simpatia, como Mr. Croskill, "(...) um inglês

assaz original (...) Com traje de mau tempo é uma espécie de urso, mas amável e jogador de xadrez (...). Outros merecem sua censura: "(...) A gente que navega no Douro é quase toda estimável, menos um bonifrate [boneco] chamado Benjamin, que ostenta de dandy e patito" (D. Pedro II, 29 de maio de 1871). Há tipos lhe despertam curiosidade, como um jovem casal, cujo comportamento bisbilhota durante toda a viagem: "(...) Romeu e Julieta. Par miúdo que parece reciprocamente enjoado" (D. Pedro II, 29 de maio de 1871). Por outro lado, o monarca dá algumas pistas da sua preocupação com os laços do passado. Na escala em Santo Antão (arquipélago de Cabo Verde), registra a referência a D. Pedro IV, ao mencionar o voto de congratulações que recebera das autoridades da ilha e cita um certo Mr. Salis, funcionário da alfândega local, "nascido na Suíça e que serviu na guerra de meu Pai com D. Miguel". (D. Pedro II, 06 de junho de 1871)

Enquanto D. Pedro II promovia saraus e se distraía a retratar os companheiros de bordo, do outro lado do Atlântico Portugal se engalanava para recepcioná-lo. Ele escrevera ao sobrinho, o rei D. Luiz, informando-o que tencionava permanecer no país durante 13 ou 15 dias, mas esclarecia que se tratava de viagem particular e desejava visitar a madastra D. Amélia e a "invicta cidade do Porto" (D. Pedro II, 15 de maio de 1871). A referência a esta cidade é muito significativa, como se verá mais adiante. Lá se desencadearam os combates mais violentos de guerra civil que conflou Portugal entre 1832 e 1834, cujo vitorioso foi o seu pai.

De qualquer modo, D. Luiz mandou aparelhar a corveta Estefânia para acolher os imperadores durante o período de quarentena. Após o fim do isolamento, preparou uma ala do Palácio de Belém para hospedá-los. Entretanto, ao chegar a Lisboa, o Imperador declinou a oferta das acomodações especiais, alegando mais uma vez que a sua viagem não era de natureza oficial. Preferiu internar-se no Lazareto, com os demais passageiros do Douro, e depois alojou-se em um hotel no centro da cidade – o Hotel Bragança.

As anotações de D. Pedro II sobre a quarentena revelam os mesmos da cultura de viagem oitocentista, abordados durante a travessia do Atlântico: os livros, a paisagem e a topografia de Lisboa. Tal como no navio, ele estuda o "microcosmo" que o cerca, mostrando-se indagador e de ouvido alerta. Refere-se, indiretamente, às dificuldades econômicas que Portugal atravessava: "(...) Pelo que converso com os oficiais da [corveta] Estefânia, que vêm cá quase todas as noites, o serviço da marinha não vai bem e os vencimentos, mesmo fora do Tejo, são muitíssimo mesquinhos" (D. Pedro II, 16 de junho de 1871). De passagem, faz menção à existência de um preso político em Lisboa, um certo João de Deus, redator do jornal "O Raio" e autor de uma tradução dos "Cantares e Lamentações de Jeremias". (D. Pedro II, 13 de junho de 1871). Por outro lado, manifesta o impacto que sentiu ao se deparar com a imagem do Duque de Bragança, em uma dependência do Lazareto: "(...) Escrevo numa sala onde estão pintados meu Pai e outros notáveis" – E conclui admirado: "(...) que retrato!" (D. Pedro II, 12 de junho de 1871).

D. Pedro II demonstra satisfação ao se encontrar com os Bragança de aquém-mar. O seu espírito crítico, no entanto, não os poupa das suas proverbiais apreciações, nem sempre muito amáveis: "O Luiz [rei de Portugal] não me agrada de fisionomia e modos. Parece – Fui interrompido" (D. Pedro II, 13 de junho de 1871). Ao retomar a glosa familiar, o foco recai na esposa do sobrinho "(...) a rainha assenta-se que parece padecer da moléstia dos homens sedentários. Não gosto da cara dela, (...)". Já o cunhado, D. Fernando, merece um perfil mais generoso: "(...) é muito fanhoso e lento na fala, porém o seu olhar revela inteligência, que se descobre melhor na conversa" (D. Pedro II, 15 de junho de 1871).

O maior prazer do Imperador consistia em receber visitas no parlatório. Bem humorado, faz troça da sua situação de interno: "O locutório ontem de tarde estava apinhado, provavelmente para verem-me na gaiola e todos me tratam quase que com afeição" (D. Pedro II, 14 de junho de 1871).

1871). Diga-se de passagem, a mesma metáfora seria empregada por Rafael Bordalo Pinheiro, na caricatura em que esboça o monarca a cumprir o isolamento (PINHEIRO, 1872, p. 3).

De fato. A quarentena do soberano brasileiro suscitou uma romaria fluvial à margem esquerda do Tejo. A historiografia costuma privilegiar personalidades da realeza, da política, da diplomacia e da intelectualidade lusa, que se deslocou de barco até o Lazareto para prestigiar D. Pedro II. Neste sentido, no Diário, avulta a figura de Alexandre Herculano, por quem o soberano nutria grande admiração e trocava correspondência regularmente, há muitos anos (D. Pedro II, 18 e 19 de junho de 1871). As anotações, todavia, assinalam certas presenças acrescidas de sugestivos comentários. Assim como Alexandre Herculano, esses indivíduos haviam privado da intimidade do Duque de Bragança e com ele partilharam das experiências da Guerra Civil:

“(…) o venerando Marquês de Sá da Bandeira achou-me muito parecido com meu pai, convidei-o para o Porto. (…) O Marquês de Ficalho que tem fisionomia simpática (..) disse-me que eu pouco diferia em feições do que ele vira-me há 40 anos no Rio de Janeiro (…) ficou de vir visitar-me e de ir ao Porto comigo, onde acompanhou meu pai no cerco dessa cidade (…) O Campanhã também companheiro de meu pai na guerra, mereceu-me especial atenção” (D. Pedro II, 12 de junho de 1871).

Os dois marqueses voltaram sucessivas vezes ao Lazareto. Seus diálogos com o Imperador alongavam-se por horas. A conversa, por certo, deveria abordar fatos que lhe avivavam recordações paternas, pois Ficalho, antigo camarista de D. Pedro IV, “(…) ficou de procurar o soldado talvez ainda vivo, que meu Pai abraçou na hora da morte”¹ (D. Pedro II, Diário, 12 de junho de 1871). Outros soldados, menos ilustres, também vieram saudar o filho do comandante, em especial, um grupo de “veteranos da liberdade”², conduzido por Ficalho e o almirante Antonio Gregório de Freitas. Fontes da imprensa informam que o soberano mostrou-se exultante com a visita,

“(…)fez diversas perguntas a alguns membros da comissão, e concluiu por dizer-lhes que ali não os podia abraçar, mas logo que fosse possível daria a cada um dos membros (…) um abraço de amizade e reconhecimento para transmitirem aos seus camaradas” (Diário de Notícias, Lisboa, 19 de junho de 1871).

Seja como for, observa-se no Diário a intenção de D. Pedro II em reunir no Porto os sobreviventes que lutaram ao lado de seu pai na Guerra Civil e junto com eles rememorar aqueles sucessos.

Encerrada a quarentena, o monarca desfilou em carruagem aberta pelas ruas centrais de Lisboa, acompanhado do rei de Portugal, sob os aplausos da população. Na Praça do Rossio, ao avistar a estátua equestre de D. Pedro IV, o Imperador mandou parar a carruagem, ficou de pé, descobriu-se e permaneceu alguns instantes a contemplar o monumento, “humedecendo-se-lhe os olhos e mostrando-se vivamente comovido” (Diário de Notícias, Lisboa, 21 de junho de 1871, p. 1). Curiosamente, no Diário de D. Pedro II não há menção deste episódio, que se tornaria uma lenda no imaginário coletivo lisboeta. Segundo Lady Jackson, que visitou Lisboa em 1873, dizia-se que o Imperador do Brasil “(…)costumava todas as manhãs dar duas voltas à Praça, com o chapéu na mão, os olhos fitos na estátua de seu pai, e cumprimentava-o” (Lady Jackson, 2007, p. 35).

De toda sorte, o passado longínquo se faz presente para D. Pedro II, ao narrar comovido o re-encontro com madrastra, D. Amélia, no palácio das Janelas Verdes: “(…) chorei de alegria e

1 Tratava-se do soldado açoriano Manuel Pereira.

2 Expressão pela qual ficaram conhecidos os antigos combatentes liberais que lutaram ao lado do rei D. Pedro IV no chamado Cerco do Porto (1832-1833). A nota da imprensa menciona os nomes dos ex-combatentes: S. Pires; J.J. Maria Jordão; B. Rodrigues Chaves; J. Balthazar; A. da Silva; A. J. Martins; T. Lopes; I. C. M. Monteiro; F. J. Monteiro; J.C. do Nascimento e Francisco Xavier Freire.

também de dor vendo minha Mãe tão carinhosa para mim, mas tão avelhantada e doente...". (D. Pedro II, 20 de junho de 1871). A incursão no tempo pretérito teve continuidade na Igreja de São Vicente de Fora, "(...) onde rezei junto aos túmulos de meu Pai, de minhas Manas e de Pedro 5º – não souberam dizer-me onde estava o de meu avô (D. Pedro II , 20 de junho de 1871).

Reatados os elos com o passado, o Imperador, finalmente, seguiu para o Hotel de Bragança, em que ficaria hospedado por apenas dois dias. Suas últimas impressões sobre esta rápida passagem por Lisboa relatam a visita que fez ao Mosteiro dos Jerônimos, na companhia de Alexandre Herculano, e o comparecimento a um concerto no Passeio Público. Os registros terminam com uma nota apressada, escrita já em terras espanholas, na estação de Badajós: "[...] Não tenho tido tempo para escrever o Diário..." (D. Pedro II, 23 de junho de 1871).

D. Pedro II voltaria à terra dos Bragança, depois de oito meses de viagem por diversos países do Velho Mundo, a Palestina e o Egito. Tencionava percorrer algumas regiões de Portugal, antes de regressar para o Brasil, iniciando o périplo pela cidade do Porto. Esta parte do seu Diário, lamentavelmente, se perdeu. Contudo, recorrendo aos memorialistas e notas da imprensa, é possível reconstituir os seus passos durante os três dias que permaneceu nessa cidade, cuja história se entrelaçava com a história de vida de seu pai e a de sua família.

Vindo de Badajós, na madrugada de 1º de março de 1872, o trem que transportava o Imperador fez uma breve pausa em Coimbra. Mesmo obrigado a permanecer a bordo, ele averiguou com o governador militar Vasco Guedes de Carvalho Menezes se ainda restaria vivo algum remanescente do 5º Batalhão de Caçadores, do qual o Duque de Bragança fora coronel combatente (REAL, ROCHA e CASTRO, 1872, p. 78). Recomeçava, assim, o esforço para identificar testemunhos de tempos idos.

Algumas horas mais tarde, o herdeiro do rei-soldado apeou na estação das Devezas, no Porto. A "cidade invicta"³ aguardava os imperadores do Brasil com grandes manifestações de apreço. Os portuenses adornaram ruas e praças com bandeiras portuguesas e brasileiras. Ergueram coretos e arcos triunfais, um deles em estilo manuelino e gótico trazia no alto do pórtico os dizeres "Filium cor patris possidentis salutant" (Os que possuem o coração do pai saudam o filho). Mandaram cunhar medalhas comemorativas, estamparam os retratos do casal imperial, iluminaram a cidade, montaram girândolas de fogos, entre outras homenagens.

D. Pedro II foi recepcionado por autoridades civis e militares. Também o esperava nas Devezas o provedor Marquês de Ficalho, cumprindo a promessa que lhe fizera no lazareto⁴. Depois de receber honras militares no desembarque, o herdeiro do Duque de Bragança foi conduzido em cortejo até o Hotel do Louvre, onde ficaria hospedado (REAL, ROCHA e CASTRO, 1872, p. 80-86). Mal se instalou com sua comitiva, ele partiu em busca de vestígios que evocavam a memória do pai. Dirigiu-se à Igreja da Lapa, por certo, o lugar mais simbólico para principiar aquela jornada. Ali, na capela-mor, se acha depositada a urna que abriga o coração de D. Pedro IV. O Imperador ajoelhou-se diante do relicário e o contemplou prolongadamente. Depois de assistir missa solene, voltaria à capela mais uma vez para admirá-lo, antes de deixar o templo.

Tal qual um romeiro, D. Pedro II deslocou-se da Lapa para os arrabaldes da cidade, ciceroneado pelo Marquês de Ficalho. Desejava conhecer de perto as linhas de defesa em círculo, que seu genitor mandara construir durante o Cerco do Porto (1832-1833), período mais dramático da Guerra Civil, quando o exército liberal permaneceu sitiado na cidade pelas forças absolutistas de D. Miguel. Dirigiu-se, inicialmente, à propriedade de um particular, uma quinta de onde pode

3 A expressão foi cunhada por D. Pedro IV.

4 O Marquês de Sá da Bandeira não poderia acompanhá-lo, por motivo de doença.

descortinar o sitio mais disputado pelos exércitos contrários no correr da guerra, segundo historiadores militares. Tratava-se do emblemático monte do Covelo. O lugar estratégico só seria conquistado pelos regimentos leais a D. Pedro IV após longa e acirrada batalha, razão pela qual os contemporâneos o apelidaram de “monte de sangue”. Mais tarde, seria rebatizado de “Reduto das Medalhas”, porque os poucos soldados que conseguiram sobreviveram ao confronto receberam condecorações das mãos do Duque de Bragança.

O próximo destino da peregrinação seria a serra do Pilar, outro ponto avançado de enorme importância no desenrolar do conflito. O monarca brasileiro explorou a pé diversos trechos da área descoberta e deteve-se no exame das ruínas do mosteiro que ali existia e servira de quartelamento das tropas liberais. Provavelmente, ele não ignorava que a posição havia sofrido ataques cerrados da artilharia inimiga, pois os confrontos foram retratados no poema “O Mosteiro Deserto”, de Alexandre Herculano, com quem se correspondia desde jovem.

Não cabe nos limites deste trabalho esgotar a análise do itinerário cumprido por D. Pedro II nas antigas linhas de defesa do Porto. Entretanto, convém destacar que na véspera de se despedir da “cidade invicta”, num rápido passeio ao castelo da Foz, acabaria por descobrir um personagem aparentemente desconhecido, mas que também convivera com seu genitor: o major Lázaro Franco, governador do castelo. O militar pertencera ao exército que desembarcou nas praias do Mindelo, em 1832, capitaneado pelo Duque de Bragança. Fontes de época reportam o contentamento externado pelo Imperador com este encontro casual e acrescentam que o major Franco lhe narrou diversas peripécias daquela campanha aguerrida (REAL, ROCHA e CASTRO, 1872, pp. 120). Naquele mesmo dia, no Hotel do Louvre, outra surpresa o deixaria muito sensibilizado: uma deputação de velhos combatentes, remascentes dos extintos batalhões de voluntários da rainha e do 5º de caçadores, pelos quais perguntara em Coimbra, veio cumprimentá-lo. No voto de felicitações, o sargento Bernardino Pratti pranteou

“(…) o general, camarada e amigo”, e informou ao seu filho:“(…) fomos nós que o conduzimos à última morada, pegando as borlas do real fêretro e mais tarde os que fizemos a guarda de honra para a entrega do seu coração e sua espada que Sua Majestade legou aos portuenses”. De acordo com o testemunho dos memorialistas, “(…) o Imperador não podia conter a satisfação que lhe causava a presença dos bravos soldados (...). Apertou a mão do sr. Pratti e fez o mesmo a todos os demais demais voluntários (...)” (REAL, ROCHA e CASTRO, 1872, p. 121-122).

A incursão de D. Pedro II à “cidade invicta” fechou com chave de ouro, por assim dizer. Na manhã seguinte, ele partiria para visitar outras localidades de Portugal, como um turista em férias.

O exame do diário da primeira viagem do Imperador à terra dos ancestrais o oferece novos aportes à sua história de vida, a começar pela familiaridade com as práticas da cultura de viagem oitocentista, procurando combinar instrução e lazer. Mas não só. Percebe-se a intenção deliberada do soberano de reatar os fios do passado, capturando fragmentos de um tempo esgarçado, nebuloso e longínquo. Ele se esforçou para recolher as reminiscências que ainda restavam de seu pai, de quem se separou com cinco anos de idade. Percorreu passo a passo os lugares de memória em que se cristalizavam as lembranças de D. Pedro IV (CATROGA, 1990). Enfim, foi de encontro às suas raízes, externou sentimentos filiais e prestou tributo à figura paterna, talvez a principal motivação que o levou a escolher Portugal para iniciar e concluir sua excursão de estréia no estrangeiro (GUIMARÃES, 2015).

Por outro lado, ao dar voz ao Imperador, desvendam-se certos ângulos de sua personalidade, que as virtudes do intelectual e do homem de Estado parecem haver encoberto: o do proseador bem humorado e de olhar inquieto, dotado de elevado espírito crítico, às vezes até mordaz, mas ao mesmo tempo um homem sensível, capaz de admirar a beleza da ardentia nas

águas do Atlântico, que chora quando revê a madrastra, se emociona ao deparar com o retrato do pai, vibra com relatos de suas aventuras militares e abraça comovido os seus velhos camaradas. Um perfil bem distinto do “imperador cinzento”, sem graça e de olhar vago, que lhe traçou Gilberto Freyre (FREYRE, 2011).

BIBLIOGRAFIA

BARMAN, Roderick J. Imperador cidadão e a construção do Brasil. Tradução de Dônia Midori Yamamoto. São Paulo: Editora UNESP. Tradução de Citizen Emperor.

BERTRAND, Gilles (2004). *Um voyageur dans le sillage des Lumières. Stendhal lecteur des guides et recits de voyage em Italien du XVIIIe et du début du XIXe siècle*. Em: BERTRAND, Gilles (dir.). *La culture du voyage. Pratiques et discours de la Renaissance à l'aube du XXe siècle*. Paris: L'Harmattan.

BOURDIEU, Pierre (1989). "A gênese dos conceitos de habitus e de campo". In: _____. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BRAGANÇA, D. Carlos Tasso de Saxe-Coburgo e (2010). *D. Pedro II em Viena, 1871 e 1877* Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina.

BRAGANÇA, D. Carlos Tasso de Saxe-Coburgo e (2014). *D. Pedro II na Alemanha: Uma amizade tradicional*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo.

CALMON, Pedro (1975). *História de D. Pedro II*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1975, 5 vol.

CARVALHO, José Murilo (2007). *D. Pedro II*. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.

CASTILHO, Antônio Feliciano de (1871). *O senhor Dom Pedro Segundo, imperador do Brazil: traços biographicos, sua estada no Lazareto e cidade de Lisboa e viagem à de Londres, etc*. Porto, Portugal: Livraria Nacional.

CASTRO, Augusto Olímpio Viveiros de (1925). "Emancipação gradual (...). a idéia republicana (...) viagens imperiais". Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, [tomo especial], pp. 579-590.

CATROGA, Fernando (1990). *O culto cívico de D. Pedro IV e a construção da memória liberal*. *Revista de História das Ideias*, vol. 12, pp. 445-470.

CHARTIER, Roger Chartier (1991). *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*. Paris: Fayard.

D. PEDRO II (1861). *Diário nº 1*. Arquivo Histórico do Museu Imperial.

D. PEDRO II (1871). *Diário nº 11*. Arquivo Histórico do Museu Imperial.

FREYRE, Gilberto (2011). "D. Pedro II, imperador cinzento de uma terra de sol tropical". Em: FREYRE, Gilberto. *Perfil de Euclides e outros perfis*. 3ª. edição. São Paulo: Global. pp. 132-149.

GARCIA, Rodolfo (1925). "Viagens de D. Pedro II". Em: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, [v. 98], pp.115-125.

GUIMARÃES, Argeu (1961). *D. Pedro II nos Estados Unidos: as reportagens de James O'Kelly e o Diário do imperador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GUIMARÃES, Lucia Maria P. D. Pedro II em Portugal (1871-1872): memória e história (2015). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, [v. 469], pp. 103-117.

IGLÉSIAS, Francisco. Trajetória política do Brasil. 1500-1964 (1993). 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.

LEJEUNE, Philippe (2000). Les usages du journal intime. Sciences Humaines, n° 102, pp. 23-45.

LEJEUNE, Philippe & VILOLLET, Catherine (dir.) (2000-2001). Gêneses du Je. Manuscrits et autobiographie. Paris: CNRS Editions.

LYRA, Heitor (1977). História de D. Pedro II. [1938-1940]. Nova edição muito aumentada, prefácio, iconografia e índices de Alexandre Eulálio. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EPUSP.

PINHEIRO, Rafael Bordalo (1872). Apontamentos sobre a picaresca viagem do Imperador de RASILB pela Europa. Lisboa.

REAL, José Alberto Corte; ROCHA, Manuel Antônio da Silva; CASTRO, Augusto Mendes Simões de (1872). Viagem dos imperadores do Brasil em Portugal. Coimbra: Imprensa da Universidade.

SANTOS, Francisco Marques (1944). “A primeira visita dos imperadores do Brasil à Inglaterra”. Em: Estudos Brasileiros, [v.12], pp. 87-139.

SANTOS, Francisco Marques (1945). “Aspectos da primeira viagem dos imperadores do Brasil à Europa e Egito (1871-1872)”. Em: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, [v.188], p. 55-91.

SCHWARCZ, Lília Moritz (1998). As barbas do imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos. São Paulo: Companhia das Letras.

VAINFAS, Ronaldo (dir.), 2002. Dicionário do Brasil imperial (1822-1889). Rio de Janeiro: Editora Objetiva.

WRIGHT, Antônia Fernanda Pacca de Almeida (1975). “Um turista coroadado viaja para a América: D. Pedro II nos Estados Unidos”. Em: Anuário do Museu Imperial. Petrópolis, [v.36], pp.31-45.

**TRANSNATIONAL AGENTS BETWEEN ARGENTINA
AND ITALY IN THE INTERWAR PERIOD, BETWEEN
POLITICAL PROPAGANDA AND CULTURAL
DIPLOMACY**

FOTIA, LAURA

AGENTES TRANSNACIONALES EN ARGENTINA E ITALIA EN LOS AÑOS VEINTE Y TREINTA, ENTRE PROPAGANDA POLÍTICA Y DIPLOMACIA CULTURAL

En el período liberal, el objetivo de Italia de promover su cultura por encima de sus fronteras era llevado a cabo en particular a través de la acción de la *Società Dante Alighieri* y de las escuelas italianas en el exterior, que apuntaban a la conservación del sentimiento de pertenencia nacional entre los emigrados y a la difusión de la lengua y la cultura italiana. Como está ampliamente reconocido en el ámbito historiográfico, fue a comienzos de los años Veinte que las principales potencias tomaron conciencia plena de los beneficios que podrían derivar de una intervención específica en el área de la promoción cultural hacia el exterior. La utilización de la política, diplomacia o propaganda “cultural” interesó entonces, con formas distintas, tanto a democracias representativas como a gobiernos autoritarios y regímenes totalitarios (Niño 2009).

El gobierno Mussolini estuvo comprometido desde los primeros meses en la promoción de una imagen positiva de la “*nueva Italia*” surgida de la Marcha sobre Roma, para presentarla como moderna, productiva y decidida a desvincularse de posiciones de subordinación frente a las demás potencias. A través de este accionar se trataba, por un lado, de mejorar las relaciones políticas y económicas con diversos gobiernos, y por el otro, de reforzar las relaciones con las comunidades italianas en el exterior, para transformarlas en grupos de presión y sostén de los intereses de Italia en sus países de residencia (Pretelli 2008).

El análisis de las acciones de política cultural exterior del régimen fascista abarca diversas problemáticas, que no es posible afrontar en este trabajo (Fotia 2018). Sin embargo, existen algunos aspectos a los cuales es necesario aludir, aún si fuera brevemente. Debemos tener presente, de hecho, que en su acción exterior, el régimen actuaba a la vez como expresión de un estado nacional, y a la vez como representante de un sistema político edificado sobre bases ideológicas. En consecuencia la acción exterior asumía un doble significado: el de la propaganda fascista por un lado, y por otro actividad habitual de las relaciones internacionales, apuntadas a proteger los intereses del estado italiano. Directamente relacionada con ese doble sentido, era la duplicación de la presencia italiana en el exterior y también de los actores empeñados en la actividad de propaganda: diplomacia e instituciones oficiales por un lado, y la llamada “para-diplomacia” (esto es, las organizaciones fascistas activas en el exterior) por el otro.

Para alcanzar los objetivos propuestos, el gobierno utilizó todos los medios que consideró eficaces, como las organizaciones fascistas en el exterior (*Fasci Italiani all'estero*, *Dopolavoro*, organizaciones juveniles, etc.), viajes oficiales, conferencias de personalidades importantes, muestras de arte, transmisiones radiales, difusión de películas y documentales de propaganda, envío de fascículos, fotografías y otros materiales propagandísticos a las representaciones diplomáticas y a la prensa extranjera, a la que se intentó influenciar a través de la oferta de subvenciones económicas. El régimen intentó además asumir el control directo de la prensa en idioma italiano en el exterior, lográndolo en algunos casos.

En los primeros años Treinta se realizó una reorganización de la propaganda exterior, consistente en subordinar la totalidad de las acciones a las directivas de un centro unitario, a su vez controlado estrechamente por el régimen. Con este objetivo se creó la Sección Propaganda de la Oficina de Prensa del Jefe de Gobierno, bajo la dirección de Galeazzo Ciano, luego transformada

en la Dirección Propaganda del Ministerio para la Propaganda y por fin en un área del Ministerio de la Cultura Popular, con el precepto de operar en el exterior.

En el plano sustancial, mientras en los años Veinte el régimen estaba interesado primordialmente en la legitimación internacional del nuevo camino de Italia, en los años Treinta se orientó a sustentar su nueva política exterior agresiva y a la creación de una nueva civilización imperial latina; tal civilización debería ser fundada sobre aquellos principios corporativos y autoritarios que tuvieran origen en el ámbito del modelo italiano, y correspondería el reconocimiento del papel de guía de esta civilización a la Italia fascista (Garzarelli 2004; Cavarocchi 2010).

Desde los primeros años, el gobierno fascista comenzó a manifestar un particular interés hacia América Latina. Interés, ese, debido a exigencias de carácter estrictamente económico-comerciales, ligadas al desarrollo proteccionista de los mercados europeos luego de la primera guerra mundial, que de hecho imponía revalorar las estrategias comerciales en las áreas extraeuropeas. Otra razón que llevaba a observar hacia América Latina era la mayor atención prestada a la política emigratoria respecto del período liberal, si bien durante el *Ventennio* se verificó un cambio en el proceder gubernamental. En efecto, inicialmente el régimen se mostró favorable a la emigración, que consideraba necesaria para dar salida a las tensiones sociales, pero a partir de 1927 apuntó hacia la reducción de esos flujos, interpretados como dilapidación de fuerzas nacionales en beneficio de otros estados y, en consecuencia, del debilitamiento nacional (Pretelli 2010).

Hacia la mitad del siglo XIX en la República Argentina los italianos habían devenido numéricamente uno de los primeros grupos europeos, apareciendo de hecho en todas las clases sociales y estableciéndose en todos los espacios del país. Hacia fines de la gran ola inmigratoria del período 1881-1914, cuando ya habían arribado a la Argentina alrededor de dos millones de italianos, estos llegaban al 12% del total de la población de ese país, que en 1914 sumaba 7.885.237 habitantes (Devoto 2007, pp. 26-27).

En aquellos años, diversos políticos y hombres de la cultura italiana consideraban a la Argentina un perfecto ejemplo de nación "*latina*", y también un Estado en crecimiento, pero todavía en busca de su identidad nacional. Por esta razón, aparecía a muchos de ellos como el sitio perfecto hacia el cual orientar el nuevo objetivo cultural y propagandístico. Para poder utilizar a la comunidad italiana como instrumento de presión para sostener la política exterior, era necesario sobre todo impedir su desnacionalización, entendida como asunción de la nacionalidad argentina y consiguiente asimilación cultural en el país de asentamiento. Se elaboró, por lo tanto, un nuevo concepto de identidad italiana extraterritorial para intensificar las relaciones con la Madre Patria, a difundir entre la comunidad, que reflejara una interpretación extensiva de la ciudadanía, insistiendo sobre la superioridad del vínculo del emigrado con su nación de origen, respecto del que tuviera con la nación de residencia. A los italianos en el exterior era requerido cumplir con el esfuerzo nacional para realizar la civilización fascista y desarrollar un rol activo en defensa de Italia.

El fascismo reivindicó desde los primeros tiempos el monopolio del patriotismo, introduciendo un elemento ideológico, que consistía en la identificación de la Madre Patria con el régimen fascista, y por cierto, de la "*italianidad*" con el fascismo (Gentile 1986; Bertonha 2001). Para ser un verdadero italiano en el exterior, era necesario adherir a los ideales del fascismo y abrazar sus valores; coherentemente con esta identificación entre italianidad y fascismo, la actividad de los antifascistas era presentada como anti-italiana (Cavarocchi 2010; Pretelli 2010).

Los canales oficiales de la propaganda en la Argentina, esto es la embajada y los consulados, nunca se manifestaron reticentes en acompañar con un accionar caracterizado en sentido fascista, a la propaganda directamente cultural. Hacia fines de los años Treinta las escuelas se habían

transformado en uno de los instrumentos más importantes de política cultural y propaganda, en particular porque muchas de ellas permitían el funcionamiento del *Dopolavoro* y eran sede de organizaciones juveniles en sus instalaciones. Desde allí, además, se distribuían fascículos y otros materiales de propaganda a los alumnos y asociados, para su posterior difusión entre sus padres y, en general, entre los miembros de su familia y la comunidad. Uno de los objetivos prioritarios del régimen fue el control de la prensa ítalo-argentina, objetivo que fue perseguido tanto a través de la tentativa de acallar los diarios antifascistas o simplemente no fascistas, como con la creación de nuevos periódicos directamente relacionado con Roma (Fotia 2017a, 2018; Sergi 2012).

En este contexto asumieron particular relevancia los intercambios académicos y las conferencias de intelectuales italianos en Argentina, promovidas mayormente por instituciones italianas o ítalo-argentinas, a menudo con objetivos propagandísticos.

Las actividades internacionales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), iniciadas ya en el siglo XIX, naturalmente representan un capítulo de una historia más amplia, que incluye intercambios culturales promovidos en varios niveles, en un marco mucho más amplio que el académico. Estos contactos contribuyeron al desarrollo de diferentes disciplinas en el ámbito académico argentino, así como en sectores que necesitaban la contribución de especialistas de otros países. Se trataba, en general, de movimientos de personas originados en relaciones interpersonales o iniciativas diplomáticas, más que en el marco de un plan sistemático de intercambios culturales transnacionales.

La Universidad de Buenos Aires ya había mostrado cierto dinamismo en este sentido, a través del envío regular de profesores a conferencias internacionales y a la identificación, por parte de los consejos de las facultades, de científicos o profesionales extranjeros que pudieran contribuir en forma significativa al desarrollo de las diversas disciplinas en las que se distinguían. La evolución del sector en los años Veinte fue bastante diferente a la deseada en este sentido en años anteriores por los ambientes universitarios argentinos más activos. De hecho, hasta ese momento, la práctica habitual había consistido en confiar a las autoridades académicas las elecciones sobre forma y contenido de los intercambios, que se tomaban en base a las ventajas o desventajas potenciales que habrían causado a la universidad y la ciencia argentina, en lugar de sustentarse en consideraciones de características políticas. Por lo tanto, el objetivo estaba en línea con la tendencia profesional dominante, y consistía en el envío de los mejores estudiantes a especializarse en el exterior, o bien en la invitación a estudiosos expertos en áreas poco desarrolladas a nivel académico en la Argentina (Buchbinder 2017, pp. 140-146).

En esta nueva fase, un papel siempre más relevante fue asumido por los organismos privados que operaban bajo la supervisión de autoridades nacionales extranjeras, o bien en estrecha coordinación con éstas, en el ámbito de políticas culturales más sistemáticas y estructuradas. Se trataba, en particular, de la Institución Cultural Española, la Universidad de París y el Instituto Cultural Argentino-Germano.

Progresivamente, estos organismos fueron relevando a las autoridades universitarias locales en la gestión de intercambios, planificación de actividades, establecimiento de temáticas y actuando como intermediarios con las autoridades nacionales y locales. Fueron organizaciones que, en algunos casos, también recibieron fondos de la UBA y que en general operaron de manera similar, aunque tenían diferentes características (Buchbinder 2005; 2017)¹.

Hasta 1924 los intercambios académicos entre Italia y la Argentina no habían sido frecuentes y habían consistido generalmente en visitas de profesores o estudiantes en los dos países,

¹ En 1927 se agregaba el Instituto Cultural Argentino-Norte Americano (ICANA). Sobre la actividad del ICANA véase Fotia 2015a, pp.500-553 y Fotia 2015b.

organizadas por iniciativa diplomática o de alguna universidad. Las universidades italianas de Génova y Pavía y la de Buenos Aires habían sido las más activas en este sentido. A diferencia de lo ocurrido en Italia, sin embargo, algunos académicos italianos habían asumido como *profesores titulares* en la UBA, mientras que otros habían ingresado en los cuerpos docentes de algunas facultades de la universidad.

El nacimiento del Instituto Argentino de Cultura Itálica (IACI) en 1924 tuvo consecuencias significativas en este campo, asumiendo paulatinamente el papel de intermediario entre la UBA y universidades y entes italianos, como, por ejemplo, el Instituto Interuniversitario, creado en 1923 y desde 1926 presidido por Giovanni Gentile. Esta institución estaba financiada por el *Ministero degli Affari Esteri* (MAE) y tenía el objetivo de desarrollar una actividad dirigida al aumento del conocimiento de la cultura italiana en el extranjero y de promover las relaciones universitarias entre Italia y otras naciones, creando cursos de cultura para extranjeros y connacionales, y coordinando y reforzando cursos similares ya en funcionamiento. Desde 1935 se agregó a las competencias del Instituto la distribución de material informativo-propagandístico que contribuyese a la difusión de un mayor conocimiento de la Italia fascista.

En general, el Instituto no llevó a cabo una acción eficaz para coordinar actividades en el campo de la propaganda cultural en el exterior. En el caso de Argentina, no parece que haya jugado un rol significativo en este sentido, aunque la Universidad de Buenos Aires fue periódicamente informada de las actividades promovidas; en general, sin embargo, el IACI prescindió de la cooperación con el Instituto Interuniversitario. En los años sucesivos, continuando con la intermediación entre Italia y la UBA, el IACI seguirá trabajando, siendo sede de conferencias de intelectuales, también argentinos, sobre todo en ocasión de conmemoraciones y aniversarios.

En cuanto a los docentes y académicos italianos que llegaron a la Argentina por invitación o intermediación del IACI en los años treinta, fueron principalmente médicos, debido probablemente al hecho de que el nuevo presidente, Armando Marotta -que reemplazó a Carlos Saavedra Lamas²-, encontró ámbitos favorables en el dinamismo de la Facultad de Ciencias Médicas, de la Facultad de Agronomía y Veterinaria y de la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la UBA.

Sin embargo, la misma independencia declarada del IACI -luego realmente respetada-, provocó en pocos años el aislamiento del Instituto y un distanciamiento de las autoridades fascistas. Ya de regreso de su viaje a la Argentina, el propagandista italiano Franco Ciarlantini había mostrado profunda insatisfacción con las actividades del Instituto, que según él, habían gastado demasiado dinero en financiar lo que él creía fueran “*apariciones ocasionales*” de hombres “*más o menos ilustres*”. Siempre según lo informado por Ciarlantini, para obviar las dificultades económicas, el Ente obtuvo financiamiento de universidades locales, pero esto no bastó para aportar una mejora sustancial en su accionar, confuso y desorganizado, sobre todo por causa de la ausencia de una “*línea directiva*” (Ciarlantini 1929).

Las energías empeñadas para reforzar la coordinación de la actividad de propaganda cultural italiana en el exterior, fueron entonces paulatinamente enderezadas hacia una más señalada y explícita calificación de la cultura italiana como cultura fascista.

Yendo al encuentro, probablemente, de las protestas presentadas durante la década anterior por aquellos que consideraron políticamente insuficiente la actividad del IACI, la *Direzione degli Italiani all'Estero e Scuole* (DIES) se encargó de concluir con éste un acuerdo funcional a nivel oficial, tendiente a intensificar los intercambios culturales italo-argentinos, y de hecho, activar mecanismos

2 Carlos Saavedra Lamas (1878-1959) fue un político y diplomático argentino, canciller, Premio Nobel de la Paz en 1936.

de supervisión más cuidadosos de su trabajo. En 1934 Piero Parini³ reconocía oficialmente el positivo resultado de esta nueva cooperación con el organismo, considerando la obra desarrollada útil al ambicioso objetivo de lograr un “*dominio espiritual*” italiano en Sudamérica, reemplazando al de los otros estados.

Según lo transmitido en una comunicación a Galeazzo Ciano, por entonces jefe de la Oficina de Prensa del Jefe de Gobierno, gracias a los acuerdos establecidos, cada año al menos dos conferenciantes italianos fueron a universidades o centros de arte sudamericanos para dictar lecciones o conferencias; en paralelo, profesores o intelectuales latinoamericanos eran invitados a Italia por designación de la DIES o del Instituto Interuniversitario. Para Parini, las consecuencias más concretas y positivas de esta última práctica se reflejaban en el hecho que, una vez vueltos a la patria, todos los conferenciantes parecían más propensos a desarrollar, “*desde la cátedra o la prensa*”, una tarea de propaganda beneficiosa para lograr un “*mayor acuerdo*” entre Italia y América Latina. Se agregaba además un efecto ulterior, esto es un notable aumento del flujo de visitantes hacia Italia.

A pesar de muchas dificultades, el IACI continuó llevando adelante su propia actividad de intermediación, también gracias a subsidios concedidos por la UBA. En 1935 se aprobaron algunas modificaciones al Estatuto del instituto, aunque los objetivos generales eran siempre el desarrollo de los intercambios culturales entre Argentina e Italia en ciencia, literatura y arte, la promoción de la periódica visita al país sudamericano de profesores de universidades italianas, hombres de ciencia u otras personalidades del mundo artístico y literario, y al mismo tiempo la organización de visitas a Italia de intelectuales y profesores argentinos. Resultó fundamental la relación con la Universidad de Buenos Aires, tanto en términos de apoyo financiero, como para la realización de conferencias oficiales en las distintas facultades; la misma acción habría tenido lugar con universidades y centros de cultura de Italia que podrían estar interesados en una colaboración. Las conferencias y clases organizadas por el IACI o bajo sus auspicios se publicarían luego, así como los trabajos de los colaboradores del instituto que se consideraron dignos de publicación.

En el ambiente de las conferencias, a menudo estaban presentes las referencias al fascismo e incluso cuando el contenido político aparecía más atenuado, la oportunidad para una acción de propaganda política la proporcionaba la visita de personalidades en las sedes de los Fasci y del Dopolavoro, ampliamente descritas en la prensa fascista italo-argentina. Las reuniones públicas ofrecieron la ocasión de transmitir temas de propaganda notorios, ante todo “*la idea latina*”, “*realidad viviente*”, “*fuerza de la armonía*” y “*pedra angular de la civilización europea y mundial*” en un momento de crisis vinculada a la guerra civil en España y la amenaza comunista. La civilización latina, de acuerdo con este enfoque, evocaba a la “*solidaridad de todos los que tuvieron su bautismo más lejano de las aguas benditas de Roma*”, los que, si se hubieran acercado, conocido y afirmado en su misma unidad, habrían asegurado la salvación de la Civilización Occidental y con ella, de toda la humanidad.

En referencia a la actividad desarrollada por los intelectuales italianos en la Argentina, es bastante difícil distinguir el concepto de diplomacia cultural del de “propaganda”, una propaganda que podría ser abiertamente política o podía tomar un carácter indirecto, y que en algunos períodos y circunstancias se desarrolló de una manera evidente (Fotia 2015a; 2018).

Es sin embargo difícil, de hecho, determinar una diferencia neta entre las actividades de los intelectuales y aquella de los “*propagandistas*” vinculados a las organizaciones fascistas, ya que diferentes figuras del panorama cultural, desde el maestro al profesor universitario conocido, se prestaban -con mayor o menor entusiasmo- a apoyar a través de su trabajo, la penetración cultural de la Italia fascista en el exterior, manteniendo una “*actitud que implicaba una aceptación consciente de su*

³ Piero Parini (1894-1993) fue un político, diplomático, miembro del Partido Fascista y Director de la DIES.

condición de “funcionarios”, cuando no “militantes”, dentro de la máquina de la diplomacia cultural y propaganda” (Santoro 2005, p. 26).

A menudo los estudios producidos por intelectuales italianos durante el *Ventennio* fueron funcionales a la política de potencia que el régimen aspiraba llevar adelante, en la medida en que exhibía el “soporte cultural” de las pretensiones hegemónicas del fascismo hacia los distintos países.

El uso del concepto de “latinidad” y del mito del pan-latinismo en el exterior, un corolario de la ideología fascista imperial, se puso en práctica con modalidades diferentes, dependiendo del área geográfica sobre la que se aplicara. Aunque el objetivo principal de la política exterior fascista era la supremacía política en el Mediterráneo, el mito se modelaba como anti-paneslavista; anti-panamericanista; pero también anti-inglés en Canadá; anti-alemán en Suiza y anti-flamenco en Bélgica, y vuelto a proponer incluso en Asia, donde el fascismo aspiraba a desempeñar ese papel de “*punte*” entre Oriente y Occidente, propio de la Antigua Roma, en nombre de la universalidad de la civilización latina. La finalidad, en conclusión, era siempre aquella de apuntar hacia un acercamiento a Roma, centro de la latinidad, como premisa para la redención de una condición de subordinación -o directamente inferioridad-, que sólo se obtendría con la asimilación de los ideales de la cultura latina (Pretelli 2010, p.77). El recurso a esta idea era, por consiguiente, funcional para el fortalecimiento de alianzas y relaciones, en una anhelada forma de subalternidad respecto de Italia, cuyos intereses debían ser protegidos.

Algunos autores han insistido con fuerza sobre la importancia del uso del concepto de “latinidad”, al que se apelaba desde los años Veinte como mito movilizador y recurso justificatorio de un ansiado acercamiento entre América Latina e Italia, entendido, en realidad, como subordinación de la primera hacia la segunda. Con referencia al contexto americano, el mito del “*pan-latinismo*” tenía como corolario la idea de la reconstrucción de un canal privilegiado de relaciones político-diplomáticas y económicas entre Italia y los estados latinoamericanos, en virtud de reales o presuntas afinidades históricas, culturales y étnicas existentes entre países latinos. En este sentido, era considerado la antítesis del “panamericanismo” impulsado por Washington, entendido como proyecto de subordinación de los países del continente a la hegemonía económica y política de los Estados Unidos (Scarzanella, Trento 2004, p. 226; Fotia 2015b).

Al respecto, debe enfatizarse que la referencia a la común pertenencia latina encontraba un reflejo considerable en el debate y en el lenguaje público latinoamericano, y argentino en particular (Zanatta 2010, 2016), generalmente con un significado sustancialmente incompatible con el propuesto por el régimen fascista, que asignaba, en el contexto *pan-latino*, un rol de guía espiritual, política y cultural a Italia.

Diversas fueron las motivaciones que guiaron a los estudiosos y académicos italianos a obrar en tal sentido, y dificultosamente pasibles de ser reconstruidas, por cuanto están relacionadas con el complicado entretejido de consideraciones, emociones, valoraciones, intenciones y expectativas que se encuentran en la base de cualquier elección humana, y asume una específica fisonomía en un régimen totalitario. Presumiblemente, esas motivaciones iban desde una convencida adhesión a los ideales y políticas del régimen a la voluntad de salvaguardar la propia posición, o sólo aquella de alejarse lo más posible de Italia. En cualquier caso, también los menos comprometidos y los menos interesados en la dinámicas políticas internas entre los intelectuales involucrados en la diplomacia cultural, terminaron “*igual que los otros, los adherentes, los copartícipes del régimen, los militantes y los organizadores de la cultura del fascismo [...] para ser cómplices involuntarios y propagadores de la general “servidumbre voluntaria” de los intelectuales*” (D’Orsi 2000, pp. 356-357).

En el período entre las dos guerras, el desarrollo de una política cultural hacia el exterior no constituyó una prioridad para la clase dirigente argentina, en particular por razones conectadas con la inestabilidad política y económica que caracterizó esos años. Sin embargo, no faltaron ambiciones

hacia la realización de políticas de este tipo, las cuales se concretizaron a partir de los Cuarenta (Harvey 1977; Viñuales 2010). En cambio, desde la segunda mitad de los años Treinta, por parte italiana la gestión de los intercambios universitarios italianos devino más compleja, como consecuencia de la injerencia confusa, en este sector, del Instituto para las Relaciones Culturales con el Exterior (IRCE), heredero, entre otras cosas, del Instituto Interuniversitario Italiano. Desde Roma, para realizar la tan deseada coordinación de las acciones en Argentina se prefirió apostar a la creación de un Centro de Estudios Italiano (el futuro Instituto de Cultura Italiana) (Fotia 2015a).

El problema de la redefinición de las relaciones entre los Institutos de Cultura y comités de la *Società Dante Alighieri* representa otro de los puntos dificultosos de la acción fascista de promoción de la italianidad en el exterior. No obstante la fuerte expansión de la red de círculos exteriores de la Dante en el *Ventennio* fascista, la actividad de esta asociación fue obstaculizada por fuertes divergencias y conflictividad con las instituciones fascistas en el exterior, debidas sobre todo por el comportamiento del director de los italianos en el exterior, Parini, y de Ciano, firmemente convencidos de la debilidad de la actividad propagandística y cultural de la Dante, y de la superioridad del papel de los Institutos de Cultura en la defensa de la italianidad y en la promoción del fascismo.

En la Argentina el problema fue resuelto decidiendo sostener a la Dante, colocando sin embargo su acción bajo el control de un fiduciario, que desarrollaba la función de director del nuevo Centro de Estudios Italianos. Sucesivamente, se procedió a la división de objetivos con el nuevo Centro, al que fue confiada una función de coordinación de las acciones de los varios entes e institutos que operaban en este campo, con un progresivo aislamiento del Instituto Argentino de Cultura Itálica (italo-argentino), que en los años Treinta redujo su acción cultural hasta cerrar definitivamente durante la guerra.

El proceso de fascistización de la Dante en Argentina fue lento y problemático. Desde sus orígenes declaradamente apolítica, aspiraba asumir una función “nacional” desvinculada de exigencias específicas. En 1934, en abierta oposición a la politización de hecho, diversos integrantes de la Dante abandonaron la asociación y crearon la *Nuova Società Dante Alighieri*, que en corto tiempo asumió un papel de primer plano en el ámbito de las organizaciones antifascistas de la comunidad italo-argentina (Fotia 2015a; 2017; 2018).

Los historiadores han juzgado como fracaso, de forma casi unánime, la tentativa de encuadrar y utilizar a la población italiana como instrumento de difusión del fascismo en Argentina, y han individualizado las razones no en hipotéticas elecciones erróneas de parte del régimen, ni en las medidas tomadas por el gobierno argentino para hacer frente a la agresividad del accionar nazifascista. La causa de este fracaso reside principalmente en la naturaleza particular de la relación entre los italo-argentinos y las realidades del sitio en que vivían. La realidad de la comunidad italiana en Argentina era, de hecho, poco compatible con la idea fascista de expansión nacional. Justamente en aquellos años, el proceso de asimilación cultural sobre los inmigrantes se estaba acelerando, a causa de la intensificación de la política de nacionalización llevada adelante por el gobierno argentino (Zanatta 2003; Aliano 2010).

Quienes en cambio se mostraron particularmente sensibles al mensaje fascista fueron los sectores nacionalistas argentinos. En 2010 Federico Finchelstein abordó este tema, concentrándose en particular sobre el rol desarrollado por estos grupos, que el autor identifica como “fascistas” -en el período entre las dos guerras y sobre las relaciones que ellos mantuvieron con el fascismo italiano-, intentando reconstruir y evidenciar cuál fue el grado de influencia ejercido por este último.

Partiendo de la base de los estudios de Emilio Gentile, Finchelstein ha demostrado cómo el concepto de fascismo elaborado por el historiador italiano -que no asigna un papel privilegiado a ninguno de los elementos constitutivos del fenómeno en particular (ideológicos, institucionales y

organizativos)-, podría adaptarse en cierta medida, también al nacionalismo argentino. La gran disposición de los nacionalistas argentinos hacia el mensaje fascista -que ciertamente no se debía solamente al financiamiento por parte del gobierno italiano-, se hizo evidente en la radicalización de los tonos antidemocráticos de su lenguaje y su retórica. Los programas nacionalistas terminaron por incorporar aspectos del corporativismo, del papel de la violencia política y más en general, de la “religión” política fascista.

Finchelstein ha observado en el más intenso clericalismo, acompañado de un antisemitismo extremo, el elemento mayormente distintivo y que caracteriza aquello que el historiador elige definir como “fascismo cristianizado” argentino, y que terminó decepcionando cualquier esperanza o expectativa del lado italiano para usarlo como herramienta para fortalecer su influencia política en Argentina. Por otra parte, el régimen no asignó una efectiva prioridad a las relaciones con los movimientos declaradamente filo-fascistas surgidos en el “*Ventennio*” en Argentina que, no obstante la reproducción de los aspectos paramilitares, iconográficos y simbólicos del fascismo, eran considerados en general como expresiones de las fuerzas conservadoras y reaccionarias, de objetivos confusos y, ciertamente, no revolucionarios (Finchelstein 2010; véase también Finchelstein 2008).

La historiografía ha demostrado entonces, como en la Argentina el mensaje del régimen fascista jugó, en diversos niveles, un rol importante, en el contexto de una radicalización del desencuentro entre los sectores de la sociedad civil, defensores, al menos a nivel ideal, de los valores liberal-democráticos por un lado, y por el otro del conjunto de fuerzas generalmente definidas como “nacionalistas”, promotores de una solución política autoritaria. Será sólo en el período sucesivo a la derrota del nazi-fascismo que el protagonismo a nivel político-institucional de estas fuerzas “nacionalista” -sectores clave del mundo político, intelectual y religioso argentino, que tanta admiración habían expresado por el modelo mussoliniano-, tendrán forma de afirmarse plenamente, asumiendo por otra parte, formas peculiares y originales. En ese cuadro, como se ha tratado de evidenciar en el presente trabajo, el rol jugado por la circulación – impulsada y coordinada por distintos actores y organismos - de agentes propagandísticos e intelectuales entre las dos riberas del Atlántico fue particularmente articulado y relevante.

BIBLIOGRAFÍA

Aliano, David (2012): *Mussolini's national project in Argentina*. Madison-Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.

Bertonha, João Fabio (2001): “Emigrazione e politica estera. La “diplomazia sovversiva” di Mussolini e la questione degli italiani all'estero, 1922-1945”. En: *Altretalie*, N°23, pp. 39-61.

Buchbinder, Pablo (2005) : *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Buchbinder, Pablo (2017): “Redes Académicas transnacionales: Argentina a principios del siglo XX”. En: *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, N° 159, pp. 125-150.

Cavarocchi, Francesca (2010): *Avanguardie dello spirito. Il fascismo e la politica culturale all'estero*. Roma: Carocci.

Ciarlantini, Franco (1929): *Viaggio in Argentina*. Milano: Alpes.

D'Orsi, Angelo. (2000): *La cultura a Torino tra le due guerre*. Torino: Einaudi.

Devoto, Fernando J. (2007): *Historia de los Italianos en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Finchelstein, Federico (2008): *La Argentina fascista, Los orígenes ideológicos de la dictadura*. Buenos Aires: Sudamericana.

Finchelstein, Federico (2010): *Fascismo Transatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en la Argentina y en Italia, 1919-1945*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fotia, Laura (2015a): *La politica culturale del fascismo in Argentina (1923-1940)*. Tesis de Doctorado, Ciclo XXVI, Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi "Roma Tre".

Fotia, Laura (2015b): "La política estadounidense en Argentina vista por la Italia fascista: el viaje de Herbert Hoover en América Latina en los documentos diplomáticos italianos". En: Folguera, Pilar/Pereira, Juan Carlos/García, Carmen/Izquierdo, Jesús/Pallol, Rubén/Sánchez, Raquel/Sanz, Carlos/Toboso, Pilar (eds.): *Pensar con la Historia desde el Siglo XXI, Actas del XII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Madrid: UAM Ediciones, pp. 1357-1376.

Fotia, Laura (2017a): "Il ruolo della stampa etnica nella rappresentanza politica informale della comunità italiana in Argentina (1923-1940)". En: Ambrosino, Giuseppe/De Nardi, Loris (eds.): *Imperial: il ruolo della rappresentanza politica informale nella costruzione e nello sviluppo delle entità statuali (XV-XXI secolo)*. Verona: QuiEdit, pp. 107-127.

Fotia, Laura (2017b): "La política cultural e la propaganda fascista in America Latina: temi e prospettive storiografiche". En: López Arandía, María Amparo/Gallia, Arturo (eds): *ITINERARIOS de investigación histórica y geográfica*. Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, pp. 243-254.

Fotia, Laura (2017c): *Le origini della diplomazia culturale fascista: la crociera della nave "Italia" in America Latina*. Roma: Aracne editrice.

Fotia Laura (2018): "La diplomazia culturale del regime fascista: una rassegna storiografica". En: *Mondo Contemporaneo*, N°1, en curso de publicación.

Garzarelli, Benedetta (2004): *Parleremo al mondo intero: la propaganda del fascismo all'estero*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Gentile, Emilio (1986): "L'emigración italiana in Argentina nella politica di espansione del nazionalismo e del fascismo, 1900-1930". En: *Storia Contemporanea*, XVII, N° 3, pp. 355-396.

Harvey, Edwin R. (1977): *La política cultural en Argentina*. Paris: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Niño, Antonio (2009): "Uso y abuso de las relaciones culturales en política internacional". En: *Ayer*, N° 75, pp. 25-61.

Pretelli, Matteo (2008): "Il fascismo e l'immagine dell'Italia all'estero". En: *Contemporanea*, a. XI, N° 2, aprile.

Pretelli, Matteo (2010): *Il fascismo e gli italiani all'estero*. Bologna: Clueb.

Santoro, Stefano (2005): *L'Italia e l'Europa Orientale, Diplomazia culturale e propaganda 1918-1943*. Milano: FrancoAngeli.

Scarzanella, Eugenia/Trento, Angelo (2004): "L'immagine dell'America Latina nel fascismo italiano". En: Giovagnoli, Agostino/ Del Zanna, Giorgio (eds.): *Il mondo visto dall'Italia*. Milano: Guerini e associati.

Sergi, Pantaleone (2012): *Patria di Carta. Storia di un quotidiano coloniale e del giornalismo italiano in Argentina*. Cosenza: Pellegrini.

Viñuales, Inés (2010): “Diplomacia cultural: experiencias argentinas”. En: *Boletín Elcano, Área: Lengua y Cultura*, 64, pp. 1-8.

Zanatta, Loris (2003): “I Fasci in Argentina negli anni Trenta”. En: Franzina, Emilio/Sanfilippo, Matteo (eds.): *Il fascismo e gli emigrati. La parabola dei Fasci italiani all'estero (1920-1930)*. Roma-Bari: Laterza, pp. 140-151.

Zanatta, Loris (2010): “Old West versus New West: Perón’s “Third Position”, Latin America, and the Atlantic Community”. En: Mariano, Marco (ed.): *Defining the Atlantic Community, Culture, Intellectuals, and Policies in the Mid-Twentieth Century*. New York: Routledge, pp. 191-207.

Zanatta, Loris (2016): *I sogni imperiale di Perón. Ascesa e crollo della politica estera peronista*. Padova: Libreriauniversitaria.it.

**(AUTO) BIOGRAFIAS DE UNIVERSITÁRIOS:
DA VULNERABILIDADE NA INFÂNCIA
À MOBILIDADE SOCIAL**

ASTIGARRAGA, ANDREA

(AUTO) BIOGRAFIAS DE UNIVERSITÁRIOS: DA VULNERABILIDADE NA INFÂNCIA À MOBILIDADE SOCIAL

I. INTRODUÇÃO

Quais os dispositivos que a universidade dispõe para conhecer a realidade dos alunos? Como reconhecer a realidade dos alunos para proporcionar inclusão social no âmbito universitário? A identidade e as vivências dos universitários são consideradas significativas no processo de ensino e aprendizagem? Mesmo que se verifique algum avanço com relação à inclusão de filhos de trabalhadores de baixa renda nas universidades públicas brasileiras, principalmente em cursos considerados de fácil acesso (as licenciaturas, por exemplo), verifica-se que pouco avançou, principalmente nos cursos considerados seletivos, de carreiras tradicionais, tornando difícil o ingresso, a permanência e a conclusão por alunos egressos de escolas públicas.

Levantamos essas questões em pesquisa anterior (Astigarraga; Passeggi, 2012: 34). Considerando que na universidade onde atuamos - Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA – o acesso é exclusivamente através do vestibular. Portanto, ela não aderiu às Ações Afirmativas (cotas sociais e raciais). No dia a dia da universidade, conversamos, convivemos com alunos e ouvimos suas histórias de vida. As dificuldades enfrentadas ao longo da vida, por eles e suas famílias. Isso nos levou a investigar o percurso de dois universitários egressos. Levantamos as seguintes questões: Como jovens que trabalharam na roça, durante a infância, desafiaram as previsões acerca de suas possibilidades para, na ausência de políticas públicas, concluírem cursos de prestígios na universidade pública? Como esses percursos ascendentes, considerados estatisticamente improváveis, foram sendo desenhados por cada entrevistado no enfrentamento de dificuldades das mais diversas ordens?

Nosso propósito é apresentar duas (auto)biografias, marcadas pelo imponderável: a infância pobre e analisar como esses jovens chegaram à universidade. Ao analisar as (auto)biografias dos dois participantes da pesquisa, percebemos o modo como eles enfatizam na sua infância as relações intergeracionais, a resiliência e a interseccionalidade.

Para compreender melhor esses percursos, adotamos com Gohn (2006: 29) a ideia de complementaridade entre educação formal, desenvolvida nas escolas, com conteúdos previamente demarcados, e a educação informal, que considera como os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização na família, no bairro, entre amigos e, no nosso caso, na roça, em companhia, principalmente, do pai e dos irmãos.

Os dois universitários entrevistados são: uma mulher pobre e negra; um homem pobre e negro. Estes fatores forjaram, em suas vidas, situações de discriminação social e escolar. Os estudos sobre interseccionalidade demonstram a co-relação entre estes fatores. As pessoas que apresentam essa relação interseccional, têm maior probabilidade à discriminação e exclusão sócio-educacional.

O conceito de interseccionalidade, inicialmente proposto a partir de estudos e pesquisas feministas se propõe a compreender como a articulação das diferentes categorias sociais (classe social, gêneros, raça/etnia, cor, sexualidades, corpos, entre outras) se encontram inter-relacionadas e estruturam a vida dos sujeitos, produzindo desigualdades e injustiças. “A pesquisa deste conceito se propõe na tentativa de apreender a articulação das múltiplas diferenças e desigualdades que perpassam, atingem e transitam pela Psicologia, ou melhor, em todos os contextos, sem exceção, onde acontecem; se produzem e reproduzem as relações humanas, buscando compreender a produção de sujeitos” (Perpétuo, 2017: 01)

Com a categoria da interseccionalidade, Crenshaw:

[...] focaliza sobretudo as intersecções da raça e do gênero, abordando parcial ou periféricamente classe ou sexualidade, que “podem contribuir para estruturar suas experiências (as das mulheres de cor)” [...] “A interseccionalidade é uma proposta para “levar em conta as múltiplas fontes da identidade”, embora não tenha a pretensão de “propor uma nova teoria globalizante da identidade” (grifos do autor) (Crenshaw 1994 Apud Hirata, 2014: 62).

Essa formulação do início dos anos de 1990, desenvolvida posteriormente pela própria Crenshaw e outras pesquisadoras, tem hoje, na definição de Sirma Bilge, uma boa síntese:

A interseccionalidade remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais (BILGE, 2009 Apud Hirata, 2014: 63).

Portanto, considerando o conceito de interseccionalidade, verificamos que para os dois entrevistados, o percurso de vida da infância à ensino superior, precisou enfrentar apoio pessoal-subjetivo, familiar, de parentes, amigos, envolvendo um capital social que ajudasse a superar as dificuldades econômicas. Junto com o capital social, também foi importante o capital cultural, tal como, valorização dos estudos e da escolarização, bolsas de estudos, estágios, etc.

Enfrentar uma condição sócio-econômica familiar de pobreza, na infância, ausência de transporte escolar, gerando a necessidade de caminhar durante horas de casa à escola e vice-versa, nos faz questionar de onde vem a força para superação. Um conceito explicativo para esse fenômeno humano é a resiliência.

O termo resiliência foi “importado” das Ciências Exatas, onde é conceituado como a capacidade de um corpo físico de absorver energia, quando elasticamente deformado e, em seguida, devolver essa energia quando descarregado. Uma pessoa em desenvolvimento, que sofre um estressor, não volta à forma original, porque a experiência do evento se soma as suas experiências anteriores. Este diferencial desvela-se após a retirada do estressor. Se a pessoa for frágil, ficará mais vulnerável, se for mais forte e contar com fatores de proteção, mostrará sua resiliência.

Segundo Luthar (1993 apud Koller, 1999: 02) há três tipos de resiliência: acadêmica, social e emocional. Esta divisão é arbitrária e apenas didática e pode não abarcar todos os tipos de resiliência, uma vez que este é, ainda, um tópico recente de pesquisa e muito há que ser estudado a respeito. As áreas de resiliência mencionadas podem, no entanto, ser evidenciadas no cotidiano das pessoas.

A resiliência acadêmica pode ser observada pelo bom desempenho escolar e interesse nas tarefas escolares e culturais. A resiliência social aparece no bom relacionamento interpessoal, competência social, capacidade de empatia e senso de pertencimento dos indivíduos. A resiliência emocional pode ser identificada em indivíduos com senso de auto-eficácia, autoestima e confiança em suas potencialidades, bem como no conhecimento de suas limitações (Luthar, 1993 apud Koller: 03).

Pessoas expostas a situações de risco que não desenvolvem a capacidade de resiliência são vistas como mais vulneráveis a estes eventos. Evidenciam alterações aparentes no desenvolvimento físico e/ou psicológico quando submetidas a estressores e a riscos. Tais alterações ficam evidentes na trajetória de adaptação desta pessoa, podendo torná-la suscetível e propensa a apresentar sintomas e doenças. É importante salientar que as pessoas podem ser ora vulneráveis, ora resilientes diante de um mesmo tipo de evento. Podem, ainda, ser vulneráveis em algumas áreas do seu

desenvolvimento e resilientes em outros. Muitos fatores interagem no aumento da vulnerabilidade ou na redução dos efeitos do *stress* sobre a pessoa (Koller, 1999).

II. METODOLOGIA: PESQUISA (AUTO)BIOGRÁFICA

Na música de Roberto Carlos – Estada de Santos – existe a frase: “Se você pretende, saber quem eu sou, eu posso lhe dizer [...]”. Essa frase me lembra os contextos de entrevista (auto) biográficas que tenho feito com universitários. No ato de explicitação do tema e os objetivos da pesquisa, os entrevistados argumentam que suas narrativas são dignas de divulgação, pois possibilitam um espelho formativo aos demais. Esse compromisso didático e político com as histórias pessoais e coletivas, conforme Arfuch (2010: 31):

Foi precisamente a aposta ética da narrativa, levada a um grau máximo no registro biográfico, que permitiu encontrar um nexos inteligível para dar conta da “positividade” que assume, na reflexão contemporânea, a pluralidade de narrativas, enquanto possibilidade de afirmação de “vozes outras”, que abrem espaços novos para o social, para a busca de valores compartilhados e de novos sentidos de comunidade e democracia”. (grifo da autora)

Encontramos nas vivências dos universitários fatos biográficos. De acordo com Delory-Momberguer, o principal objeto de estudo da pesquisa (auto) biográfica é o fato biográfico e o trabalho de biografização (apud PASSEGGI 2011, p. 19). Essa ação política-formativa de relatar a si mesmo:

Quando o *eu* busca fazer um relato de si mesmo, pode começar consigo, mas descobrirá que esse *si mesmo* já está implicado numa temporalidade social que excede suas próprias capacidades de narração; na verdade, quando o *eu* busca fazer um relato de si mesmo sem deixar de incluir as condições de seu próprio surgimento, deve, por necessidade, tornar-se um teórico social. (Butler, 2015: 18) (grifos da autora)

Assim também entende Elias, ou seja, a: “[...] relação da identidade-eu com a identidade-nós do indivíduo não se estabelece de uma vez por todas, mas está sujeita a transformações específicas” (1994, p.09).

Portanto, esta pesquisa adotou a abordagem qualitativa. Realizamos a gravação da (auto)biografia de dois universitários. Posteriormente, a gravação foi transcrita. Após, o texto foi classificado/categorizado e dialogamos com o referencial teórico. Os nomes são fictícios.

Nos apropriamos da abordagem (auto) biográfica para conhecer melhor o corpo discente Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA, seus familiares, proveniente das camadas populares, seus percursos pessoais e acadêmicos. Concordamos com Suanno (2010, p. 05) que indica:

A narrativa de si e reflexão sobre a mesma, em uma dimensão individual, subjetiva, mas também coletiva e histórica, possibilita pensar sobre como nos constituímos quem somos, como pessoa e como profissional. A experiência (auto) biográfica e a reflexão coletiva, articulada sobre a mesma na formação de professores pode favorecer um novo processo de percepção e de tomada de consciência individual e coletiva. A construção da narrativa (auto) biográfica em contextos formativos, objetiva uma imersão na própria vida, para possibilitar a manifestação da subjetividade, bem como a passagem de uma consciência imediata para uma consciência refletida, que busca a compreensão de si mesmo interligados a fatores históricos, sociais, culturais, humanos.

Sendo assim, passamos a descrever e analisar a biografização de Maria e Denis.

III. BIOGRAFIZAÇÃO DE MARIA: MULHER, NEGRA E POBRE

Maria tem 26 anos, é graduanda do curso de Enfermagem, na UVA. Nasceu em um sítio distante treze quilômetros do distrito de São Benedito, na região norte do Estado do Ceará. O pai é agricultor e a mãe é dona de casa. Ela é a quinta filha, entre oito irmãos, sendo os quatro primeiros, filhos homens. Desde os sete-oito anos de idade ela ajudava o pai e os irmãos no trabalho da roça, principalmente, no período de colheita. Os irmãos homens trabalhavam todos os dias. No período de plantação, o pai levava todos os filhos. Ela conta que o pai era exigente na disciplina, eles trabalhavam sério. Ela lembra que desde criança ela e os irmãos assumiram a responsabilidade do trabalho, estimulados pelo pai que sempre lhes diziam: “Vocês vão ter que estudar! A única opção de vocês é estudar, não tem pra onde correr, eu não posso dar nada para vocês”. A maioria das famílias da zona rural não valoriza os estudos. Defendiam a ideia de que os filhos precisavam seguir a cultura do trabalho rural dos pais. Portanto, o pai de Maria rompeu com a cultura local, estimulando e apoiando os estudos dos filhos ao ensino superior.

O percurso de vida escolar da entrevistada foi muito difícil. Segundo ela, “era uma incerteza, todos os dias”. Ela e os irmãos acordavam cinco e meia da manhã para chegar à escola às sete horas. Muitas vezes, não se alimentavam, lanchavam na escola. Como não tinha transporte do sítio onde eles moravam à escola, eles caminhavam uns dois quilômetros até a estrada principal e lá eles esperavam carona. Essa era a rotina. O problema de todos os dias era conseguir a carona para a escola. Voltar para casa era ainda mais difícil, pois, ou faziam a pé, treze quilômetros, ou ficavam esperando carona e chegavam à sua casa no final.

Seu pai, semelhante a centenas de sertanejos da região do semi-árido, viajava para região Sudeste, geralmente no segundo semestre do ano, devido ao estio, momento em que não tinham condições para plantação. Por vezes, ele ausentava-se por um ou dois anos. Neste ínterim, quem cuidava da roça eram seus irmãos mais velhos e sua mãe. Maria lembra que essas viagens do pai duraram até ela completar quatorze anos.

Com esta fala de Maria, verificamos que o processo de formação recebida de seus pais formou seu caráter, sua personalidade, no contexto do campo. O acesso ao Ensino Superior se deu devido à solidariedade na família, através de valores tais como, ruptura com a cultura local, disciplina, perseverança, desejo de lutar. Então, a força de superação que ela narra vem da formação vinda das experiências na infância.

Na permanência no Ensino Superior, Maria sofreu preconceito e discriminação social e racial. Mas, ao mesmo tempo, inicia seu processo de mobilidade social. Na dialética do enfrentamento de situações preconceituosas e discriminadoras entre colegas e professores, Maria se apóia em seu caráter formado com valores sólidos, no apoio recebido da família, principalmente do irmão mais velho que torna-se um segundo pai, quando os dois foram morar no município de Sobral e de professoras do curso de Enfermagem da UVA, que possuíam outro olhar. Tornou-se bolsista de iniciação científica.

Na conclusão do Ensino Superior, Maria não perde a transição entre o término do curso de Enfermagem e a inserção profissional como enfermeira na Santa Casa. Com esse fato, Maria cresce aos olhos de seus colegas e professores porque contrariou o destino pré-estabelecido entre a menina pobre, negra, oriunda do campo e da escola pública e seus colegas de classes sociais diferentes da sua e com emprego aparentemente garantido. Como Maria iniciou sua vida profissional antes de seus colegas, através de uma seleção pública e sem apadrinhamentos, ela dá um salto qualitativo para sua mobilidade social. Atualmente, é professora substituta no curso de Enfermagem, onde fez a graduação.

Hoje, eu olho pra trás e vejo que tudo é possível, as coisas são possíveis, basta a gente acreditar, a gente ter um foco. Acho que atribuo (a minha conquista) ao incentivo da família, hoje em dia, muitas pessoas não têm esse incentivo. Eu estou feliz, muito feliz porque eu consegui dar a volta por cima, graças a deus! Foi muito difícil... (Maria).

IV. BIOGRAFIZAÇÃO DE DENIS: HOMEM, NEGRO E POBRE

Denis tem 25 anos de idade. É graduando do curso de Direito, na UVA. O pai de Denis conheceu a sua mãe, mineira, em Brasília. Eles casaram e depois de dois anos, Denis nasceu. Quando nasceu, a mãe não teve condições de criá-lo, porque a família da mãe era mais carente do que a família do seu pai. A mãe o deixou para sua avó paterna criá-lo. Depois de três anos, a avó mudou-se para o Ceará e Denis acompanhou. Mas, o seu pai ficou em Brasília e enviava recursos para que eles sobrevivessem por que a avó não tinha idade para trabalhar e o avó tinha abandonado o lar. A avó tinha muitos filhos para criar, além de Denis – o neto. A sua mãe biológica morreu em Brasília, com Doença de Chagas. Quando ela morreu, ele morava no Ceará. “Foi um choque grande, na época, eu ainda era criança, mas senti a importância da presença da mãe biológica. Mas, depois na adolescência é que eu fui me dar conta dessa falta”. A partir dessa perda, Denis passou a identificar-se ainda mais com seu pai e sua mãe-avó.

As diferenças sócio-econômicas refletiam na escola, entre seus colegas de sala. A merenda escolar era diferente. Enquanto os outros meninos compravam salgados e refrigerantes, Denis comia ovos cozidos. Ele começou a sua vida escolar em uma instituição privada porque a avó trabalhava com uma família da “alta sociedade.” Então, ela tinha direito à matrícula de na escola chamada Colégio do Padre. Sobre o início da escolarização, Denis narra que teve dificuldades para “cobrir as letras”. Lembra que continuou os estudos com o auxílio de um padrinho, que tinha posses e custeava as despesas, ajudava com os livros e o pagamento das mensalidades. Mas, quando ele não pode mais pagar, não teve mais condições e a família também não podia. Então, foi estudar em instituição pública - Escola Modelo, em Forquilha. Na oitava série, seu pai já tinha mudado de Brasília para o Ceará, mais ou menos em 2004-2005. Ele achou melhor que D. fosse estudar em Sobral. Então, ele fez a oitava série e o primeiro ano no Colégio Estadual. No primeiro ano conheceu uma professora universitária, orientadora de um projeto de iniciação Científica Junior, pela Fundação Cearense de Apoio à Pesquisa - FUNCAP, sobre erradicação do trabalho infantil. Foi contemplado com uma bolsa de iniciação científica e pesquisou durante alguns meses com ela: Foi muito bom. Foi o primeiro dinheiro que eu ganhei com o meu próprio suor. Eu fiquei encantado quando eu fui ao caixa eletrônico do banco, retirei o dinheiro e ajudei a minha mãe.

No primeiro ano do ensino médio, uma professora de matemática do Colégio Estadual, madrastra da pessoa que, na época era coordenador de um Colégio particular, indicou o menino ao coordenador e ele chamou para fazer um teste de seleção no colégio. Ele passou na seleção para bolsista. Fez o segundo e o terceiro ano do ensino médio neste Colégio. No terceiro ano, Denis tentou fazer vestibular para medicina, mas não foi aprovado. Foi aprovado no vestibular em Direito, na UVA. Por isso, ganhou bolsa para fazer cursinho preparatório para o vestibular em medicina, em um colégio considerado de elite, no município de Sobral.

Foi neste momento que Denis viveu uma experiência de discriminação racial.

No segundo ano do ensino médio, por duas colegas e até professora, me achavam, eu sentia que algum professor tinha preferência que não era natural, porque você ter um apego maior por um aluno, às vezes, é normal pelo fato do aluno perguntar mais, se interessar mais. Só que um professor também teve, não só por mim, porque os colegas da sala também falavam a mesma coisa, senti um afastamento, o professor estava dando aula e se dirigia mais para um grupo de alunos, todas as vezes, como se a gente não estivesse ali, como se as nossas perguntas não tivessem tanta importância. Ele dizia: vou responder a pergunta desse grupo primeiro, se der tempo... não era

prioridade, isso era constante. O tratamento escolar deve ser igual para todos os alunos. Duas colegas da mesma sala sentavam longe, não diziam que era por causa da minha cor, mas eu sentia. Dá para você perceber no olhar, nas palavras, quando aquela pessoa não quer amizade com você, ser for por causa da sua origem, da sua cor, toda a discriminação é discriminação.

Nessa situação, verifica-se o hiato entre as dificuldades enfrentadas em sala de aula, sozinho, e o desconhecimento do grupo gestor para tomar uma providência pedagógica para evitar a discriminação e o preconceito no interior da escola e da sala de aula.

Eu nunca procurei ninguém na escola para falar sobre isso. Por que aquela frase que diz: o que vem de baixo não me atinge, nesse momento, eu tomei posse disso mesmo não sabendo, o meu objetivo não era ser elogiado, ser amigo (entre aspas) de todo mundo, não me batendo, não me maltratando, tá bom demais, o que a gente quer é aprender, eu mergulhava nas tarefas da sala. Eu sempre voltava para a sala de aula com a mesma postura, não mudava meu comportamento, seguia focado, queria atingir meu objetivo.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na biografização de Maria, verificamos como ela foi construindo seu percurso de ascensão social de sucesso, apoiada pela força de vontade, dedicação aos estudos e dos valores apreendidos em família, assim como, pelas oportunidades acadêmicas, dentro da universidade. Assim como, o processo de inclusão social por meio do Ensino Superior que permite mobilidade social.

O aluno Denis – biografado - relata vivência de poucos amigos no ambiente escolar e universitário. Mas, por outro lado, uma família com histórico inicial de desajuste, que, ao mesmo tempo, tem na figura da mãe-avó uma pessoa que estimulou sempre aos valores positivos e o pai que impulsionou seu gosto pelos estudos. Na universidade, a competência dos docentes e as ofertas de estágio, monitorias e ações pedagógicas interdisciplinares e interculturais fortaleceram a valorização pelos estudos iniciado pela família. De um menino pobre e negro, discriminado, Denis se transformou em um jovem advogado, iniciando o curso de medicina – seu grande sonho.

Portanto, a pesquisa autobiográfica no ensino superior proporciona uma possibilidade de escuta do corpo discente, seus percursos invisíveis e vivências. Indica ao grupo gestor a necessidade de conhecer melhor os discentes em seus percursos pessoais e familiares, para proporcionar processos de inclusão, no acesso, permanência e conclusão dos cursos. Na ausência de políticas de Ação Afirmativa – cotas sociais e raciais – parte da população pobre e negra apoia-se nos valores pessoais desenvolvidos pela família, para superar as dificuldades, tais como, pobreza, discriminação social e racial nos espaços escolares e universitários.

Nesta pesquisa, tivemos a intenção de questionar e desocultar o currículo existencial dos universitários para discutir o papel social da universidade no processo de inclusão de universitários (as) com histórias de vulnerabilidade na infância. Entendemos, como afirma Suanno (2010) a pesquisa (auto) biográfica no ensino superior, como uma inovação teórica-metodológica, como processo que pode auxiliar no resgate da subjetividade. Superando o silêncio identitário dos alunos e desocultando um currículo existencial com potencial enriquecedor para a coletividade acadêmica. O esforço pessoal e familiar se contrapõe à ausência de políticas públicas inclusivas, onde pessoas negras e pobres “remam contra a maré” do preconceito social e da exclusão educacional. Forjam na resiliência pessoal e familiar, no capital social e cultural, os motores da mobilidade social. Algumas pessoas desenvolvem fatores de resiliência. Mas, e quanto aos outros que não possuem essa capacidade? Ingressaram no ensino superior? Sucumbiram às vicissitudes da vida? Quantos jovens negros e pobres ingressam no ensino superior através do vestibular? É preciso considerar a interseccionalidade nos estudos universitários para questionar e participar de políticas educacionais inclusivas. Esse fenômeno social é, ao mesmo tempo, particular e universal.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARFUCH, Leonor (2010): “O espaço biográfico”: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: EDUERJ.

ASTIGARRAGA, Andréa Abreu (2010): Estratégias de acesso ao ensino superior entre jovens universitários com experiência de trabalho na infância. ETD: “Educação Temática Digital”. Campinas, v.12, n. esp., p.1-23, set.. ISSN: 1676-2592.

_____ (2015): Do trabalho infantil ao cargo de juiz federal. En: “Revista de Estudios e Investigación en Psicología e Educación”, Vol. Extra., n.14.

_____ (2017): Percurso insólito: da infância pobre e preta ao curso de Direito e Medicina. En: “Revista de Estudios e Investigación en Psicología e Educación”, Vol. Extra., n.14.

ASTIGARRAGA, Andréa Abreu/PASSEGGI, Maria da Conceição (2011): Processo de acesso, permanência e conclusão no ensino superior de uma jovem universitária com experiência de trabalho infantil no campo. Em: Actas do XI Congresso Internacional Galego-Português de Psicopedagogía. Espanha, Universidade da Coruña, ISSN: 1138-1663 www.udc.es/congresos/psicopedagogia.

_____ (2010): De *outsider* à estabelecida: processo de acesso, permanência e conclusão no ensino superior de uma jovem universitária com experiência de trabalho infantil no campo. In: Anais do X Colóquio Internacional sobre Gestión Universitaria en América Del Sur. Mar Del Plata, Argentina, dezembro.

ASTIGARRAGA, Andréa Abreu/PASSEGGI, Maria da Conceição (2012): A infância no contexto da família rural: do trabalho infantil à universidade. In: SOUZA, E. C. “Educação e ruralidades”. Bahia: Editora da Universidade Federal da Bahia – EDUFBA.

ASTIGARRAGA, Andrea Abreu/AVELINO, Déborah de Sousa (2017): Entre o treinamento e as narrativas (auto) biográficas: formação paralela na educação infantil. EN: ASTIGARRAGA, Andrea Abreu; PEREIRA, Jaquelânia Aristides; COSTA, Maria de Fátima Vasconcelos; SANTOS, Núbia Agostinha Carvalho (eds.): “Infâncias e relações etnoraciais em pesquisa”. Fortaleza: Expressão Gráfica.

_____. Processo de acesso, permanência e conclusão no ensino superior: de *outsider* a estabelecido. (2013). “Revista de Humanidades”. 1130-5029. Fortaleza – Ce, v.28, n.2, p.373-390, jul/dez.

BUTLER, Judith (2015): “Relatar a si mesmo”: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

DELORY-MOMBERGER, Cristine (2014): “Biografia e Educação”: figuras do indivíduo-projeto. 2.ed. Natal, RN: EDUFRN, (Coleção Pesquisa (auto) biográfica e Educação).

ELIAS, Norbert (1994): “A sociedade dos indivíduos”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

FOUCAULT, Michel (2006): “A Hermenêutica do sujeito”. São Paulo: Martins Fontes.

GOHN, Maria da Glória (2006): Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. Em: “Ensaio”: Avaliação. Políticas Públicas. Educação. Rio de Janeiro, v.14, n.º.50, p.27-38, jan./mar.

HIRATA, Helena (2014): Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. EN: “Tempo Social”: Revista de Sociologia da USP, v.26, n.01, junho/

KOLLER, Silvia. Resiliência e vulnerabilidade em crianças que trabalham e vivem na rua. En: "Educar em Revista". Ver. N.15. Curitiba. Jan./Dez. 1999.

PASSEGGI, Maria da Conceição (2011): A pesquisa (auto) biográfica em educação: princípios epistemológicos, eixos e direcionamentos da investigação científica. En: VASCONCELOS, M. F. C; ATEM, E. (eds.): "Alteridade": o outro como problema. Fortaleza: Expressão Gráfica, 280 p.

PASSOS, G.O/PEREIRA, S.C. (2007): Desigualdade de acesso e permanência na universidade: trajetórias escolares de estudantes das classes populares. En: "Linguagens, Educação e Sociedade": Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPI. Ano 12, n.16, jan/jun.

PORTES, E. A. (2006): Algumas considerações culturais de trajetórias de estudantes pobres no ensino público: o caso da UFMG. En: "Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos" – RBEP. Brasília: INEP. Ministério da Educação, no. 216, v. 87, maio/agosto.

PERPÉTUO, Claudia Lopes (2017): O conceito de interseccionalidade: contribuições para a formação no ensino superior. EN: Anais do Simpósio Internacional em educação sexual: saberes/trans/versais curriculares identitários e pluralidade de gênero.

SUANNO, M. V. (2010): Inovação pedagógica no contexto universitário. En: Torre, S., Pujol, M.A., Rajadell, N., Borja, M. (eds.). "Innovación y Creatividad" (CD-ROM). Barcelona: Gead.

IMAGINARIOS COLONIALES DE BLANCURA EN LAS ALEGORÍAS AMERICANAS

RIOS ESPINOSA, MARIA CRISTINA

IMAGINARIOS COLONIALES DE BLANCURA EN LAS ALEGORÍAS AMERICANAS

I. INTRODUCCIÓN

En el análisis historiográfico de la iconografía latinoamericana se ha observado un malestar descolonizador, por el encubrimiento del americano a partir de un racismo étnico de fondo en sus sistemas simbólicos de representación, como podemos observar en las formas de representación imaginarias de indios y mestizos en las pinturas y grabados del siglo xvii al xix en la Nueva España.

Estas formas mencionadas se convirtieron en una proyección de los sistemas de pensamiento de una Europa ilustrada, que significaron en América un colonialismo estético, esto es lo que este trabajo pretende demostrar, la existencia de un discurso de poder “simbólico-epistémico” de la Modernidad en dichas formas de representación. Para ello, se analizarán los horizontes teórico críticos de dos filósofos principalmente, de Santiago Castro Gómez en su libro *Hybris del grado cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2005) y de Bolívar Echeverría en su libro *Modernidad y blanquitud* (2010), de quienes tomo prestadas categorías centrales para aplicarlas al análisis hermenéutico crítico de obras pictóricas y de grabados escogidos del siglo xvi al XVIII localizadas en el acervo permanente del Museo Nacional de Arte (MUNAL), el Museo Nacional de Historia de la Ciudad de México, y en el catálogo de la exposición temporal de “Yo, Rey” en el MUNAL en octubre de 2015. Con la finalidad de probar el dominio “estético epistémico” de Europa ejercido sobre la identidad de los (latino)americanos, criollos, indígenas y mestizos, en donde su alteridad quedó degradada ontológicamente y sustituida por una mirada colonialista. La pertinencia del análisis obedece a la continuidad de estas tendencias estéticas en la postcolonialidad y en la “conquista de los imaginarios”, como vemos en las representaciones mediáticas, de comunicación política de la imagen construida de los mexicanos en Estados Unidos desde un racismo discursivo.

II. RUPTURA ONTOLÓGICA DEL PROYECTO CIVILIZATORIO MODERNO

La ilustración europea y su promesa de volver al mundo social algo racional y digno de ser vivido, se basó en la ilusión de que una vez dadas las posibilidades materiales de realización mediante la revolución industrial, se lograría un sano desarrollo de la libertad y de la igualdad en el individuo racional. Esa ilusión defendida por Hegel y denunciada por Marx como ideológica, como los residuos de una escolástica o dogmática en extinción frente a una realidad que le contradecía, dio lugar a nuevos críticos de la racionalidad moderna como lo fueron los miembros pertenecientes a la escuela de Frankfurt, quienes dieron continuidad a esta inconformidad, al denunciar el proyecto ilustrado como un fracaso por el incumplimiento del anhelo de felicidad prometido por la segunda modernidad (Dussel 1994; Ruiz 2009).

El triunfo de la colonización (norte)americana, es lo que Bolívar Echeverría llamará la “hybris americana” (Echeverría 2010: 101), ella se convirtió en la forma de vida hegemónica y con pretensión de universalidad, deslegitimó y redujo otras formas de realización de lo humano o de formas civilizatorias diversas al rango de subculturas fracasadas e inferiores, culturas extravagantes (Echeverría 2010) en el plano estético, llamadas “kitch”, folclóricas o barrocas. Dichas culturas sufrieron una degradación ontológica al negárseles su alteridad, su ser como “Otro”, vinieron a ser una proyección de la identidad simbólica de la forma civilizatoria

triunfante, europea primero, del siglo XVI al XVIII, y norteamericana después, del siglo XVII al XXI, que sustituyeron sus estéticas y sistemas semióticos.

Esta fragmentación de la relación existente entre la cultura y la conformación de lo humano, a lo que Marx llamaba alienación de la “forma natural”, es decir, la negación de su conformación ontológica en sus formas histórico sociales concretas y particulares, y a lo que Bolívar Echeverría y Santiago Castro Gómez llamarán “hybris”¹, la llamaré “*hybris de las estéticas-colonialistas*” por ser el nombre adecuado a mi objeto de estudio y lo que busco probar. *Estética* entendida como aquello que afecta la sensibilidad del sujeto y las formas simbólicas de representación de esta, y *colonialista* como el ocultamiento del otro, la negación de sus saberes, gobiernos y cosmovisiones religiosas, degradadas sistemáticamente. Esta fragmentación de sus formas semióticas y simbólicas acompañada de su subsunción en las formas de una civilización triunfante produjo un ocultamiento de su ser como la otra cara de la modernidad a lo largo de la historia.

Hoy en su fase tardía este tipo de formas de vida civilizatoria tiene un origen sádico y perverso. La cultura que extrajo su fuerza al *Eros* hace que el *Tanatos* amenace la civilización, como afirma Sigmund Freud, y ahora frente a un *Eros* agonizante en donde el antiguo “cuidado de uno mismo”, como imperativo delfico de las culturas grecolatinas, se transformó en una “ascética del trabajo” y de la productividad, en una nueva “técnica del yo”, como demuestra Michel Foucault en su análisis de la “biopolítica” y las “tecnologías del yo”, hace de la deshumanización y la exclusión un modelo de modernidad exitosa.

El triunfo de esta nueva forma de “realización” de lo humano en el capitalismo tardío, exige desvinculación estética y por ello es profundamente irracional, aunque el sistema lo transforme en racional. Ello se traduce en una alarmante exclusión y en un extrañamiento del yo. La noción de exclusión puede ser entendida además, como una acumulación de rupturas sucesivas en los imaginarios de los sujetos, en la forma como su sensibilidad es deformada a través de la promoción de formas de vida hegemónicamente triunfantes y deforman la percepción del sujeto quien se juzga a sí mismo como inacabado, incompleto, defectuoso y se valore desde la sensación de desrealización.

Esta fase sintomática de la cultura de masas va acompañada de una amplia proliferación de imágenes que promueven formas de vida “digna”, basadas en una ideología religiosa y étnica triunfante. Sin embargo, no son más que un *ethos* local exitoso que se impone a otros con poder hegemónico, como dice Boaventura de Sousa Santos; pero, al hacerlo, provoca una sensación de insuficiencia y frustración en los miembros de otras culturas juzgadas como premodernas, aquellas que aún conservan sus formas civilizatorias pero a quienes se les exige la eliminación de sus diferencias cualitativas, a cambio de su “neutralización identitaria” si quiere pertenecer al código de lo moderno.

III. IMAGINARIOS COLONIALES DE BLANCURA

El análisis crítico de los regímenes de pensamiento colonizador en las filosofías de la historia europeas del siglo XVIII y XIX cuestiona la precondition del sacrificio del individuo a favor de la especie, exigido por la modernidad como un imperativo hacia sus miembros. Quienes lo incumplen son aislados, neutralizados y excluidos, sufren un proceso de discriminación sistemático como grupos y comunidades con respecto a los centros de poder.

¹ Hybris es un concepto griego que significa la desmesura y el exceso, en suma el mal y que ambos filósofos la emplean pero le añaden un adjetivo, en el caso de Echeverría la califica como “americana” y en el caso de Castro Gómez como “punto cero” (2005).

Este sadismo ideológico triunfa cuando se logra penetrar en los imaginarios de los dominados mediante la introyección de los sistemas simbólicos del colonizador y al hacerlo renuncian a sus formas histórico sociales, a todo aquello que los diferenciaba cualitativamente y con lo que se identificaban como miembros de una etnia, una raza, una lengua, para ser sustituido por un “grado cero identitario” (Echeverría 2010), como el grado mínimo civilizatorio requerido o exigido por esta modernidad, como modelo civilizatorio triunfante que anula o subsume otras formas civilizatorias en su “forma natural”², y que corresponde a la versión noreuropea protestante que emigra al norte de América en el siglo XVII y triunfa como forma de vida productivista, disciplinada, metódica, y a la que le corresponden las formas estéticas hegemónicas triunfantes del siglo XVII y XIX. Echeverría identificaba a este *ethos* triunfante como “el grado cero de la identidad” del sujeto moderno, y “que refiere a un conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al *espíritu del capitalismo* e interiorizar plenamente la solicitud del comportamiento que viene con él” (Echeverría 2010: 58). Parece ser un tipo de identidad construido exclusivamente para atender a la demanda del modo de vida capitalista hacia sus miembros, lo cual provoca que las distintas variedades de vida tradicionales, las histórico cualitativas que los conforman pierdan su “forma natural”, y sean juzgadas como irracionales, como si el *ethos* productivista del mercado fuese el único posible, la única versión de lo humano, la mejor por eficiente y se hipostasie como “naturaleza humana”, como si se tratase de una estructura constitutiva de la existencia cuando no es más que la “forma histórica” concreta de una civilización triunfante.

Echeverría rastrea esta “grado cero identitario” de la modernidad en su interpretación a *Los artículos escogidos de la sociología de la religión* y en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, este “grado cero de la identidad moderna” niega y oculta las formas histórico sociales concretas de civilizaciones alternativas a favor de una forma universal triunfante, la de la modernidad (norte)americana. Si bien el análisis de la “modernidad americana” de Echeverría se refiere a la del proyecto civilizatorio que emigra del Norte de Europa a Norteamérica en las trece colonias protestantes, no fue el único proyecto civilizatorio colonizador, tenemos el ibérico español también, y nuestro filósofo lo reconoce también. De manera análoga, Santiago Castro Gómez reconoce un “grado cero de la identidad moderna” al igual que Echeverría, con la diferencia en este caso de tratarse de un “grado cero científico epistémico” como método universal de los saberes provenientes de la ilustración ibérica promovidos por Carlos III, considerado un príncipe ilustrado por todos los planes de modernización emprendidos en Madrid y un proyecto enciclopédico de las lenguas a petición de Catalina la Grande de Rusia, razón por la cual envía a un cuerpo de eruditos para realizar esta tarea en sus colonias americanas.

Carlos III había expedido un decreto en el que prohibía terminantemente el uso de lenguas indígenas en sus colonias americanas. Entre las prerrogativas de la dinastía de los Borbones no se encontraba ya la evangelización de los indios en sus propias lenguas, sino la unificación lingüística del Imperio con el fin de facilitar el comercio, desterrar la ignorancia y asegurar la incorporación de los vasallos americanos a un mismo modo de producción. Las lenguas vernáculos aparecían así como un obstáculo para la integración del Imperio español al mercado mundial y el castellano se convirtió en la única lengua que podía ser hablada y enseñada en América (cit. en Castro Gómez 2005: 12).

Partiré del hilo conductor de esta “hybris moderna” como categoría crítica en ambos filósofos como punto de partida del discurso de poder “simbólico-epistémico” de la modernidad

² Por “forma natural” debe entenderse las formas histórico sociales que corresponden a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se auto-identifica en lo concreto. Es la capacidad que tiene el sujeto de darse forma a sí mismo. El término es empleado por Marx en *Crítica de la economía política* (2000).

impuesta sobre la identidad de los indios americanos en el siglo XVI y XVII, en las formas de representación de la iconografía europea, y después en la resignificación simbólica del pasado prehispánico hecha por los criollos americanos, como lo evidencia la iconografía novohispana posterior.

Esta resignificación se realizó bajo los cánones de representación del Renacimiento, en una clara reivindicación de un “imaginario de blancura” o “blanquitud” que provenía de la “limpieza de sangre” criolla y que consistía en la superioridad étnica de los criollos americanos de cara a las distintas castas en la Nueva España en el siglo XVIII, como una especie de segregación racial o “apartheid” americano de la modernidad en el plano de lo simbólico y lo estético, y que se verá claramente en la reapropiación y “códigofagia” (Echeverría 2000) que hacen del monarca Moctezuma, el cual es prácticamente blanqueado y tratado como un monarca equivalente a los de España, de ahí su blanqueamiento como puerta de acceso a la visibilidad de los santos o formas ontológicas y civilizatorias exitosas o hegemónicas.

Este “imaginario de blancura” de los criollos sirvió como instrumento semiótico de traducción de las culturas locales de los indios para purificarles del color de sus razas originarias, su exotismo, salvajismo y degradación y reapropiárselos como lo propio de la tierra americana, siendo ellos (los criollos) los legítimos herederos de lo americano en contraposición a la explotación de los peninsulares. A este fenómeno lo llamaremos aquí “americanizar” en un sentido análogo a lo que hace Edward Said al referirse a lo que los europeos hacen con Medio Oriente en su libro *Orientalismo* (1990), al decir que “orientalismo” es “el modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental”, con ello quería dar a entender que la identidad de Europa se construye a partir de su diferencia de ese “Otro” radical llamado Oriente, sin llegar a conocerlo sino inventándolo: “Oriente era casi una invención Europea y desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias”. Es así como Europa ejerce su dominio sobre Medio Oriente al folclorizarlo y verlo como una existencia exótica. De manera análoga, la significación de esta categoría nos servirá de apoyo metodológico para comprender dicha mirada colonizadora y la relación de dominio pero en el plano de lo simbólico, como habré de mostrar en estas imágenes escogidas de las “Alegorías de la Patria”.

La iconografía de las alegorías de los cuatro continentes hecha por europeos concibe a los tres continentes, salvo a Europa, como moralmente degenerados, salvajes y bárbaros, y en el mejor de los casos de una manera más sutil como “menores de edad”, como es el caso de los Amerindios. Todo ello ejerce un dominio discursivo que oculta el ser del americano, al degradarlo en el plano ontológico y traducirlo en la experiencia del europeo, en una franca mirada colonialista, una actitud que llamaremos “americanizar” tanto en el sentido que lo maneja Said pero también en “el grado cero de la identidad moderna” que emplean Santiago Castro Gómez y Bolívar Echeverría (2000). La metodología de apoyo para efectuar el análisis hermenéutico de esta iconografía colonialista toma como base a los autores citados. La pertinencia del análisis obedece a la continuidad histórica de dicha tendencia estética colonizadora en las semióticas de la cultura, que podríamos llamar la “conquista de los imaginarios”. Los “imaginarios” son imágenes mentales que se configuran por medio de referentes estéticos y epistemológicos, como son las pinturas, los grabados, las esculturas y los textos literarios y científicos, empleados por el dominio de la modernidad europea en los campos de simbolización hispanoamericanos, de ahí que se hable de una colonización simbólica-epistémica.

IV. ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE LA ICONOGRAFÍA DE LAS “ALEGORÍAS DE LA PATRIA MEXICANA” EN EL SIGLO XIX

Una vez revisadas las categorías teórico críticas de Said, Echeverría y Castro Gómez, veremos cómo es posible su empleo en el análisis de los modelos de representación simbólica en obras escogidas de la iconografía nacional, como son los utilizados con motivos alegóricos de la patria mexicana, realizadas por los pintores europeos y mexicanos en el siglo XIX. Se busca demostrar cómo en las estéticas nacionalistas encontramos el encubrimiento del “Otro” y el “grado cero identitario” del que nos habla Bolívar Echeverría, que denominará “imágenes de la blanquitud”, pero no porque refieran a la blancura de la piel exclusivamente, sino además a un constitutivo civilizatorio triunfante, que en el caso de estas imágenes evocan claramente símbolos en donde se entremezclan lo antiguo y lo moderno, como son tanto las antiguas repúblicas griegas con sus mitos y símbolos, como la Revolución francesa triunfante. La categoría de “*blanquitud*” aplicada al análisis hermenéutico de estas obras consiste en la mimesis alegórica de lo considerado civilizatorio, puro, emanado de la religión cristiana, formas de actuación en donde las “formas naturales”, entendidas estas como los constitutivos histórico sociales de una civilización que les distinguían y singularizaban en su identidad, ahora son subsumidas en las formas de la Modernidad europea, en particular francesa, todas evocan símbolos de la Revolución francesa, como se verá a continuación.

El “espíritu”, dice Echeverría, “se refiere sin duda a una especie de demanda o petición de un cierto tipo de comportamiento que la vida económica de una sociedad hace a sus miembros” (Echeverría 2010: 57). Si a partir de esta definición de “espíritu” pensamos en la manera como se construyó la Patria y la identidad mexicana reflejada en las imágenes visuales y añadimos la categoría de “*blanquitud*” de la que nos habla Bolívar como aquella exigencia de un tipo de comportamiento que la modernidad triunfante hace a sus miembros si quieren gozar de la categoría de ser civilizados, nos encontramos con una prueba iconográfica importante del cumplimiento de este “grado cero de la identidad moderna”, que no refiere sólo a la blancura de la piel sino a un tipo de comportamiento de una forma de vida triunfante, de entrega sacrificada al trabajo, de productividad, de formas epistémicas basadas en el método y de una represión sobre la sensibilidad latinoamericana impuesta por los modos correctos de normatividad del cuerpo.

Para exponer las reflexiones sobre el tema, me apoyaré en algunas imágenes que permitan visualizar de manera más concreta, la condición de “*blanquitud*” en la que, como mexicanos y americanos, latinos para ser más atinados en la delimitación del contexto, nos encontramos dentro del *ethos* histórico capitalista de la modernidad, siendo la alegoría de la patria (mexicana), el elemento central en este análisis. En primer lugar quisiera analizar las formas de representación de la mujer americana, quien en todas las culturas del continente ha sido representada con una feminidad exacerbada, voluptuosa, corpulenta, fuerte y dadora de vida, la cual se ve confrontada con la imagen de la mujer europea que nada tiene que ver con la primera, pues esta última parece haber sido construida a partir de otros parámetros, mucho más estilizada en la figura, delicada en sus movimientos y posturas, con su voluptuosidad acentuada con discreción y que incluso, da la impresión de ser mucho menos fuerte e imponente que las Amazonas griegas y por supuesto, que las americanas.

La modernidad temprana del siglo XVI efectuó una dominación de los indoamericanos a través de un modelo civilizatorio racista. El fraile dominico Bartolomé de Las Casas se enfrentaría de manera activa y radical a la noción de “barbarie” y a lo que Santiago Castro Gómez y Walter Mignolo han denominado “limpieza de sangre”. Mignolo elabora su crítica a la modernidad partiendo de la categoría de “semiosis colonial”, la cual es entendida como un “proceso performativo de interacción semiótica en donde los encuentros coloniales son un proceso de

manipulación y control, más que de transmisión de un significado o representación” (2000: 174). Al respecto Enrique Florescano en su libro *Imágenes de la Patria* anota:

Así, bajo la luz de los descubrimientos, exploraciones y conquistas de los siglos XV y XVI, nace la alegoría de América, es decir, la invención Europea de América, teñida de fantasías, ensañaciones, temores y elucubraciones del imaginario europeo del siglo XVI, que es una mezcla de tradiciones medievales y de anhelos renacentistas. En este imaginario, América es tierra de promisión y utopía, paraíso exuberante, hogar de seres adánicos, repositorio de tesoros fabulosos y, al mismo tiempo, territorio tenebroso, poblado de salvajes, antropófagos, gentiles, idólatras y animales monstruosos. (2005: 61-62)

En las alegorías del continente, tal cual se puede observar en el siguiente grabado del siglo XVII (figura 1), América es representada como salvaje y bárbara:

FIGURA 1. “ALEGORÍA DE AMÉRICA”. PUBLICADA POR CRISPIJN DE PASSE EN AMSTERDAM. 1639. BIBLIOTECA CASANATENSE



A América se le presentaba desnuda, como una evidencia de su salvajismo, el cabello suelto, generalmente adornado con plumas y rodeada de animales desconocidos en el Viejo Mundo, como las coloridas guacamayas. Al continente americano por lo general se le representa como una mujer desnuda montando un armadillo, animal que se asoció con este continente recién descubierto por Europa y que quedó fascinado con dicha criatura. Posteriormente, se le representara rodeada con coloridas aves, con tocado de plumas, flechas y arcos y semidesnuda, ciñendo una minúscula tela que le cubre la parte baja del cuerpo, generalmente adornada con plumas.

Todas las características arriba mencionadas, se suman a una que resulta ser parte del llamado racismo identitario europeo en la obra de Echeverría, este racismo supuestamente tolerante que está dispuesto a aceptar la diferencia de los rasgos étnicos de la cultura americana: la blancura de la piel (Echeverría 2010).

FIGURA 2. MARTEN DE VOS Y ADRIAEN COLLAERT, “ALEGORÍA DE AMÉRICA EN LAS ALEGORÍAS DE LOS CONTINENTES”, 1600



La segunda alegoría de América (figura 2) es representada como una salvaje, semidesnuda, con penacho de plumas, arco y flechas y como animal iconográfico un armadillo. Esa imagen no varió mucho en México, hasta un frontispicio para un libro sobre la Coronación de la Virgen de Guadalupe en el siglo XVIII que después harían pintura, celebrando sus apariciones. Las primeras imágenes de la Virgen de Guadalupe, como vemos en la segunda alegoría (figura 3), aparece la virgen morena, indígena y madre de los mexicanos.

FIGURA 3. SEBASTIÁN SALCEDO (O ZALCEDO), “VERGINE DI GUADALUPE”, 1779, ART MUSEUM, DENVER



Estas representaciones estaban enfocadas en acentuar la diferencia étnica en el reino de la Nueva España; Juan Diego, el indígena ahora hecho santo, era claramente diferenciado tanto por sus ropajes como por el color de piel de aquellos representantes del reino, cuyas vestimentas, militares y pulcras, mostraban esa “*blanquitud*” moderna: la civilización.

La cuarta alegoría la encontramos en la pintura de José Ignacio Paz sobre la Coronación de Iturbide (figura 4), muestra a tres personajes que parecen ser representantes de ambos continentes y por supuesto, del mestizaje: una Minerva representante del poder militar europeo que usa un yelmo con plumas tricolor, un Hércules evidentemente indígena simbolizando la fuerza y valor, mientras que la Patria muestra características mestizas, el huipil cubierto por un manto de armiño y la piel mucho más blanca que el personaje indígena, pero sin igualar la tez de Iturbide que claramente expresa la condición étnica de su origen. Podemos señalar también en esta imagen otros elementos que ejemplifican el *ethos* capitalista según Weber, “un *ethos* de autorrepresión productivista del individuo singular, de entrega sacrificada al cuidado de la porción de riqueza que la vida le ha confiado” (Echeverría 2010: 57), como lo es el león español derrotado por el águila mexicana, los instrumentos de combate y arado que se encuentran a los pies del ahora Rey, el cuerno de la abundancia y por supuesto, la entrega absoluta a la religión, es decir, la “santidad económico-religiosa” (Echeverría 2010: 59) con que se dirige el monarca y que lo define como hombre civilizado.

FIGURA 4. JOSÉ IGNACIO PAZ, “ALEGORÍA DE LA CORONACIÓN DE ITURBIDE I”, 21 DE JULIO DE 1822, ÓLEO SOBRE TELA, 59 X 67 CM, MUSEO NACIONAL DE HISTORIA, INAH, MÉXICO



En la quinta alegoría de México (figura 5) vemos a una mujer con una actitud imponente, mirando casi de frente al espectador, claramente europeizada en los ropajes y las perlas que usa, mientras que su corona se adorna con plumas tricolor a juego con la cinturilla de su vestido. En la mano derecha, sostiene el arco y en la izquierda, el cuerno de la abundancia mientras el águila mexicana la mira fijamente y ambas, mujer y ave, se colocan sobre la bandera nacional.

FIGURA 5. ANÓNIMO. “ALEGORÍA DE MÉXICO”, SIGLO XIX, MUSEO NACIONAL DE ARTE (MUNAL)



Como hemos podido apreciar, la imagen de la patria, de la mujer mexicana va transformándose, adquiriendo, como menciona nuevamente Echeverría, “rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo, su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad del lenguaje, la positividad discreta de su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos” (Echeverría 2010: 59), todo ello que podemos claramente observar en la siguiente alegoría de la Patria Mexicana.

FIGURA 6. ANÓNIMO, “ALEGORÍA DE LA PATRIA MEXICANA”, 1821.



Se trata de una mujer bastante joven, de piel blanca y rasgos sumamente occidentalizados, casi podría pasar su rostro por el de una virgen clásica europea si tomamos en cuenta que “el hecho de que los ‘santos visibles’ fueran también, además de todo, ‘de raza y de usos y costumbres blancos’ abandonó su facticidad y pasó a convertirse en una condición imprescindible” (Echeverría 2010: 61).

En la sexta alegoría (figura 6), el paisaje es evidentemente mexicano, arbolado y rocoso, la mujer se encuentra rodeada de cuatro banderas nacionales, con una cinturilla y corona adornadas de oro y plumas, abrigada con una capa roja que le da el toque de realeza mientras el águila mexicana la corona con laureles y ella abraza a su izquierda el cuerno de la abundancia y a sus pies, los cañones y un yelmo, símbolos de guerra y poder. Aunque esta patria en vestimenta es mucho más austera que la anterior, su rasgos europeizados están más acentuados, es regordeta, con mejillas rosadas y cabello castaño, bastante alejada de la imagen femenina indígena americana.

FIGURA 7. ANÓNIMO, “LA PERSONIFICACIÓN DEL IMPERIO MEXICANO” O “RETRATO DE ANA MARÍA HUARTE O DE LA REINA MARÍA ISABEL DE BRAGANZA”, 1821, ÓLEO SOBRE TELA, 124 X 91 CM. MUSEO REGIONAL CASA DE ALFEÑIQUE



El retrato de Ana María Huarte (figura 7), esposa de Agustín de Iturbide, si bien es presentada con rasgos occidentales, es sumamente adornada con toques mexicanos y alegóricos de la patria: la corona rebosante de plumas tricolor y tocados de flores en el cabello, las flechas en su espalda y el cuerno de la abundancia en su regazo, mientras una banda tricolor atraviesa su pecho y es a la vez rodeada por laureles y olivo. Sin embargo, las perlas en su cuello, la blancura de su piel y la capa roja que cae sobre su hombro que reflejan claramente ese “grado cero”, que consiste “en la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestran tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación de capital” (Echeverría 2010: 58), que, aunque pareciera tratarse de una idea moderna, el ejercicio monárquico tenía la misma finalidad.

FIGURA 8. ANÓNIMO, “ALEGORÍA DE LA PATRIA LIBERADA POR HIDALGO E ITURBIDE”, 1834, MUSEO CASA DE HIDALGO



En la octava alegoría, la “Alegoría de la Patria liberada por Hidalgo e Iturbide” (figura 8), un anónimo del siglo XIX en el que podemos observar tres linajes: Iturbide con rasgos indiscutiblemente europeos, con una excesiva blancura de la piel y ojos azules mientras que Hidalgo, asociado con la “indiada” mexicana, es presentado con piel más oscura pero remarcando sus rasgos faciales occidentales: “Los negros, los orientales o los latinos que dan muestras de ‘buen comportamiento’ en términos de la Modernidad capitalista estadounidense [o europea en este caso específico] pasan a participar de la “*blanquitud*”. Incluso, y aunque parezca anti-natural, llegan con el tiempo a participar de la blancura, a parecer de raza blanca” (Echeverría 2010: 65). La Patria, por su parte, representa el mestizaje aunque con piel mucho más clara, con penacho de plumas tricolor, flechas y un vestido a la moda de principios del siglo XIX, mientras que su cabello negro largo está adornado con perlas a la manera de las Vírgenes del siglo XVIII. Sostiene con su mano izquierda un gorro frigio, propio de los revolucionarios franceses y es laureada por Hidalgo, a la vez que este e Iturbide, rompen sus cadenas. Nuevamente se muestra el águila mexicana protegiendo a la Patria mientras los demás elementos propios de ella rodean la escena.

FIGURA 9. FELIPE CASTRO, “LA TUMBA DE HIDALGO”, 1859.

COLECCIÓN PARTICULAR / GALERÍA ART DICRÉ / DEL BOSQUE, CIUDAD DE MÉXICO



La novena alegoría y última de este análisis es *La tumba de Hidalgo* de Felipe Castro (figura 9), una pintura que representa con suma claridad la transformación de la imagen de la Patria a manos de la influencia europea en la identidad latinoamericana. En ella, podemos observar a la Patria y casi confundirla con la Marianne francesa, pues la presencia del gorro frigio y sus ropajes al estilo romano la evocan absolutamente, mientras la blancura de su piel contrasta con la piel oscura del indígena que se arrodilla ante la tumba, con arco y flechas al costado de su cuerpo y con una bandera con la imagen de la Virgen de Guadalupe al centro, inclinada en el sepulcro.

Es evidente que la imagen que tenemos de la Patria mexicana es una construcción en manos y ojos europeos, como símbolo de civilización, riqueza, poder y religiosidad del pueblo mexicano. Es claro que la blancura de la piel y los rasgos occidentalizados de estos personajes se han convertido en parte de la identidad nacional y de la imagen moderna (capitalista) de México, sin olvidar el hecho de que “la *blancura* acecha por debajo de la *blanquitud* [...] como] prueba indispensable de la obediencia al ‘espíritu del capitalismo’, como señal de humanidad y modernidad” (Echeverría 2010: 67).

V. CONCLUSIONES

En el análisis hermenéutico de las imágenes presentadas aquí encontramos el encubrimiento del americano, a partir de un racismo étnico de fondo en los sistemas simbólicos de representación de los europeos, como pudimos observar en las formas de representación imaginarias de las alegorías de América en los grabados en el estilo renacentista del siglo XVI, de indios y mestizos en las pinturas y grabados del siglo XVII al XIX en la Nueva España. Se intentó demostrar cómo estas formas de mirar se convirtieron en una proyección de los sistemas de pensamiento de una Europa ilustrada, que significaron en América un colonialismo estético.

El análisis crítico demostró cómo las filosofías de la historia del siglo XVIII y XIX en Europa, promovieron estas formas de representación y estas miradas, una degradación ontológica

del americano y sus formas de vida a través de la iconografía, un dominio simbólico y epistémico. La idea de que los americanos eran menores de edad, incapaces de gobierno y aún el México Independiente de la época de Iturbide, se sigue representando a la Patria como una extensión de Europa, en lo que Bolívar Echeverría llamó “imágenes de la blanquitud”, y no sólo por la blancura de la piel sino como la mimesis de formas de vida consideradas superiores.

La Ilustración Europea del siglo XVIII significó para los americanos un colonialismo epistémico, a lo que Walter Mignolo llama “el lado oscuro de la modernidad” (1995) y que Enrique Dussel llama “El Mito de la Modernidad”, la de creer que Europa era el centro de la historia, cuando en realidad fueron culturas periféricas, que se convirtieron en centro a partir del siglo xvi con la expulsión de los moros de la península Ibérica y el mal llamado “descubrimiento de América”. Sin embargo, previo a este acontecimiento estuvieron dominados por otros proyectos civilizatorios como el mundo islámico y la China Imperial, hegemónica siempre. Además de grandes culturas mesoamericanas que fueron destruidas.

Al fenómeno de “americanizar”, en sentido análogo al de “orientalismo” (Said), se añadió el del “grado cero de la identidad moderna” que emplean Santiago Castro Gómez y Bolívar Echeverría. Con ello se comprendió la mirada colonizadora en América y la relación de dominio a partir del plano de lo simbólico. Por último, resulta evidente la forma en que esta iconografía hecha por europeos concibió al americano como moralmente degenerado, bajo una suerte de eufemismo representativo de “menoría de edad”. Se trata de un dominio discursivo de ocultamiento del ser de lo americano, al degradarlo en el plano ontológico y traducirlo en la experiencia del europeo, mediante una franca mirada colonialista.

Este estudio sólo quiso probar la proyección de estas ideologías europeas en la iconografía del siglo XVII al XIX en obras escogidas, y demostrar cómo, a partir de las categorías empleadas por estos filósofos y aplicadas a estos casos concretos, efectivamente nos encontramos ante lo que Bolívar Echeverría llamó “imágenes de la blanquitud” o lo que podríamos también llamar “el color de la modernidad”.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Castro Gómez, Santiago (2005): *La hybris del grado cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Colombia: Biblioteca Javeriana.

Dussel, Enrique (1994): *El Encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. México: Editorial Cambio XXI / Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración.

Echeverría, Bolívar (2000): *La modernidad de lo barroco*. México: ERA. Echeverría, Bolívar (2010): *Modernidad y blanquitud*. México: ERA. Florescano, Enrique (2005): *Imágenes de la Patria*. México: Taurus / Santillana. Marx, Carlos (2000): *Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Mignolo, Walter (1995): *The Darker Side of Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: The University of Michigan Press.

Mignolo, Walter (2000): *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princenton University Press.

Ruiz, Mario (2009): “Ilustración hispanoamericana”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, y del Caribe y “latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI.

Said, Edward W. (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

Weber, Max (1999): La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México: Colofón.

- Iconografía

Figura 1. Crispijn de Passe. “Alegoría de América”. Amsterdam. 1639. Biblioteca Casanatense.

Figura 2. Marten de Vos y Adriaen Collaert. “Alegoría de América en Las alegorías de los continentes”. 1600.

Figura 3. Sebastián Salcedo (o Zalcedo). “Vergine di Guadalupe”. 1779. Art Museum, Denver.

Figura 4. José Ignacio Paz. “Alegoría de la coronación de Iturbide I”. 21 de julio de 1822. Óleo sobre tela, 59 x 67 cm. Museo Nacional de Historia, inah, México.

Figura 5. Anónimo. “Alegoría de México”. Siglo xix, Museo Nacional de Arte (munal).
Figura 6. Anónimo. “Alegoría de la Patria Mexicana”, 1821.

Figura 7. Anónimo. “La personificación del Imperio Mexicano” o “Retrato de Ana María Huarte o de la reina María Isabel de Braganza”, 1821, óleo sobre tela, 124 x 91 cm, Museo Regional Casa de Alfeñique.

Figura 8. Anónimo. “Alegoría de la Patria liberada por Hidalgo e Iturbide”. 1834. Museo Casa de Hidalgo.

Figura 9. Felipe Castro. “La tumba de Hidalgo”. 1859. Colección particular / Galería Art Dicré / Del Bosque. Ciudad de México.

CULTURA, MODERNIDADE E O BRASIL

CALVARIO DOS SANTOS, JORGE

CULTURA, MODERNIDADE E O BRASIL

I. CULTURA¹ E SUA DINÂMICA

Ao longo do processo civilizatório, o homem, a sociedade, ou seja, os povos defrontam-se com o que se veio a denominar de dualidade primitiva - civilização x barbárie - Zéa (1990). Esta dualidade, dinâmica em seu processo, reflete o confronto, entre os povos ditos civilizados, com os que ainda se encontram em estado considerado como de barbárie. Na verdade, confronta culturas diferentes, culturas nodais e culturas periféricas, que se colocam em permanente conflito.

No processo histórico de longo tempo constata-se a ascensão e queda de diversas culturas. Quando uma dessas culturas chega ao ápice de sua civilização, passa a ser objeto de cobiça dos que pretendem ocupar o seu lugar. Esses são denominados bárbaros pelos que ocupam posição de destaque entre as culturas de centro, culturas nodais.

Culturas nascem e fenecem ao longo da história. Tal como as pessoas elas crescem amadurecem e desaparecem. Uma dura mais que outra, pois a criatividade, a vitalidade e sua dinâmica são determinantes para tal. A cultura que se encerra em si mesma tende a desaparecer. A oxigenação da cultura é necessária para que ela continue a se desenvolver. Por isso precisa se preservar.

Toda cultura ao se afirmar estará automaticamente subsumindo aquela que a precede. O que acontece aqui guarda grande semelhança com o que a psicanálise já observou no processo de estruturação lógico/emocional dos indivíduos. Tendo-se em conta que a cultura anterior já foi reconhecida e duradouramente exercida, não se pode simplesmente apagá-la. O que se pode, na verdade, é de algum modo silenciá-la, recalá-la ou, o que é ainda mais sutil, forçá-la a abandonar o já pensado por outro por pensar. Cria-se, assim, um vazio ou uma falta cujo impossível preenchimento será daí por diante insistentemente perseguido. Identificamos aí o poderoso motor oculto das grandes realizações humanas, ou seja, o desejo da cultura. Isto nos faz compreender, afinal, como as culturas, através de um processo de reiteradas substituições, sublimam-se na produção de tantas e tantas riquezas em termos de costumes, instituições, conhecimentos, técnicas e múltiplas artes.

Ao mesmo tempo toda cultura tem o pressentimento de sua fragilidade constitutiva ante ao próprio processo histórico-cultural. Desde sempre, de modo mais ou menos claro, sente qual deve ser o seu inexorável destino: acabar superada ou marginalizada pela cultura que segue seus passos e quer supera-la. Para conjurar tal tipo de ameaça congênita, que poderia haver de melhor senão simular ou fingir que de algum modo já se tornou aquele novo ser cultural ou, pelo menos, que já soube incorporar os seus ameaçadores, ao mesmo tempo que fascinantes poderes?

Deve-se observar que uma cultura se vale de muitos e diversos mecanismos de auto-justificação, (pela violência, até preventivamente mandando executar os recém-nascidos, pelas ideologias, inclusive aquelas à esquerda e à direita, e tantos mais), e que a dissimulação aqui aludida é apenas um dentre eles. No entanto, na fase de esgotamento do vigor criativo de uma cultura, é o referido mecanismo de fingimento que assume o papel principal, pois já começam a se delinear em seu horizonte, ameaçadores, os contornos da nova cultura que virá sucedê-la.

¹ Seguimos T. S. Eliot que adotou o moderno conceito sociológico de cultura que significa o modo de vida comum de um povo em particular, baseado numa tradição social que se expressa em suas instituições, em sua literatura e em sua arte (Dawson, 2002, p. 110).

O momento crítico em que uma cultura sofrerá sua queda surge quando vier a se defrontar com a impossibilidade de se manter hegemônica, e é pressentido. Isso porque a força que a tirará de seu caminho vem da cultura que assumirá sua posição, e que de maneira inexorável tem a decisão de confrontá-la. Não poderia ser de outra maneira precisamente em função de seu fingimento. Há que se estar preparado para perceber que, quando o confronto ocorrer, não pode haver dúvidas, pois ela será acusada justamente de usurpação de um lugar que lhe era de direito e historicamente destinado.

O golpe fatal sobre qualquer cultura, todas o pressentem, só poderá vir mesmo da cultura que assumirá a lógica imediatamente superior à sua, e que de maneira inexorável irá confrontá-la, como não poderia mesmo deixar de ser, precisamente em seu fingimento. E quando isto acontecer, também não se pode ter dúvidas, será ela acusada justamente de usurpação de um lugar que não lhe era lógica e historicamente destinado.

A visibilidade deste processo não deve ser lá muito fácil para os seus protagonistas na medida em que as forças reais da subversão estarão necessariamente ali operando a difícil combinação de um ideário fundamentalista (por isso podem parecer retrógradas), com uma corajosa determinação de instrumentalizar o que até então era tido como valor supremo (por isso podem parecer delirantes).

A probabilidade de subversão de uma cultura cresce naturalmente na proporção do seu cansaço, do esgotamento de seu vigor criativo, enfim, do desvanecimento do seu próprio desejo. Acaba-se a motivação, o estímulo ou a criatividade. Ela será então ultrapassada por uma nova cultura, o fruto esperado, tanto quanto terá sido negado, que estava já em gestação nas suas próprias dobras, margens e desvãos.

Para se chegar a uma mais precisa compreensão da dinâmica cultural, Coelho de Sampaio propõe que se correlacione uma cultura, não só a uma lógica manifestamente assumida (oficial ou sacralizada), mas também à lógica que ela supera e recalca bem como à lógica da cultura que a irá suceder.

O ser correlato à lógica recalçada acaba se transformando no objeto de desejo da cultura de referência, que busca sem descanso recuperá-lo, porém, sob as vestes de sua Lógica sacralizada. Segundo Coelho de Sampaio (1998) estaria aí identificado o poderoso “motor” oculto das grandes realizações humanas, ou seja, o desejo da cultura. Isto nos faz compreender, afinal, como as culturas, através de um processo de reiteradas substituições, sublimam-se na produção de tantas e tantas riquezas em termos de costumes, instituições, conhecimentos, técnicas e múltiplas artes.

Esta concepção parece ser de grande importância teórica na medida em que o reconhecimento de um desejo cultural coletivo similar ao desejo inconsciente pessoal pode enfim abrir novos caminhos para uma melhor compreensão da efetiva articulação entre ser-social e ser-pessoal.

De outro lado fica a cultura que lhe irá suceder, que por isso irá se constituir em seu permanente pesadelo. Ao sentir-se ameaçada, toda cultura finge já ser aquela que a ameaça e esta terá que necessariamente desmascará-la pelo estratagema. Como diz Coelho de Sampaio (1998) toda cultura, mais intensamente quanto mais chegada à maturidade, simula ou finge ser o que ainda virá, que, convenhamos, é o melhor que poderia mesmo fazer para embarçar o curso do processo histórico de longo prazo.

Todo homem se assemelha a outro por possuir uma identidade, individualidade e personalidade. Isso faz dos indivíduos, dos homens e dos povos comunidades humanas e civilizações. Uma das características da civilização é que ela é centro ordenador, legislador ou

condutor que sabe do princípio e essência de todas as coisas e, portanto, sabe de sua condição de mando. A civilização impõe-se à barbárie. A civilização é paradigma e objetivo da barbárie.

Um dos problemas que ocorre com os povos marginalizados e supostamente bárbaros, que vem estabelecendo a importante questão de sua identidade, é querer saber o que são em um mundo que resulta ser o próprio. A identidade como forma de identificar-se em um contexto no qual se é visto como estranho; contexto de que quisera apropriar-se. A busca da identidade como forma de suplantar o anonimato do qual resulta responsável a civilização que com tanta resistência insistia em distinguir-se da barbárie. As identidades nacionais moldam os padrões de coesão, desintegração e conflito no mundo.

Nos povos das nações periféricas, a identidade se estabelece como o problema central de sua existência. No início da filosofia europeia-ocidental, na remota Grécia, se definiu o problema do ser como garantia da existência do homem, da mesma forma que, na América Latina do século XIX e na Ásia e África no século XX, se estabeleceram problemas de identidade, interrogantes sobre se existe ou não uma filosofia, uma ciência, uma literatura e uma cultura entre esses povos. São problemas semelhantes aos que os gregos estabeleceram sobre a existência do ser. Uma mesma definição para salvar homens e povos da não nulidade do ser e do existir, problema de identidade, que se estabelece e é traçado a homens e povos conscientes de sua marginalização.

Não se trata de escolher entre cultura e progresso tecnológico, já que são necessárias tanto a integridade cultural, para ser una, como o poder tecnológico para viver com o resto do mundo e deixar marcas próprias na história. Entretanto, não podemos esquecer que as nações têm um papel a representar na história, e mesmo a fazer a história, e isso só é possível porque possui cada uma, uma língua e uma cultura que lhe caracterizam.

É fundamental preservar as culturas nacionais de sua instrumentalização por outros homens e povos, a que está submetido o jugo político e econômico do colonialismo, juntamente com sua dominação ideológica, que era estranha aos povos das nações periféricas. O colonialismo, o imperialismo, o neocolonialismo e o racismo constituem uma ameaça constante às culturas nacionais que tencionam esvaziá-las de sua profunda significação humanística e democrática e a substituí-las por um pragmatismo e pelo empobrecimento espiritual da cultura de massa, conducente à desvalorização da pessoa. Naquilo que diz respeito ao pragmatismo, faz-se necessário ressaltar que o pragmatismo conduz e reduz todo conhecimento à simples expressão de projetos de ordem prática. Todos os projetos coletivos predominam sobre os individuais, reduzindo a atividade cognitiva do indivíduo a uma subordinação regida pela obediente construção social de conhecimentos ditos úteis. Em o Mito da Caverna Platão nos mostra que “Os empíricos e pragmáticos vivem na alegoria da caverna”. Estamos, na modernidade, vivendo ou caminhado para uma caverna?

Amartya Sen (2005: 123), Prêmio Nobel, afirma que “A individualidade das culturas é o grande assunto de nossos dias, e a tendência para a homogeneização de culturas, particularmente algum modo uniforme Ocidental, ou em uma enganadora forma de ‘modernidade’, tem sido fortemente desafiada”. Questões dessa ordem têm despertado e possibilitado, de formas variadas estudos culturais. Em certos círculos de elevado perfil intelectual no Ocidente esses estudos assumem especial prioridade.

A partir do século XX, a cultura que emergiu e passou a ser conhecida como cultura moderna, constituindo assim a modernidade, que governa a dialética de culturas é essencialmente uma cultura de matiz científica, de extrema racionalidade e pouca espiritualidade. cultura essa que se constrói ou que se sustenta em fortes bases científico-tecnológica, e que visa o completo domínio do mundo através da subordinação das diversas culturas. Por decorrência, a dialética é compulsada

a assumir novo e secundário papel, de simples mediadora da passagem de um sistema² a outro. Nesse caso, a dialética governaria apenas os processos de seleção e competição, de que são exemplos, (na modernidade) a natureza e o tão falado e (nem sempre adequadamente entendido) mercado.

II. SOBRE A MODERNIDADE

Abelardo iniciou a preparação para a modernidade quando afirmou que era possível reexaminar os conteúdos de fé, a fim de produzir uma estrutura logicamente demonstrável de racionalidade, que sustenta a crença em todas as esferas de opiniões e de ação. Esboça duas noções fundamentais para qualquer consideração da civilização ocidental: a noção de ciência, que aplica os primeiros princípios do intelecto na ordem teórica, e a noção de consciência, que os aplica na ordem prática. Essas duas noções esboçadas por Abelardo podem nomeá-lo como precursor de Descartes. Se não como precursor, certamente como o verdadeiro iniciador da modernidade (Morse 1995).

Descartes foi o marco inaugural da modernidade quando uniu o *cogito* à ciência (Geometria), cuja lógica foi concebida por Aristóteles. Ou seja, uniu a ciência com o sujeito liberal *cogito*, que, no fundo, é a modernidade. Por isso, ele é o marco filosófico para a modernidade. Ele afirmou que o mundo objetivo era geometria, que era calculável, um sistema axiomático fechado, e seu sujeito era o *cogito*, completamente transparente a si mesmo, ou de projeto, ou liberal.

Isso que foi desvelar e instalar o sujeito da ciência, o sujeito liberal, demorou cerca de 500 anos se estruturando e consolidando. Não devemos esquecer de São Tomás de Aquino, que foi o sistematizador da modernidade no cristianismo. O apogeu do pensamento sistemático cristão registra-se com Tomás de Aquino, de 1250 a 1274, ano de sua morte. A sua grande conquista residiu em unir os princípios filosóficos de Aristóteles com os preceitos da teologia cristã numa estrutura racional harmoniosa. A consolidação da modernidade, não pela adoção do cientificismo, mas pela descoberta do sujeito que lhe seria próprio, foi obra dos protestantes.

A modernidade anglo-saxônica é caracterizada pela ciência e pela técnica. Isso é o mesmo que mundo geometrizado, calculável, tendo como sujeito o *cogito*. A consolidação da modernidade, não só pela adoção da cientificidade, mas pela descoberta do sujeito que lhe é próprio, foi realizada pelo protestantismo. Assim o mundo foi sendo construído em função da ciência e da técnica. Por cerca de 100 anos têm soado os alertas para o risco que essa realidade representa para a humanidade. As ideologias políticas também abraçaram a modernidade.

Para Freyer (1965), todas as ideologias modernas se reportam à ciência, o que parece ser o caminho natural, pois, neste início de século XXI, a ciência e a técnica estão presentes em todos os quadrantes da vida, sendo o mais significativo instrumento de poder. Considerando a extrema racionalização do mundo decorrente da cientificação dominante, surge Ortega y Gasset (1987), que nos previne que o homem deve viver com a técnica, mas não da técnica, pois, para isso, ela foi por ele criada e desenvolvida.

Esse quadro nos leva a uma questão fundamental: a ciência e a técnica necessitam de meios de reflexão que possibilitem o questionamento de seu uso, isto é, da auto interrogação Morin (1996). Aqui cabe uma questão, a meu ver de suma importância. Por que a ciência se pôs a salvo das ideologias? Ela sempre foi impensada, esteve acima de qualquer suspeita, intocável. Pelo fato de a ciência e tudo o que lhe diz respeito não ser pensado, pode-se inferir que ela pode ser, ou como diz Coelho de Sampaio, a raiz dos problemas.

² Nesse caso identificamos como sistema as organizações, organismos, estado etc.

Quando se faz a comparação de uma sociedade desenvolvida com uma periférica como a nossa, somos surpreendidos por forte impacto. Observa-se que a atividade econômica dessa sociedade periférica recebe forte influência da econômica dos países centrais. Vale perguntar: Então o que ocorre? Nessa sociedade periférica a atividade econômica passa a ter um dinamismo muito maior do que a cultura permitiria. Isso porque começa a haver um processo de acumulação de capital, de aumento de produtividade em determinados setores, exigências de qualidade para atender inclusive e, mesmo principalmente, as demandas das economias dos países de centro, o setor econômico recebe um dinamismo induzido de fora.

Algumas dúvidas surgem em relação às causas ou aos motivos responsáveis por este processo quando se pensa porque tudo isso ocorre ou porque ocorre desse modo. No processo, a cultura deixa de exercer a função de coesão da sociedade e passa a receber forte influência ou interferência desagregadora da dimensão econômica externa. Sendo assim, não é possível realizar uma composição dialética em nível da dimensão política, pois a dimensão econômica exerce predominante e dominante influência sobre a dimensão cultural da sociedade. Por consequência, a política da sociedade periférica se torna reflexa dos interesses econômicos das sociedades de centro, mais desenvolvidas.

A partir da dimensão cultural fica possível restabelecer a força da identidade, a coesão social, para contrabalançar o dinamismo econômico induzido, organizando-se então uma composição em nível político que não represente apenas um reforço da dominação econômica. Isso é mais do que claro e deixa bastante flagrante a razão pela qual é importante ocultar a dimensão cultural da sociedade. Em suma, sem cultura não há salvação.

Reduzidas apenas às suas dimensões política e econômica, o homem e a sociedade se veem irremediavelmente mutilados nas suas essências e, por conseguinte, nas suas potencialidades realizadoras. Acredita-se, também, que a ênfase que aqui será dada aos determinantes lógico-filosóficos pode se constituir, por si só, na mais fecunda estratégia, não só para compreensão da especificidade e significação da cultura, mas igualmente para ulterior compreensão das outras duas dimensões do ser social: a econômica e a política, assim como da complexa trama que as articula.

Aceitando-se a ideia de que cultura é um elemento relevante, torna-se fundamental a necessidade de precisar um pouco melhor essa noção para que seja possível um entendimento mais definido e mais embasado da função da ciência e da técnica que caracterizam a modernidade.

As sociedades em desenvolvimento, principalmente aquelas que, como nação, tem a intenção de continuar seu processo de desenvolvimento em todo o espectro, não devem temer, esperar ou angustiar-se, mas encontrar novas armas para enfrentar e continuar na luta pela realização pura do ser humano, à imagem de Deus.

A técnica é uma glória do homem. A máquina um instrumento de libertação com o qual ele, de certo modo, recupera o domínio das coisas, o império que lhe foi dado no dia da criação. A técnica é uma poderosa ferramenta que pode ser utilizada para o bem ou para o mal do indivíduo. No mundo em que ela prevalece, e onde a ética, que preserva o homem como imagem e semelhança de Deus, não está presente, existem muitas incertezas e desesperanças.

Morin (1995: 94) afirma que: *Assim, a tomada de posse da técnica torna-se ao mesmo tempo a tomada de posse pela técnica. Acredita-se racionalizar a sociedade em favor do homem, racionaliza-se o homem para adaptá-lo à racionalização da sociedade.* É um modelo racionalista, determinista, que exclui o contraditório. Um modelo racionalizador. Não é um modelo racionalista. Nesse quadro, o uso da técnica sem referencial humanístico pode definir o destino da humanidade.

Mesmo aqueles que aceitam plenamente o progresso científico material dos séculos XIX e XX, já se aperceberam dos perigos e da instabilidade da nova ordem. Hoje, poucos pensadores se

acham no direito de identificar o avanço material da civilização moderna com o progresso em seu sentido absoluto, pois agora se tem conhecimento que uma civilização pode prosperar externamente, tornar-se dia a dia mais extensa, brilhante, rica, autossuficiente, e ao mesmo tempo, decair em vitalidade social e perder o domínio sobre as tradições culturais mais elevadas. O progresso material, sem restrições e rivalidades nacionais, tem conduzido a uma crise social que ameaça não apenas a prosperidade, mas a própria existência da civilização.

III. BRASIL E A MODERNIDADE

Como é que um país nascido na modernidade pode ter sérias dificuldades de nela ingressar? Tal dificuldade se deve a um dualismo; um dualismo cultural. Existe um Brasil que se mostra parte da modernidade e outro que se recusa a ingressar nela. É a cultura brasileira, de certa forma, uma síntese das culturas ricas, que antecederam ao sincretismo nacional, e que está em fase final de consolidação.

Diferentes propósitos justificam a necessidade de preservação da cultura brasileira. Entre eles, o fato de ser a única nova, com possibilidades de se cristalizar como perigo real para a cultura dominante, justamente porque constrói as condições necessárias à superação da cultura dominante, o que, por sua vez, provoca forte reação. Por isso, é alvo de todos os tipos de ataques que visam sua desestruturação, com as decorrentes e graves consequências.

Mas não é apenas isso. Ainda que inconscientemente, o que se está sempre, na verdade, evitando ou ocultando é a questão de quem deva ser o sujeito da modernização (racionalização) que, entretantes, ali está posto de maneira implícita. A modernidade, para nós, tem que ser olhada não como a opção por um paradigma, mas como a da sua ocultação ou dissimulação.

A partir daí fica fácil perceber a essência do problema da incompatibilidade entre a formação social do Brasil, ou melhor, entre a formação cultural brasileira e a modernidade. Este é verdadeiramente o nosso grande conflito interno, mas se faz necessário aprofundar e entender melhor como se dá essa incompatibilidade e por que persiste este dilema.

Isso ocorre devido a dois aspectos fundamentais: o primeiro atribuído à opção preferencial da grande massa pelo lazer em função da forte herança cultural africana; o segundo pela opção preferencial dos que exercem qualquer posição de ascendência social, política ou econômica, denominada por elites, pelo sujeito absoluto enquanto representação do sujeito coletivo decorrente da marcante herança jesuítica sobre o sistema educacional brasileiro.

O sistema não pode por si produzir outro sistema. Quando se faz um sistema de folha de pagamento, uma álgebra axiomatizada, um organograma, não dá para ele próprio gerar outro elemento, ainda que similar. É importante, para tal, um sujeito *hollywoodiano*, sujeito intervalar entre dois sistemas. O que se pode sacralizar, portanto, não é o sistema vigente, mas a cultura da sistematicidade, o cientificismo.

A consolidação da modernidade, não pela adoção do cientificismo, mas pela descoberta do sujeito que lhe seria próprio, foi obra do protestantismo. Embora Portugal e Espanha tivessem dado início à modernidade, à racionalização e à burocratização do mundo, não se mantiveram na vanguarda porque não constituíram ou consolidaram o sujeito que lhe seria apropriado, o sujeito liberal, sujeito de projeto. De fato, Portugal tinha esse sujeito. No século XV, a Espanha expulsou os judeus. Cem anos mais tarde, Portugal também fez o mesmo. Eles foram, então, para a Polônia. Sem a cultura judaica, Portugal não conseguia evoluir e se desenvolver. Padre Antônio Vieira fez o possível para que Portugal permitisse a volta dos judeus, mas sem sucesso. Talvez tenha identificado a necessidade, consciente ou inconsciente, para que junto com a ciência, Portugal pudesse vir a se desenvolver.

Existiriam alternativas? O mais interessante é que esta questão se pôs logo no início da modernidade. A cúpula da Igreja não queria discutir sujeito nenhum, porém, depois que o protestantismo encontrou a sua solução, havia a necessidade de lhe dar uma resposta. Então, a Igreja deixou emergir o jesuitismo latente, que formula uma contraproposta (contrarreforma). No lugar do sujeito calvinista (individual) colocar-se-ia um sujeito coletivo, obviamente representado por um sujeito simbólico absoluto (delegado do Absoluto).

No fundo da questão, o problema é, pois, quem deva ser o sujeito do sistema, ou seja, a ciência vai ser feita para quem, por quem e em proveito de quem? No paradigma anglo-saxão, todos os cientistas estão a serviço da reprodução dos sistemas. Há também uma liberdade de fato, precisamente, aquela de um sujeito *hollywoodiano*, para permitir que os sistemas se reproduzam. A proposta jesuítica é a de um sujeito coletivo que, exatamente por tal, precisa ser representado por um sujeito emblemático absoluto: é a proposta de ciência e absolutismo.

O que há aí de importante que precisa ser visto ou re-visto? A maioria das pessoas, no Brasil, acha que isso é bom e realmente o é, só que optar pelo sujeito coletivo e ao mesmo tempo fazê-lo determinante, e não tributário, ou intervalar da ciência, é uma solução impossível. Tudo, por uma simples razão: a ciência pressupõe e subsume a dialética. A ciência é governada por uma lógica de um pensar mais poderoso do que a dialética, pois é produto já de um ciclo dialético, ao passo que a outra, de um ciclo contradialético. Então, não se pode inverter a seta que no capitalismo anglo-saxão ou paradigmático vai do sistema para o sujeito, que faz do último sujeito tributário do primeiro.

Os discursos ideológicos apenas justificam a cultura de referência. Eles se apresentam como críticos e subversivos da cultura de referência, anglo-saxônica, cultura da modernidade. De fato, são discursos pseudo críticos que contestam apenas alguns aspectos do poder, mas na essência não contradizem os fundamentos ou o núcleo do discurso da cultura da modernidade, do poder por ela exercido. A modernidade procura enquadrar em seu modo de ser aquilo que era considerado o mais importante pensado pela cultura anterior, que tinha como objeto de seu pensamento maior, o uno-trino.

Por que não se consegue modernizar o Brasil? Porque a elite se move em direção ao sujeito coletivo/absolutista e o povão em relação ao sujeito fantasioso, e ninguém está interessado em formular um projeto. Daí, a dificuldade de modernizar o Brasil. Não há quem não o queira, mas ninguém quer se botar no devido lugar. O único jeito de fazê-lo é acabar com a elite, dizem de um lado. De outro lado, a celebrada teoria do senso comum: “com esse *povinho* não dá”. Não se aproveita nada, é o que alguns que se julgam iluminados e nos ensinam. Alguns clichês circulam com um tom de realidade, apontando o índio como preguiçoso, o negro que só quer saber de magia e o português como o patrimonialista. Com isso, vale dizer, essa herança histórico-cultural paralisa iniciativas transformadoras e, assim, nada nos é possível fazer. Entrementes, o Brasil está sendo construído, embora nós não queiramos ver. Por isso, se diz que o país cresce à noite, sem ninguém ver ou atrapalhar.

O Brasil apresenta uma gigantesca resistência à modernidade. Mas a fraqueza, facilmente identificada, a resistência, de certa forma inconsciente, é exatamente aquilo que precisamos para a construção de uma cultura nova. A elite insiste em conduzir o país para o chamado primeiro mundo, acha que a destinação é o luxo, enquanto a nossa destinação é a originalidade, a consolidação da própria cultura brasileira, já em andamento. Isso já é visível. Muitas pessoas observam esse fenômeno e podem explicar com muita clareza, ainda que esta constatação seja mais pela via da sensibilidade do que da intelectualidade.

O que se pode dizer ou esperar diante da modernidade que nos abraça, ou pretender do pensamento estratégico brasileiro?

Não podemos esquecer que a cultura é o campo de batalha da modernidade que, cada vez mais poderosa, usa de todos os artifícios para destruir outras culturas e assim perpetuar-se.

A cultura brasileira, em construção, em processo de plena criatividade, evolução e consolidação, se devidamente tratada, pode trazer esperança. Ela está em processo de evolução. Faz-se síntese do jesuitismo, da cultura árabe, da lusa, do índio, de variantes da negra, de nipônica, da italiana e de outras que, vagarosamente, vai sendo formada por uma profunda miscigenação cultural.

Em suma, o Brasil não é um bom candidato ao luxo, ele o é deveras à originalidade. Coelho de Sampaio não entende que o país esteja pronto, mas quase pronto. Construir uma cultura é tarefa para 500 anos ou mais, e nós já estamos bem próximos de alcançá-la. Apesar da cegueira das nossas *élites* políticas, militares, empresariais, eclesiásticas e intelectuais, nós haveremos de chegar lá.

IV. REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Fernando de (1996): *A cultura brasileira*. Editora Universidade de Brasília. Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Brasília.

CHESNEAUX, Jean (1995): *Modernidade: mundo*. Editora Vozes. Petrópolis.

COELHO DE SAMPAIO Luiz Sérgio (2000): *Lógica ressuscitada*. Ed. UERJ. Rio de Janeiro.

COELHO DE SAMPAIO Luiz Sérgio (2001): *Filosofia da Cultura*. Ed. Agora da Ilha. 2001.

COELHO DE SAMPAIO Luis Sérgio (1998): *A Grande Tarefa de Nosso Tempo: uma nova filosofia* in Revista Brasileira de Filosofia, FASCc, 189. São Paulo.

DARCY RIBEIRO (1991): *Os brasileiros: teoria do Brasil*. Ed. Vozes. Petrópolis.

DARCY RIBEIRO, & MOREIRA NETO Araújo (1992): *A fundação do Brasil*. Editora Vozes. Petrópolis.

DAWSON, Christopher (1932): *The Modern Dilemma*. London. Sheed & Ward. New York. USA.

DAWSON, Christopher (1933): *Enquires into Religion and Culture*. Sheed & Ward, Inc. New York. USA.

DAWSON, Christopher (2002): *Dynamics of world history*. Edited by John J. Mulloy. USA.

ELIOT, T. S. (1988): *Notes towards the Definition of Culture* in Christianity and Culture. A Harvest Book. Hartcourt, Inc. USA.

FLUSSER, Vilém (1998): *Fenomenologia do Brasileiro*. Ed. UERJ.

FREYER, Hans (1965): *Teoria da Época Atual*. Zahar Editores. Rio de Janeiro.

GADAMER, Hans-Georg (2001): *Elogio da teoria*. Edições 70. Portugal.

GUIBERNAU, Monserrat (1997): *Nacionalismos. O Estado Nacional e o Nacionalismo no Século XX*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

HOLANDA, [Sergio Buarque de \(1973\). Raízes do Brasil. José Olympio](#). Rio de Janeiro.

LANNE, Jan-Erik & ERSSON, Svante. (2005): *Culture and Politics*. Ashgate. USA.

LATOUCHE, Serge (1994): *A ocidentalização do mundo*. Ed. Vozes.

MALINOWSKI, Bronislaw (1948): *Uma teoria científica de la cultura y otros ensayos*. Editorial sudamericana. Buenos Aires.

- MILIA, Fernando R. (1993): *El Colonialismo Intelectual*. Editora Pleamar. Buenos Aires. Argentina.
- MORIN, Edgar & Kern, Anne Brigitte (1995): *Terra-Pátria*. Editora Sulina. Porto Alegre.
- MORIN, Edgar (1996): *Ciência com Consciência*. Ed. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro.
- MORSE, Richard M. (1995): *O Espelho de Próspero. Cultura e Ideias nas Américas*. Editora Companhia das Letras. São Paulo.
- ORTEGA Y GASSET, José (1987): *A Rebelião das Massas*. Ed. Martins Fontes. São Paulo.
- PESSOA, Fernando (1999): *A língua portuguesa*. Ed. companhia das Letras. Rio de Janeiro.
- SANTOS, Jorge Calvario dos (2000): *Dimensões da Globalização*. Centro Brasileiro de Estudos Estratégicos Editora. Rio de Janeiro.
- SEN, Amartya. 2005. *The Argumentative Indian*. Picador Edition. New York.
- ZEA, Leopoldo. 1990. *Discurso desde la marginación y la barbárie*. Fondo de Cultura Económica. México.

INFORMACIÓN Y SALUD EN LA PRENSA NOVOHISPANA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

SUSANA MARÍA RAMÍREZ MARTÍN

INFORMACIÓN Y SALUD EN LA PRENSA NOVOHISPANA DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

I. CONCEPTO DE SALUD

En los repertorios lexicográficos desde el siglo XV al XVII, la palabra salud está relacionada con “health” inglesa, “santé” francesa y proviene del “salus” latino. En el *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las pbrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española, de 1739*¹, el concepto se amplía. Junto con las dos acepciones tradicionales (“La sanidad y entereza del cuerpo libre de achaques” y como sinónimo de “estado de gracia”), aparece otra nueva que “significa también libertad, ó bien público, ó particular de alguno”.

A finales del siglo XVIII, en el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*, de 1788, el concepto toma una dimensión novedosa, manteniendo la esencia del concepto². En el *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso*, publicado en 1791 se utiliza el concepto salud como sinónimo de sanidad³.

Este uso del concepto se mantendrá hasta mediado el siglo XIX.

A mi criterio, la transformación que sufre el término en los últimos años del siglo XVIII, es consecuencia de la gran difusión de dos obras de Samuel Augusto Andrés David Tissot (1728-1797), tituladas: *Aviso á los literatos, y á las personas de vida sedentaria sobre su salud*, que traduce por primera vez Alexandro Ortiz y Márquez en 1771 y *Aviso al pueblo acerca de su salud, ó Tratado de las enfermedades mas frecuentes de las gentes del campo*, que traduce Juan Galisteo y Xiorro en 1776.

Desde este panorama conceptual, las referencias que aparecen en la *Gazeta de México* con el término “salud” son similares. La salud se define como “la cosa más estimable que hay en todas las Naciones del Mundo”⁴. El concepto también se relaciona tanto con la prolongación de la vida⁵ como con accidentes que la dañan⁶. Por otro lado, a la salud se la considera un tema “de mucho

¹ *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las pbrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española. Madrid: Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1739, tomo sexto, p. 31.*

² La salud es el “estado del que está en sana y buena disposición del cuerpo, y justa proporción de los humores”. Terreros y Pando, Esteban de: *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Madrid: Viuda de Ibarra, 1788, tomo tercero, p. 430.

³ *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso. Tercera edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces de los suplementos, que se pusieron al fin de las ediciones de los años de 1780 y 1783.* Madrid: Viuda de Joaquín Ibarra, 1791, p. 748.

⁴ *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 61.

⁵ “En la Ranchería de Xaltepec de esta Doctrina vive Nicolasa Maria, India Viuda de Tomás Pedro, que se pasa de ciento veinte y cinco años, aunque no se halla su fé de Bautismo por haber perecido los libros en el incendio que consumió á esta Iglesia Parroquial hace cinco años. Ha llegado á ver cinco generaciones sucesivas en su posteridad (...).La referida Nicolasa Maria venia todavia por su pie y sin otro auxilio ahora tres años á oír Misa á esta Cabecera desde diez leguas de distancia, caminándolas en un solo día natural, sin embargo de que son muy fragosas las veredas de dicho camino. Hoy viene todavia á caballo, aunque no con tanta frecuencia á oír Misa á esta Parroquia: goza entera salud y el uso de su juicio, y se mantiene su vista sin decadencia notable”. *Gazeta de México*, martes 5 de abril de 1785, pp. 275-276.

⁶ “(...) que el expresado tufo del carbón es uno de los mayores enemigos, y tirano de la salud y vida de los hombres, quando se atrae por la inspiración en aposentos cerrados y estrechos, donde el ayre poco ó nada puede ventilar; el que

interés”⁷ y “uno de los mas apreciables bienes”⁸. El término salud siempre va a estar en estrecha relación con la falta de ella. En consecuencia, la salud o la ausencia de ella, la enfermedad⁹, también está jalonando las páginas de la *Gazeta*.

La intencionalidad de difundir con una dimensión didáctica de la lectura. Leer para aprender las novedades¹⁰. Expresiones como “deseo a vuestra merced la mejor salud”, “salud y gracias” fueron frases que servían para poner fin a cualquier documento o informe. En los últimos veinte años del siglo XVIII y los diez primeros del XIX, se le da tanta importancia que se hacen rogativas en iglesias o se saca en procesión a santos por el restablecimiento de la salud de virreyes y arzobispos. Tenemos que recordar que la advocación de la Virgen de la Salud llegó a la Nueva España de la mano de Vasco de Quiroga, quien edificó un templo en Patzcuaro con su nombre al lado del hospital de esta ciudad. La fama de milagrosa de la imagen rápidamente se trasladó desde Guadalajara a la capital novohispana¹¹.

En las páginas de la *Gazeta de México*, el concepto de salud también se vincula con las instituciones hospitalarias. No tenemos que olvidar que hasta el siglo XVIII, los hospitales estaban relacionados con enfermedad y muerte¹². Por último, la salud se relaciona con los hábitos de convivencia.

“La limpieza y aseo es uno de los tres principales objetos de la Policía; y este no solo comprende las calles y plazas de las Poblaciones, sino también las personas que las habitan, cuyo trage honesto y decente influye mucho en las buenas costumbres, al mismo tiempo que adorna las Ciudades, y contribuye á la salud de sus individuos”¹³.

II. LÍNEAS DE ACCIÓN INFORMATIVAS

Cuando hablamos de líneas de acción informativas nos referimos a las estrategias que se tienen que tener en cuenta para hacer efectiva la comunicación de la idea de salud. Podemos destacar las siguientes líneas:

- Transmitir contenidos e información en materia de salud
- Informar novedades relacionadas con la salubridad y su defensa

introduciéndose en el pulmón, dañando notablemente la respiracion, é inspirando y ofendiendo la económica textura de los interiores líquidos, hace que se detenga en sus vasos la sangre, y acumulándose en los de la cabeza, impide el influxo ó concurso de espíritus por la obstrucción que induce en el cerebro, causando la especie de una fuerte apoplegia positiva”. *Gazeta de México*, martes 7 de julio de 1789, p. 343.

⁷ *Gazeta de México*, martes 4 de enero de 1785, p. 8.

⁸ *Gazeta de México*, martes 22 de marzo de 1785, p. 286.

⁹ “El día primero de Junio anterior se retiró á su Palacio que tiene distante media legua de esta Capital el Illmo. y Rmo. Señor Dr. Don Fray Rafael Joseph Verger, dignísimo Obispo de este Nuevo Reyno de León; y habiéndose allí enfermado el día 9, en el 18 se le dió el Sagrado Viático, haciendo rogaciones por su salud: poco á poco se fue agravando hasta el día 5 del corriente en que á las dos de la tarde falleció”. *Gazeta de México*, martes 10 de agosto de 1790, p. 143.

¹⁰ “(...), parece que quantas noticias se comuniquen para conservarla ó recuperarla se recibirán con gusto, y nunca estarán por demas”. *Gazeta de México*, martes 22 de marzo de 1785, p. 286.

¹¹ “El día 3 fue conducida a esta Ciudad por la Religion de San Francisco y su Venerable Orden Tercero, la milagrosa Imagen de Nra. Sra. de la Salud, que se venera en su Santuario de S. Sebastián Analco, para hacerle Novenario de rogación para que se cese la peste; y efectivamente á la fecha se advierte menos mortandad”. *Gazeta de México*, martes 5 de diciembre de 1786, p. 249.

¹² “(...); ya visitando aun los mas escabrosos terrenos de su Rebaño; y ya finalmente solicitando á sus ovejas no solo los espirituales auxilios, sino también los temporales socorros, como lo publican los innumerables que han recobrado la salud en el publico Hospital de San Andrés, fomentado por su eximia caridad”. *Gazeta de México*, martes 6 de diciembre de 1785, pp. 453-454.

¹³ *Gazeta de México*, miércoles 29 de mayo de 1799, p. 332.

- Influir y dirigir a otras personas y acontecimientos externos

¿Qué conceptos se van a transmitir? Bajo el paraguas de la salud se informarán sobre todos los avances médicos¹⁴ que se consideran dignos de ser mostrados y los que son necesarios para el mantenimiento de la población que era el sinónimo de la riqueza de los pueblos¹⁵. Otra de las líneas es la publicidad y difusión de las obras científicas. En las gacetas se considera a los libros como fuentes fiables de información. Entre sus líneas se publicitan las obras por los nombres de los Fourcroy¹⁶, Tissot, Moreau... o por el título de sus obras¹⁷.

“Se han escrito muchas obras para el socorro de los miserables cuya salud se ha deteriorado en pueblos ó rancherías donde no hay médicos que socorran sus urgencias; pero todas ellas no han contribuido mas que á propagar el pernicioso empirismo, por cuyos filos se han sacrificado innumerables victimas en las aras de la muerte. El Jesuita Esteyneser, Madama Fouquet, y el Enquiridion médico entre los antiguos, el gran Tissot y Buchan entre los modernos, no han conseguido las ventajas que se prometieron de sus escritos. Sírvanos de exemplo por lo que mira á los últimos, mas sabios ciertamente que los primeros”¹⁸.

En las gacetas también se llega a la sensibilidad de ciudadano, que es el que está vinculado a su sociedad de referencia. Por ello se imprimen y se difunden ejemplos de casos clínicos. En ellos aparecen descripciones precisas, se explicitan los nombres y apellidos tanto de médicos como de pacientes¹⁹. Con estos casos se quiere hacer cotidiana una noticia que es extraordinaria. Al mismo tiempo, la salud y la salubridad comienzan a relacionarse con otras ciencias como la meteorología²⁰, la hidrología²¹ y la topografía²².

¹⁴ “Entre muchas curaciones portentosas se menciona la que practicó con el hijo de un Intendente, quien abandonado de los Médicos por estar acometido de una fiebre pútrida, y casi á los últimos de la vida, lo sanó Mr. Mesmer con aplicarle los imanes artificiales, y con baños, magnetizada la agua”. *Gazeta de México*, martes 4 de enero de 1785, p. 8.

¹⁵ “Pero nada de esto viene al caso, pues solo los remedios sanan, y sola la observacion y experiencia son las verdaderas fuentes de la Medicina, como lo acredita toda su historia”. *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 62.

¹⁶ “Prospecto de una obra periódica titulada: Diario de los nuevos descubrimientos de todas las Ciencias físicas que tienen relación con las diferentes partes del Arte de curar. (...). La reunion de tantas Ciencias naturales, su aplicación á la Física animal, y la exposición de sus relaciones, con todos los ramos de la Medicina, al paso que adelantarán los conocimientos de la Naturaleza en general, contribuirán particularmente á perfeccionar la teórica y la práctica de este Arte saludable, que tiene por objeto no menos que la vida y la salud de los hombres”. *Gazeta de México*, martes 29 de mayo de 1792, p. 107.

¹⁷ “Compendio de la Medicina, ó Medicina Práctica, en que se declara lacónicamente lo mas útil de ella, que el Autor tiene observado en estas Regiones de Nueva España, para casi todas las enfermedades que acometen al Cuerpo Humano: compuesto por el Br. D. Juan Manuel Venegas, Profesor de Medicina: Tomo en quarto, se vende á cinco pesos Rs. Obra sucinta, y metódica, muy interesante á la salud pública, que ha sido anunciada por nuestras Gazetas; habiéndose imposibilitado hasta ahora el Autor de ella por varias incidencias á concluir su impresión. Se avisa á las Personas que han subscripto en la Oficina para que ocurran por sus exemplares”. *Gazeta de México*, martes 16 de septiembre de 1788, p. 156.

¹⁸ *Gazeta de México*, viernes 10 de septiembre de 1802, p. 135.

¹⁹ “El día 14 del corriente Maria Josefa Redon, Mulata, muger legítima de Joseph Juan, Indio, originarios ambos y vecinos de este pueblo [Zinsunsan], dio a luz de un parto tres criaturas, varones, los que en el mismo día fueron bautizados por el Br. D. Rafael de Hinojosa, Teniente de Cura de este Partido, poniéndoles los nombres Joseph Miguel, Joseph Gabriel y Joseph Rafael; y todos dán esperanzas de vida, por hallarse, como también la madre, sin novedad contraria á la salud”. *Gazeta de México*, martes 10 de marzo de 1789, p. 261.

²⁰ “El temperamento de México pues no es húmedo, como comúnmente se cree. Se continuará por ser esto muy util respecto á la salud”. *Gazeta de México*, martes 24 de marzo de 1789, pp. 273-274.

²¹ “Esta agua mas abaxo de su nacimiento, y ya menos caliente, sirve de baño para los enfermos, de los que recobran la salud algunos; pero no habiendo, como no hay Médicos instruidos, y no habiéndose hecho aún análisis de esta agua, resulta que las mas veces se bañan en ella dolientes, cuyas enfermedades son de naturaleza que no puede recibir alivio alguno, y si considerables daños”. *Gazeta de México*, martes 5 de mayo de 1789, pp. 296-297.

²² “El pueblo de Xaltocan estaba antiguamente rodeado de una Laguna: ésta se halla casi desecada; pero al mismo tiempo el Pueblo muy despoblado por las grandes mortandades anuales. Resulta pues que para conservar la salud pública de

“La experiencia tiene enseñado que, en lo general, á las entradas del Invierno las enfermedades crónicas y agudas se propagan en esta Ciudad: en el presente, no obstante de haber sido los frios continuados y fuertes, porque el Termómetro expuesto al ayre al salir el Sol se ha mantenido de dos á quatro grados respecto al término de la congelación, el público disfruta mucha salud. Asi lo demuestran el silencio de las campanas, las expresiones de los Médicos, y el sosiego de las Boticas”²³.

En la *Gazeta* se publica información oficial. Se transcriben los documentos administrativos de gestión de Virreyes, Gobernadores, Capitanes Generales, Presidentes de Audiencias... Ejemplo de ello es la publicación de los Bandos, que tienen como objetivo la publicidad de la información entre la población lectora de la ciudad. Estos Bandos abordan multitud de temas, y la salud no iba a quedar al margen. Ejemplo de ello es el publicado en la *Gazeta de México* el 7 de septiembre de 1790. Dice lo siguiente:

“Uno de los puntos mas esenciales de toda buena Policía es la limpieza de los Pueblos, por lo que contribuye, no solo á la comodidad de los Vecinos, sino principalísimamente á su salud, objeto de la mayor atención; pero que sin embargo há merecido muy poca en esta Capital, según lo acredita la experiencia, y las insuficientes medidas tomadas hasta ahora para su logro. A fin de conseguirlo en el día, hé dictado las providencias que me han parecido mas conducentes, segun el estado actual de esta Ciudad; y para que todos los Vecinos estantes y habitantes, de qualquier estado, calidad ó condición que sean, sin distinción de clases ni personas, cumplan con lo que á cada uno corresponde, mando publicar este Bando”²⁴.

Las temáticas de estas noticias médicas son variadas, desde composición de las recetas²⁵ y su modo de empleo²⁶ hasta la descripción de las características de la población sobre las que se han aplicado²⁷. Pero, quizá el uso más importante de las páginas de las gacetas es para alertar a la población sobre epidemias y contagios.

“Satisfaciendo á la confianza que he merecido á la piedad del Rey nuestro Señor que se ha dignado encomendarme una crecida porcion de sus amados Vasallos, y correspondiendo á mis sentimientos de humanidad y zelo con que siempre me he dedicado á sus felicidades y beneficios, no he cesado desde que asomó la terrible epidemia de viruelas en México de tomar quantas providencias me han parecido conducentes á facilitar y proporcionar el alivio y socorro posible á los pobres contagiados, apurando mis desvelos, uniéndome á la christiana caridad de las

México, y Pueblos de sus contornos, es indispensable conservar grandes superficies de agua”. *Gazeta de México*, martes 28 de julio de 1789, p. 355.

²³ *Gazeta de México*, martes 12 de enero de 1790, p. 7.

²⁴ *Gazeta de México*, martes 7 de septiembre de 1790, p. 158.

²⁵ “En la actual Epidemia de dolores pleuríticos que se padece en esta Ciudad, no ha muerto ningún enfermo de los que se han curado con el método siguiente. Luego desde los primeros instantes del dolor, se les ha aplicado tibio sobre el mismo dolor, un Emplastro ó Cataplasma, compuesto de una taza de Salbado, un puño de Estiércol de Cavallo, medio puño de Cabezuelas de Manzanilla, una poca de Sal, y un pozuelo de Vino blanco, (en su defecto se pone Vinagre ú Orina humana) todo revuelto, bien mezclado y hervido hasta su debida consistencia, para poderlo aplicar entre dos lienzos malos, frotando antes con el mismo saco la parte adolorida, y dexarlo puesto sobre ella hasta que se enfria, ó molesta; cuya diligencia se repite tres o quatro veces al día, y en los tiempos mas executivos de el dolor”. *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 61.

²⁶ “(...), desde los primeros momentos del mal, se les ha dado un pozuelo de agua bien caliente, hervida con un depacillo del corazon ó meollo de unas Calabazitas que venden las Arbolarias, y se llaman Guatecomates, endulzado con Miel Virgen y esta misma agua ó pözima se ha repetido tres veces al día, procurando dár un pozuelo en ayunas, otro á la tarde, y otro en el intermedio, ó al tiempo, que mas se aguzza el dolor”. *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, pp. 61-62.

²⁷ “Aunque nada mas se ha practicado con once enfermos que han sanado con este método, (que son los únicos que ha visto quien los curó, sin contar otros que con solo el uso de la pözima y el emplastro se les desvaneció el mal) se advierte, que algunos á quienes despues de la terminación les quedó la parte adolorida, (como sucede freqüentemente con los pleuráticos) se quitó esta resulta con ponerles un redaño de puerco hervido en Vino con flor de sauco, y metido en Azeyte de linaza y Esperma de ballena: se le caldea lo adolorido; y le basta con dos veces para quitarsele”. *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 62.

principales Cabezas y distinguidos Vecinos pudientes, é interesando su generosa liberalidad en obsequio de la humanidad y de la salud pública”²⁸.

III. LA PRENSA COMO FUENTE DE INFORMACIÓN PRIMARIA PARA LA HISTORIA DE LA MEDICINA

Junto con la difusión de los avances médicos, también se informaba de sanitarios avanzados y de pacientes convalecientes. Las gacetas se convierten en pregoneros de estos descubrimientos. Cualquier ciudadano, desde cualquier punto geográfico, pueda remitir las noticias con el fin de informar sobre su bondad y difundirlos. “En esta atención ha parecido oportuno participar las que de esta especie ha comunicado á la Oficina Don Joseph Mariano Acosta Enriquez, Vecino de esta Ciudad, Sugeto bien conocido”²⁹.

No se difunde todo lo que se remite, sino que se valora en la calidad humana del remitente, su actividad laboral y su función administrativa. En consecuencia, las noticias son valoradas por varios indicadores: la identidad del que envía la noticia a la *Gazeta de México*, la naturaleza del médico que la ha puesto en práctica y/o los casos que se han curado con este procedimiento³⁰.

Además en los renglones de esta impresión se respaldan descubrimientos, sanitarios, tanto nacionales³¹ como extranjeros³², reconocidos o desconocidos³³, instituciones. Las instituciones que aparecieron con más frecuencia entre las páginas de la *Gazeta de México* son los Hospitales y entre ellos, tenemos que destacar la presencia del Hospital de San Andrés. Los hospitales no son las únicas instituciones que aparecen. En estos años, son significativas las referencias a instituciones de nueva creación como las Juntas de Vacuna o la Academia de Medicina como institución difusora de información científica y médica.

“La Academia de Medicina, Anatomía y Farmacia establecida en este Hospital general, y compuesta de los Profesores de dichas facultades, continúa en sus ejercicios teóricos y prácticos; los que sensibilizan, tanto la honrosa emulación de sus individuos en su ininterrumpida frecuencia, quanto el cabal desempeño de tan útiles funciones y ventajosos adelantamientos á favor de la salud pública, que es el grande objeto de sus preciosas y recomendables tareas”³⁴.

²⁸ *Gazeta de México*, miércoles 29 de noviembre de 1797, p. 378.

²⁹ *Gazeta de México*, martes 22 de marzo de 1785, p. 286.

³⁰ “Habiendose enfermado de frios en el Pueblo de San Pedro Texopilco, Jurisdicción del Real y Minas de Sultepec, Don Joseph de Arteaga, en cuyo Pueblo era Teniente de Justicia, y no encontrando remedio á su mal con los medicamentos comunes, se aplicó una bebida al tiempo de darle el frio, compuesta de tres licores, aguardiente, zumo de naranja, agua tibia, y lo que hace una tomada de polvos de azufre, con lo que quedó sano y preservado, y lo mismo ha acontecido con mas de trescientas Personas á quienes lo ha aplicado en tierras calientes y frias”. *Gazeta de México*, martes 22 de marzo de 1785, p. 286.

³¹ “En la última página de la misma referida Gazeta he venido á regocijarme de la buena idea que los Doctores Don Joseph Ignacio Bartolache y Don Miguel Fernandez han dado del agua de Santa Cecilia”. *Gazeta de México*, miércoles 17 de noviembre de 1784, p. 7.

³² “El famoso Médico Schachr, Profesor de la Universidad de Leyden, menciona en la Relación que compuso acerca de la última peste experimentada en esa Ciudad un arbitrio que sin duda conduce á verificar observaciones interesantes á la salud”. *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 63.

³³ “Como con esta noticia, no se lleva la maxima de hacerse célebre, por esto y por otros respetos se expone sencillamente sin dar el nombre del Autor, y por lo mismo se omiten las reflexiones que pudieran hacerse sobre ella, sin embargo de que fuera difícil disertar físicamente con los principios mas bien recibidos entre los Médicos verdaderos, en quanto al modo con que obran específicamente los medicamentos propuestos”. *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 62.

³⁴ *Gazeta de México*, miércoles 7 de abril de 1784, p. 62.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Bolufer Peruga, Mónica (2000): “‘Ciencia de la salud’ y ‘Ciencia de las costumbres’: Higienismo y educación en el siglo XVIII”. En *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº20, pp. 25-50.

Perdiguero Gil, Enrique (1994): “Popularización de la higiene en los manuales de economía doméstica en el tránsito de los siglos XIX al XX”. En Barona, Josep Lluís: *Malatia i cultura*. Valencia: Seminari d'Estudis sobre la Ciència, pp. 225-250.

Ramírez Martín, Susana María (2005): “Traducciones de la obra de Samuel Tissot en el mundo ibérico siglos XVIII y XIX”. En *Creación y traducción en la España del siglo XIX*. Berna: Peter Lang, 2005, pp. 411-422.

Ramírez Martín, Susana María (2016): “Traducciones hispanas de libros de higiene franceses en los primeros cinco años del siglo XIX”. En *Quaderns de filologia. Estudis lingüístics*, nº21, pp. 267-285.

**CAMARÓN QUE SE DUERME
SE LO LLEVA LA CORRIENTE**

SICHRA, INGE

CAMARÓN QUE SE DUERME SE LO LLEVA LA CORRIENTE. IDEOLOGÍAS EN POLÍTICAS DE LENGUAS INDÍGENAS EN EL SUR

I. INTRODUCCIÓN

Las ideologías y actitudes lingüísticas son factores determinantes en la planificación lingüística. Si nos preguntamos por qué tantas décadas de trabajo en planificación de lenguas indígenas mayoritarias como el quechua no han servido para evitar que esta lengua milenaria presente fuertes señales de desplazamiento intergeneracional y funcional, la respuesta puede ser que planificar el corpus, el estatus así como la enseñanza no apuntan a incidir en los hablantes. Son medidas "top-down", encargadas a los "entes" expertos, estatales, educativos, burocráticos, se entienden como delegaciones a los que supuestamente tienen el poder (y el deber) de definir y tomar decisiones tanto técnicas como jurídicas y administrativas, de utilizar la coerción, de hacer leyes, reglamentos, currículos, evaluaciones, etc. Son políticas que buscan otorgarle a las lenguas indígenas un lugar cercano al castellano, cierta hegemonía y lugar/función en el estado.

Se ha puesto mucho énfasis en planificar la lengua quechua desde esa perspectiva, descuidando que son el y la hablante los que con su ideología –que responde también a las condiciones de vida- deciden el futuro de su lengua. Es solamente considerando la ideología de la sociedad hegemónica asumida e interiorizada como propia por la población indígena y trabajando para enfrentarla, develarla y quitarle su efecto que podemos quizás revertir la tendencia al desplazamiento lingüístico, deconstruir prejuicios, actitudes, generar conciencia y voluntad de acción que supere el discurso. Esta postura contrahegemónica puede llevar a una planificación de abajo hacia arriba, de atreverse y ser su propio planificador con las funciones que los hablantes le quieren dar a su lengua, ser agente lingüístico por el "mero" derecho de ser dueño de la lengua.

A esta planificación de abajo hacia arriba o quizás simplemente "planificación propia" le asiste conceptualmente la sociolingüística con la noción de comunidad de habla. La planificación de arriba hacia abajo se aboca a la comunidad lingüística, a ese ente llamado lengua, que solamente cobra vida y se vuelve concreta en la comunidad de habla.

Avanzar hacia otra comprensión y concreción de política lingüística requiere entregar a los hablantes el control lingüístico más allá de las simples adhesiones y apropiación simbólica de la lengua. Requiere revisar críticamente y deconstruir políticas lingüísticas que ahondan las asimetrías y las relaciones de poder de las lenguas y sus hablantes. Se vuelven centrales la valoración de las variedades y la oralidad, la teoría crítica, el análisis del discurso, competencia comunicativa, el aprendizaje autónomo, control cultural, planificación bilingüe. Nociones que corresponden impulsar desde una Sociolingüística del Sur si queremos salir de la reproducción acrítica y adaptación de modelos útiles para otros contextos y fines.

Asimismo, avanzar en asumir ese rol de agente para el aprovechamiento y apropiación de los derechos ya adquiridos en la política desde arriba – la educación superior en Bolivia está por ley obligada a ser intracultural, intercultural y plurilingüe, la región que abarca los departamentos de Sucre, Potosí, Cochabamba tiene el quechua como lengua oficial: Quién demanda que esto se cumpla? Quién utiliza este derecho? Quién exige su cumplimiento? Quién utiliza los espacios públicos, formales, académicos hegemónicos en la lengua indígena? Desde la propuesta teórica, política y metodológica de la Sociolingüística del Sur, se busca interpelar el rol regulador antes que emancipador de la planificación como herramienta de revitalización lingüística.

II. DEFINICIÓN Y DELIMITACIÓN DEL TÉRMINO ‘POLÍTICA LINGÜÍSTICA’

Toda acción referida a una o varias lenguas responde a una ideología lingüística que responde, a su vez, a una ideología política; toda política lingüística emprendida en un momento histórico concreto se sustenta por una ideología. En este sentido, Tollefson (1991:16) argumenta que la política lingüística es un mecanismo para posicionar una lengua en la estructura social de tal forma que la lengua determine quién tiene acceso a poder político y a recursos económicos. Política lingüística es un mecanismo por el cual grupos dominantes establecen hegemonía en el uso lingüístico. (“Language policy is one mechanism by which dominant groups establish hegemony in language use”). Podemos complementar la definición de este autor aclarando que con política lingüística implícitamente se busca administrar el poder que emana de las lenguas según ideologías imperantes en el momento (“language policy is one mechanism for locating language within social structure so that language determines who has access to political power and economic resources”). (ambas citas *ibid*). Luykx (2003:92) añade que ha sido descuidado el estudio de la ideología lingüística de los mismos planificadores y responsables de políticas lingüísticas para llegar a entender las agendas ocultas tras las acciones gubernamentales.

Cuando hablamos hoy en día – y desde hace varias décadas ya - de política y planificación lingüística en nuestros países, todos entendemos que se trata de acciones deliberadas de instituciones gubernamentales para y con las lenguas originarias, ancestrales, indígenas, minorizadas. Es decir, acciones para situarlas en espacios ocupados y definidos por el estado, para que compartan con el castellano espacios y funciones institucionales hegemónicos. No nos referimos a políticas y planificación lingüística para fortalecer las lenguas ancestrales en sus espacios y funciones propios, mucho menos para empoderar a hablantes y pueblos indígenas en cuanto a ejercer el control cultural o retomar ese control. Es siempre desde arriba y con fines hegemónicos que se ha entendido la política y planificación lingüística, sea bajo la ideología de rechazo y negación, de asimilación homogeneizadora (un estado, una lengua), de reconocimiento multiculturalista (estado-nación, varias lenguas) y como en nuestro siglo de diferenciación pluralista, en algunos estados con pretensiones plurinacionalista (estado-naciones, varias lenguas).

En lo que sigue, vamos a ver por qué ha sido así y cómo podemos salir de este entrampe.

III. COMPONENTES DE POLÍTICA LINGÜÍSTICA

En el siglo XXI, la noción de política lingüística que se empieza a conceptualizar abarcando 3 componentes (Spolsky 2004):

- 1) los esfuerzos específicos de modificar o influir en prácticas lingüísticas
- 2) las prácticas lingüísticas (lo que la gente hace concretamente)
- 3) las percepciones y creencias lingüísticas (lo que la gente piensa que se hace y debería hacer), también llamada ideología lingüística (Howard 2007).

En términos generales, y ubicados en la realidad latinoamericana, es el primer componente el que ha imperado, ignorándose o minimizándose los otros dos que, a nuestro parecer, son importantísimos ya que comprenden prioritariamente a los usuarios de las lenguas.

IV. LA PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA

El primer componente de la política lingüística también llamado “language management”, en el Sur comunmente entendido como planificación lingüística es definido como la formulación

o proclamación de un plan o política explícita de uso lingüístico, usual pero no necesariamente escrito en un documento formal. La existencia de una política explícita no garantiza su implementación, así como tampoco la implementación garantiza su éxito (Spolsky 2004:11).

Este componente de política lingüística ha cobrado relevancia y se ha difundido hasta nuestro continente a raíz de procesos que sucedían en otros continentes. En el siglo XX se crearon en varios continentes nuevos estados que requerían una lengua común oficial, tal el caso de Israel o de países asiáticos y africanos que se plantearon la oficialización de una lengua propia cuando dejaron de ser colonia, como Indonesia, Kenia, o regiones que buscaron su autonomía política como ser Cataluña y el País Vasco. En nuestro contexto, donde nunca estuvo en discusión establecer una lengua originaria, ancestral, “propia” que simbolizara la soberanía y diferenciación, este componente fue asumido por entes oficiales que se arrogaron la responsabilidad de las políticas sociales y educativas para con la población indígena.

Es así que después del trabajo del ILV cuyo esfuerzo de “atención” de las lenguas indígenas tenía el propósito de asimilación cultural, los gobiernos estuvieron prestos a asumir su responsabilidad para con “sus poblaciones vernáculas” adoptando modelos extranjeros de planificación lingüística como base de la educación bilingüe. Fue así que se propiciaron desde el Estado y con apoyo de organismos religiosos distintas experiencias de incorporación de las lenguas indígenas en las escuelas bajo el enfoque de educación bilingüe de transición. La apuesta era asimilar al indígena escolarizándolo inicialmente en su lengua para castellanizarlo más eficientemente bajo la lógica de que “su lengua era el problema”.

En el auge de los gobiernos liberales con reformas estructurales en los años '90 del siglo pasado, se difundió con fuerza la EIB a partir de las reformas educativas estatales bajo el enfoque de mantenimiento y desarrollo. La apuesta fue propiciar un bilingüismo bajo la lógica de que cada lengua y cada cultura “es un recurso”. Como reacción, y aún en forma paralela, desde los pueblos indígenas reconocidos ya constitucionalmente, durante este periodo surgieron proyectos de etnoeducación o educación propia para distanciarse de la tutela estatal.

El punto es que la política lingüística desde un principio fue encomendada por los estados al ámbito educativo, por lo tanto, la planificación lingüística estuvo condicionada o en función de este ámbito de educación estatal. Esto significó desarrollar procesos para llevar adelante la pareja clásica de planificación lingüística: corpus y estatus (Haugen 1966, 1983) o forma y función (Kloss 1969), tarea asumida por agencias gubernamentales. El abrir la escuela a las lenguas originarias ha sido en prácticamente todas las Reformas Educativas el camino para ocupar un espacio formal que implique, primero, un mecanismo de asimilación y posteriormente un reconocimiento societal de las lenguas hasta entonces excluidas del quehacer público institucional.

V. PLANIFICACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA MIRA

Es así que el dominio escuela o educación ha marcado la política y planificación lingüística en nuestros países (Sichra 2005). En qué sentido?

Primero, todos los esfuerzos de “gestión lingüística” en el continente sudamericano se constriñen a la idea de una crear o transformar las lenguas indígenas en lenguas escritas. La planificación dirigida a las lenguas indígenas no ha sido concebida de otra manera que bajo la noción de estandarización que implica la codificación, normatización y prescripción de “cómo se debe escribir” por obra y gracia de expertos bilingües. Esta acción estuvo y está siempre marcada por el parámetro de la lengua hegemónica, su función y su uso. Vigil (2004) demuestra con ejemplos de textos producidos por una institución capacitadora en EBI en la zona de Urubamba, Cuzco, Perú, la práctica de traducción de contenidos y géneros de la cultura hegemónica en programas de lectura

y escritura en quechua, llegando a la conclusión que “Se desconoce cómo las distintas culturas organizan sus discursos y se piensa que la manera de organizarlos en castellano es la única existente” (op.cit:193).

De esta manera, se excluyeron las características principales en la que se desenvuelven las lenguas indígenas: la oralidad, la variabilidad de las lenguas, su uso cotidiano, sin absoluta supeditación a las orientaciones de una institución estatal sino a sus propias instituciones comunales-territoriales.

Un segundo problema es que esta concepción “unitaria” de política lingüística pasa por alto la diversidad de situaciones lingüísticas que afectan a las poblaciones indígenas. Así, hay lenguas originarias mayoritarias que cuentan con siglos de contacto con la lengua hegemónica que las ha condicionado y modificado, otras lenguas originarias minoritarias apenas cuentan con hablantes y están en peligro de extinción, otras son reducidas en tanto número de hablantes aunque muy vitales, otras se han difundido geográficamente con la consecuente variabilidad, etc.

Otro aspecto casi olvidado por el esmero institucionalizado de la planificación lingüística y que ahora nos convoca a viva voz ahora que tomamos conciencia de la pérdida de las lenguas indígenas, es que, en última instancia, se trata de aumentar el número de usuarios para que una lengua se expanda, más allá de su forma y función. De qué nos sirve seguir discutiendo si el quechua se escribe con tres vocales o con cinco, si se va a tomar la variedad x de una lengua como estándar y no las otras variedades, si se va a crear un alfabeto desde una perspectiva histórica o más bien a partir de un consenso entre las comunidades de hablantes, si en esas largas (duran décadas y aún no concluyen) discusiones no se avanza con la práctica o cultura escrita desde una perspectiva comunicativa social, no se expanden los usos orales de las lenguas y se nos pierden los hablantes porque éstos desplazan sus lenguas a favor de la lengua hegemónica y ya no transmiten sus lenguas a los hijos??? Una frase por demás sencilla utilizada para convocar a simpatizantes y hablantes del vasco al evento Korrika nos da la llave:

“A language doesn't disappear because those who don't know it don't learn it but because those who know it don't use it.” (Una lengua no se pierde porque aquellos que no la saben no la aprenden, sino porque aquellos que la saben no la usan.) (<http://www.argia.eus/albiste/the-biggest-initiative-in-the-world-in-support-of-a-language-takes-place-in-the-basque-country-korrika>).

Esta *negación* de la centralidad de la expansión y reproducción lingüística sigue imperando hasta el día de hoy. Aún estamos, o quizás más que antes, por la apuesta a la escuela, aferrados a la concepción de enseñanza de lenguas indígenas, nos focalizamos en la importancia de registrar si alguien “sabe una lengua indígena”. En los hechos, está lejos la apertura a entender planificación lingüística en un sentido más amplio tal como en realidad fue entendido e implementado en el caso paradigmático de Israel cuando recuperó del hebreo como lengua oficial. Ese sentido lo formula Cooper (1989: 45) así: “esfuerzos deliberados para influir el comportamiento de otros con respecto a la adquisición, estructura y ubicación funcional de su código lingüístico”. (“deliberate efforts to influence the behavior of others with respect to acquisition, structure, of functional allocation of their language code”). Es decir, planificación como modificación del comportamiento lingüístico y no de la lengua únicamente. El esfuerzo por modificar el comportamiento lingüístico añadiendo adquisición al par corpus/estatus, como lo señala Cooper, es el factor absolutamente fundamental en el mantenimiento de cualquier lengua. Referido a nuestro caso, y vista la magnitud del dramático desplazamiento de lenguas indígenas, de lo que se debería tratar en la planificación lingüística es el aumento de los usuarios, la adquisición y aprendizaje de las lenguas y no el culto a la lengua en sí, mucho menos enjaulada en el aula, la escuela, la educación, la escritura, la normatividad. Y es que, contradictoriamente, la escuela no ha podido responder hasta ahora con ningún enfoque o modalidad a la tercera pata de la planificación lingüística, la adquisición y aprendizaje de lenguas

indígenas, es una deuda que quedó pendiente y que tiene sus orígenes en el histórico abordaje lingüístico-descriptivo de las lenguas indígenas en detrimento del abordaje pedagógico de primera y segunda lengua. Seguramente hay más explicaciones menos “técnicas” relacionadas como ser la falta de voluntad política y el aspecto ideológico de los maestros contrario a la reproducción lingüística.

Es revelador que, en el plano de gestión estatal, la responsabilidad sobre las lenguas indígenas se la sigue dando en muchos países como Bolivia, Guatemala, Ecuador al Ministerio de Educación. El Perú con otros pocos países como Colombia son la excepción al ubicar la gestión lingüística en el ámbito del Ministerio de Cultura. Me parece que desde la cultura se abre una oportunidad absolutamente potente de reencaminar las políticas lingüísticas hacia un plano de desarrollo de las lenguas en la sociedad y sus culturas antes que mantenerlas en el plano educativo. También hay que ponderar los usos extraeducativos que desde las instituciones de gobierno se están dando en el Perú, destacándose el campo jurídico con traductores, juicios y sentencias dictadas en lenguas andinas.

VI. PRÁCTICAS LINGÜÍSTICAS SON PLANIFICACIONES LINGÜÍSTICAS

Un aspecto crítico de esta manera de haber encarado la planificación lingüística es la focalización de la actividad institucional en espacios formales, dirigida a los usos oficiales y públicos, no al uso casual y cotidiano. De esta forma, la idea y realización de planificación lingüística de las lenguas originarias se ha regido por las necesidades y constreñimientos de la educación estatal y ha excluido los niveles individuales, familiares, comunitarios de planificación de uso de lengua. Como lo mencioné arriba, no se consideró el propio rol de los hablantes en los espacios cotidianos, vivenciales, productivos, organizativos. Es así que mientras la escuela propicia la EIB o, en el caso de Bolivia, la EIIP, creando todo un lenguaje pedagógico construido para sus fines, generando diccionarios y hasta una nueva variedad lingüística, la estandarizada, la comunidad tiene otras prácticas lingüísticas y estrategias de reproducción muy propias, paralelas, desatendidas por la educación estatal aunque claro que sí muy funcionales a su propia educación!

Mientras tanto, nos queda claro a los estudiosos, lingüistas, sociolingüistas, psicolingüistas, etc. que las elecciones lingüísticas que realizan los hablantes son planificadas y no son producto de casualidades ni de determinismos, menos de factores socio-psicológicos considerados “naturales”. Y es que, al margen de una política explícita (desde arriba) de planificación lingüística, hay una política real o de hecho, de práctica lingüística en cualquier comunidad de hablantes y de individuos (desde abajo), igualmente intencional que la primera.

Poco a poco está reconociéndose que las prácticas y creencias del lenguaje de parte de diversos actores sociales son constitutivas de las políticas y planificación lingüística, sean o no sean conscientes, sistemáticas, o explícitas. En este sentido, el protagonismo se desplaza a los distintos niveles de la sociedad que asumen su parte en este proceso. “Se propone que todos los actores sociales hacen política, incluso los padres de familia en sus hogares cuando toman decisiones en torno al uso de la lengua originaria” (Zavala y otros 2014: 32).

Desde la perspectiva crítica de la política lingüística, los procesos de desplazamiento, por ejemplo, son entendidos no como un resultado casual y natural del contacto de lenguas sino como manifestación de relaciones asimétricas de poder basadas en estructuras sociales e ideologías que posicionan a los grupos y sus lenguas jerárquicamente en la sociedad. En vez de tratarse de la lengua en sí, el énfasis está puesto en la práctica lingüística, los discursos, ideologías y espacios donde las relaciones se visibilizan, reproducen y resisten.

Un aspecto central en este movimiento es el de la relación entre lengua e identidad por la cual

language use is centrally an agentive act, an act of reconstruction rather than of reproduction (as an argument that languages have fixed structures that we repeat would suggest)...Language use is not so much the repetition of prior grammatical structure as it is a semiotic restructuring as a claim to a particular identity. (Pennycook 2006: 70)

De esta manera, y siguiendo a Fairclough (1992), la vida social –y, desde nuestro punto de vista, también los sistemas productivos locales, se construye a partir del uso del lenguaje en dos dimensiones: una representacional (formas en que el uso del lenguaje significa y construye el mundo) y una interpersonal. Esta última, con sus aspectos, relacional e identitario, nos permite desarrollar, con otros, diferentes tipos de relaciones sociales, a la vez que nos posiciona, identitariamente, de ciertas maneras.

Es justamente aquí que la etnografía ocupa un rol fundamental al develar prácticas lingüísticas en su contexto real, local, y mostrar el posicionamiento de los actores. Frente a una política y planificación lingüística desde arriba, “ethnography unravels the largely unconscious “lived culture” of a community...” (Canagarajah 2006: 153).

Este abordaje de política y planificación lingüística que surge en los últimos años está en consonancia con una concepción ecológica de las lenguas, que López (2008) llama “language in life approach” –enfoque relacional de la lengua con su historia, con otras lenguas que la rodean y con sus propios hablantes.

Se precisa volver a ubicar las lenguas “politizadas y planificadas” donde corresponden, en su cultura. No olvidar que la lengua es cultura y que desprenderla de ella para pedagogizarla, como ha sido el caso en nuestros afanes educativos, la deslegitima en su rol y sentido ontológico, epistemológico, social y cultural al volverla un fin y no un medio. Las lenguas existen y están por y para algo, no por y para sí mismas. Es sobre todo en los procesos de revitalización lingüística que se ha evidenciado cuán vital y potente es el nexo de la lengua con la cultura. (Fishman nos advertía que los movimientos de revitalización involucran propósitos etnoculturales más extensos).

La revitalización de la lengua maorí iniciada a fines de los 70’ en Nueva Zelanda ha sido ejemplar y exitosa (su estrategia de nidos lingüísticos ha dado vuelta al mundo!) debido a la claridad que tuvieron los maoríes funcionarios del Departamento de Asuntos Maoríes de que es la cultura la que está en el centro de discusión. La lengua sería vehicular, por así decirlo, para el fortalecimiento cultural identitario colectivo.

En segundo lugar, tuvieron claridad de que era imperioso cambiar la dirección de los esfuerzos de política lingüística. Mientras los departamentos de los ministerios neozelandeses generalmente utilizaban políticas gubernamentales para traducirlas en acciones y programas para la comunidad, el Departamento de Asuntos Maoríes trabajaría desde y con la comunidad para desarrollar programas que encaren necesidades comunitarias. Es decir, un abordaje de abajo hacia arriba.

Pero lo más impactante y decisivo fue la claridad de Kara Puketapu, Director de este Departamento de Asuntos Maoríes, de entender que la base cultural de la sociedad maorí no es un problema que el gobierno de Nueva Zelanda debería resolver, sino una fuente de energía “bruta” que, bien manejada, impulsaría el bienestar de la sociedad en su conjunto. A diferencia de otras políticas anteriores, el punto de partida fue de afirmación de “lo maravilloso que era ser maorí” y no poner las carencias y problemas sociales, económicos, educativos maoríes y la victimización como justificativo explícito de la tarea. Fue así que el programa de revitalización maorí se bautizó con el nombre de un lema creado en una conferencia del consejo de mayores maoríes que asesoraba

al Departamento : “estar de pie” o “levantarse”. Dejando que la cultura sea el catalizador, se encaró el desarrollo y la autodefinición maorí con un proceso de rescate de valores culturales entre los cuales estaba la lengua. Cuando en una conferencia entre planificadores maoríes surgió la pregunta de dónde se encontraba la lengua (que estaba siendo desplazada dramáticamente), la respuesta que se volvió una potente consigna fue “la lengua está en ti”. Del análisis del caso maorí hecho por King (2014) se desprende que la revitalización lingüística supuso un trabajo de revisión (revolución!) ideológica, de enfrentar creencias establecidas y cuestionar posturas dadas por «válidas» a partir del liderazgo de los pocos hablantes mayores que quedaban que derivó en todo un movimiento militante.

VII. IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS

La ideología lingüística, percepciones y creencias no han repercutido en la política lingüística ocupada de “gestionar las lenguas” y concebida al margen de los usuarios. No obstante, su importancia es crucial, tanto lingüística como políticamente. Y es que la existencia de ideología lingüística permite entender el papel cultural, social y psicológico de las lenguas en la sociedad. Ya no se trata de considerar las lenguas como tales, aisladas, por así decirlo. Las lenguas están vinculadas con la identidad, con la estética, la moralidad, la epistemología, la ontología, la estructura de la sociedad.

Como nos lo recuerda Howard (2007), la lengua es por esencia autoreflexiva y proclive a ser objeto de actos ideológicos. Es así que el discurso sobre las lenguas puede encubrir creencias, estereotipos, prejuicios sobre los hablantes. Estos contenidos de discurso circulan como una verdad y son compartidos sin que medie la reflexión o conciencia de que son producto de una sociedad hegemónica imponiendo su ideología¹. Veamos en Otondo (en prensa) esta declaración de un taxista en Sucre, Bolivia cuando su pasajera le cuenta que ella decidió hablar quechua con su hija:

Pasajera: Qhichwa chinkapuchkan mana wawasman yachachisqanchikrayku. (Es que el quechua se está perdiendo porque no les enseñamos a los hijos).

Taxista: Ñuqayku jampuyku llaqtaman y listo qunqaykapuyku wawasman parlayta, manaña jallp’a puqunchu, chanta jampuyku y manaña llaqtapiqa necesitankuñachu wawas chhika, nuqayku ukhulla parlayku. (Nosotros nos hemos venido a la ciudad y listo, nos hemos olvidado de hablarles a los hijos; la tierra ya no produce y nos hemos venido, los hijos ya no lo necesitan en la ciudad, solo hablamos entre nosotros nomás).

Esposa del taxista: K’achituta parlaq kasqa, ñuqa mana wawasman yachachichkanichu. (Había sabido hablar bien bonito, yo no les estoy enseñando a mis hijos). K’achituta yachakuchkasqa cholitaman kutichi wak nipipis reparanmanchu. (Pero había estado aprendiendo bien, si le pones pollera, nadie se daría cuenta)

Se puede percibir una ideología instalada como un fenómeno social compartido por los miembros del grupo de migrantes del campo a la ciudad, cual es que la lengua indígena carece de valor “utilitario” en la vida urbana por ser ella vestigio de una vida campesina que se busca dejar atrás con la migración. Esta ideología emana del sector hegemónico que establece que el castellano legitima la sociedad urbana moderna y es aceptada incuestionada como válida y verdadera por los

¹ Gramsci et al (1971) estableció que ideología son creencias culturales que la burguesía o el estado capitalista establecía como medio para establecer y mantener control. Hegemonía propaga la noción que el estatu quo representa un estado de cosas de “sentido común” o “normal” y refleja valores “naturales”.

migrantes, siendo muy poderosa porque determina la práctica lingüística, en este caso, la “desnaturalización” por no transmisión de la lengua originaria.

VIII. HACIA EL ENTENDIMIENTO DE IDEOLOGÍAS LINGÜÍSTICAS

Ideologías son un vínculo mediador entre las estructuras sociales y las formas del habla, ideas sobre lengua y sobre cómo funciona la comunicación en tanto proceso social. Estas ideas surgen de concepciones culturales de la lengua, que por definición son parciales, interesadas, discutibles y discutidas (Woolard y Schieffelin 1994, Woolard 1998). En otras palabras, son ideas motivadas socioculturalmente, percepciones y expectativas sobre la lengua, manifestadas en toda clase de uso de lengua (Blommaert 1999:1). Por lo tanto, una ideología no se genera así por así, sin fundamento. Al contrario, puede ser definida como un sistema de predisposiciones, maneras de pensar y percibir ampliamente compartidas, patrones de creencias, normas y valores que guían e ideales aceptados como verdad por un grupo particular de personas (Steger 2003: 93).

La definición más completa de ideologías lingüísticas es que son “supuestos tácitos que se consideran verdaderos sobre el estatus de lenguas, formas, usuarios y usos que, en virtud a su naturalización por ‘sentido común’ contribuyen a la inequidad lingüística y social” (Tollefson 2006: 47). Estos modelos de pensamiento adquieren estatus de verdad y realidad para los miembros de grupos y pueden proveer fuentes de cambio deliberado de formas lingüísticas y discursivas. A partir de los modelos se toman decisiones sobre cuándo hablar la lengua ancestral. El mismo repertorio lingüístico de una comunidad u opciones de participación activa en esfuerzos de renovación lingüística o de oposición a ellas son generadas por creencias y sentimientos sobre lengua y discurso que poseen los hablantes y sus comunidades de hablantes. (Kroskrity y Fields 2009: 3-4)

Entonces, ideologías lingüísticas provocan prácticas y cambios en las prácticas lingüísticas (inequidad lingüística). Pero más dramático aún, ideologías lingüísticas provocan reacciones individuales y grupales hacia los usuarios de lenguas, tanto de los no-usuarios como de los hablantes mismos.

Si bien muchos estudiosos han develado el origen y efecto de dominación, opresión y disciplinamiento de las ideologías (Gramsci, Bourdieu, Foucault), la buena noticia es que las ideologías, y también las lingüísticas, no son deterministas. Dinámicas políticas y sociales pueden revertir y cambiar ideologías dominantes en procesos considerados “impensables” en algún momento como ha sido el caso en las ideologías de género y de preferencias sexuales. De hecho, ideologías son similares a patrones culturales en tanto son dinámicas y pueden cambiar. Es así que el habitus lingüístico de Bourdieu, así como la socialización, no determina comportamiento sino predispone a los actores sociales a responder de determinadas maneras. Por lo tanto, tampoco se puede determinísticamente decir que las ideologías moldean la lengua. Con estas posturas, se pretende desafiar creencias deterministas sobre ideologías en sí mismas, de modo que la elección de la lengua sea un acto de liberación y no de constreñimiento. Giroux (1992) nos ilumina en este sentido con su Teoría de la resistencia. La toma de conciencia de estos procesos de condicionamiento que se puede gestar desde una pedagogía crítica en la educación superior y con el arte ha demostrado ser un mecanismo importantísimo para generar reafirmación cultural y lingüística, por lo menos, para empezar con ese proceso.

Para cerrar este punto, quiero mencionar algunas ideologías lingüísticas muy enraizadas. Una es la de la homogeneidad lingüística como norma. Eso se interioriza y “naturaliza” en los hablantes, haciendo que estos se sientan inseguros, rechacen sus variedades y lenguas y las desplacen. El ejemplo del taxista es muy elocuente al respecto.

Otra ideología cuasi perversa relacionada con la anterior es que conviene ser monolingüe en la lengua hegemónica antes que bilingüe. Se incorpora como “verdad” que unas lenguas tienen más valor que otras, de modo que se considera “normal” la conveniencia de poseer y usar una sola lengua, la de prestigio, antes que dos o más lenguas, si entre ellas hay lenguas desprestigiadas como son las originarias. Lo que el sentido común matemático de las proporciones nos dice, de que 2 son más que 1, se revierte como efecto de la ideología cuando se trata de lenguas minorizadas. Y es que la lengua “desprestigiada” revelaría una “identidad desprestigiada”, esto se connota en la recomendación dada a otra señora empecinada en hablar quechua con su hijo en la ciudad: “En castellano nomás debías hablarle, van a pensar que es un niño del campo”. Cuando se trata de un bilingüismo de lenguas de prestigio, sí se mantiene esta relación de 2 es más que 1.

Muy arraigada es también aquella ideología de que la lengua originaria debe permanecer en su “estado originario” de pureza para mostrar su esplendor y valor histórico, su unicidad. Para darle su justo reconocimiento. Es una profesía autocumplidora de desaparición de la lengua encubierta en un culto al purismo inmovilizador, ya que si una lengua no se transforma, se adecúa a los tiempos y usos que sus hablantes quieran darle, si no es una lengua viva, morirá, por cierto.

No podemos dejar de mencionar aquella ideología “esquizofrénica” tan extendida entre personas de las cuales esperaríamos coherencia entre el discurso y la práctica, líderes, funcionarios, maestros, autoridades, planificadores, políticos, presidentes, vicepresidentes y asambleístas: adhesión pública a la vez que rechazo personal a las lenguas originarias. Se acepta y aplauden campañas de difusión de lenguas, uso en escuelas, se defiende públicamente el valor de las lenguas originarias, se está a favor de la enseñanza y quizás se es maestro de lengua indígena pero el uso en espacio privado, familiar y la crianza de los hijos en lenguas originarias, eso no! Y es que se da un divorcio entre creencias explícitas, conscientes, públicas (que en nuestro tiempo traen rédito y son « políticamente correcta » y creencias privadas, inconscientes y tácitas (Dauenhauer y Dauenhauer 1998: 63). Estas últimas evidencian las ideologías subyacentes, en este caso, la conveniencia de abdicar la responsabilidad de custodia sobre la lengua para que no tenga que identificarme con mi origen y delegar al estado, a instituciones, a “otros” esa tarea.

IX. CONCLUSIÓN

Políticas lingüísticas no lograrán que se despierten las lenguas indígenas para resistir a la corriente que las está llevando a su desaparición. Solo podrán despertar los hablantes, simpatizantes, herederos y usuarios en general en tanto comunidades de habla e individuos. Y los hablantes responden a la situación o condiciones materiales y de vida a la hora de encarar la reproducción de su cultura e identidad. Esto determina las condiciones de uso y las oportunidades de uso de la lengua. En la Sociolingüística del Sur será menester atender lo que la gente piensa, siente y hace como aspecto central de una política de agencia de lenguas indígenas. Mientras escuchemos que “hablar quechua es como escupir”, como lo formuló un joven alumno de secundaria de Punata en la tesis de maestría de Judy Avilés (2017), esfuerzos de prescripción e ingeniería lingüística con fines educativos no tendrán gran efecto.

Más aún si en tiempos de fuertes oleadas migratorias urbanas (la mayoría de población indígena boliviana se asienta en áreas urbanas) las ideologías de desprestigio hacia lo rural, lo campesino, las lenguas indígenas recaen implacables sobre niños y jóvenes que apenas se relacionan con sus padres ausentes u ocupados con la generación de ingresos monetarios, cuyo proceso de afirmación identitaria está más influido por los medios de comunicación, redes digitales, grupos pares.

Cuerpos jurídicos y políticas “desde arriba” no evitan el desplazamiento de lenguas indígenas mientras las medidas, los esfuerzos y la voluntad política no se plasmen en acciones,

imaginarios, sentimientos y gustos de las personas usuarias de estas lenguas que mayoritariamente son también hablantes de la lengua hegemónica y viven preferentemente en contextos periurbanos y urbanos. En ese sentido, la Sociolingüística del Sur se las verá con sujetos y comunidades de habla bilingües que han desplazado a sus pares monolingües en lenguas indígenas, ya sea en poblaciones rurales como evidentemente en zonas periurbanas y urbanas, razón central para encarar cualquier política, intervención, gestión lingüística desde la perspectiva de lenguas en contacto y en uso. Surge con mucha insistencia entre maestros, directores, funcionarios, padres y madres de familia, estudiantes, tanto benefactores como detractores de las lenguas indígenas la pregunta de su utilidad y ubicación “ya todos sabemos castellano y todos nos entendemos en castellano”. Las respuestas tendrán que ir por la “utilidad” y beneficio del bilingüismo, de los espacios y situaciones bilingües, de las identidades múltiples, de la diversidad de epistemologías y conocimientos y la multiplicidad de oportunidades que la multiplicidad lingüística ofrece en el mundo globalizado. Es así que se avizora más la dinámica de complementariedad de las lenguas, sus situaciones y espacios de uso que la insistencia de equipararlas en un acto de justicia lingüística por la cual “todas las lenguas son iguales”. Desde la Sociolingüística del Sur, asumimos que cada variedad de lengua es distinta y es tratada distinta por sus propietarios y simpatizantes, por sus comunidades de habla.

En tercera instancia, lo que se dice y piensa en la sociedad hegemónica de las lenguas indígenas en realidad se dice de sus hablantes y estos son los primeros en adoptar este menosprecio y actuar en función de ello, el abandono de la lengua ancestral. De allí que en la Sociolingüística del Sur planteamos que las ideologías lingüísticas son tan o más centrales objetos de estudio que la variación lingüística y hasta la pregunta del acrónimo SPEAKING de Hymes (quién habla qué con quién, dónde, cuándo, sobre qué, cómo y con qué intención)

Una especificidad de la Sociolingüística del Sur se desprende de la expresión de Hinton (2001:139) “El corazón de una lengua son sus hablantes”. Cualquier estudio o acercamiento sociolingüístico de lenguas indígenas supone el estudio o acercamiento a la vulnerabilidad y peligro de existencia de las lenguas y de su corazón, los hablantes. Quiere decir que nos vemos ante la imposibilidad de asumir y mantener una postura positivista de separación de investigador y objeto de investigación, de neutralidad y distancia ante los fenómenos y procesos sociales que, por definición de Hinton, son las personas mismas. La descripción del ocaso de comunidades de habla que presuponen investigadora e investigador neutros da paso a investigadores comprometidos que intervienen activamente en el campo de estudio recurriendo a su agencia. Consideramos que la formación de los Sociolingüistas del Sur los llevará a deconstruir corrientes y construir contracorrientes en un movimiento contestatario que provoque cambio.

X. BIBLIOGRAFÍA

Avilés, J. (2017) Los estudiantes saben hablar quechua pero no lo demuestran. Usos y actitudes lingüísticas de los estudiantes de la Unidad Educativa 18 de Mayo del Municipio de Punata con respecto al quechua y el castellano. Tesis de maestría, PROEIB Andes, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

Blommaert, J. (ed.) (1999) *Language Ideological Debates*. Mouton de Gruyter, Berlin.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

Cooper, R. (1997) *La planificación lingüística y el cambio social*. Cambridge University Press, Madrid.

Dauenhauer, N. y R. Dauenhauer (1998) Technical, emotional and ideological issues in reversing language shift: examples from southeast Alaska. En L. Grenoble y L. Whaley (eds.) *Endangered Languages*. Cambridge University Press, Cambridge.

Giroux, H. (1992) *Teoría y resistencia en educación. Una pedagogía para la oposición*. Siglo XXI Editores, México D.F.

Gramsci, A., Q. Hoare y G. Nowell-Smith (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. International Publishers, New York.

Haugen, E. (1966) *Language Conflict and Language Planning: the Case of Modern Norwegian*. Harvard University Press, Cambridge M.A.

Haugen, E. (1983) The implementation of corpus planning: theory and practice en J. Cobarrubias y Joshua Fishman (eds.) *Progress in Language Planning*. Pp. 269-289. Walter de Gruyter, Berlin.

Hinton, L. (2001) Language Revitalization an overview. En L. Hinton & K. L. Hale (eds.) *The green book of language revitalization in practice*, Pp. 1-18. Academic Press, Berkeley.

Howard, R. (2007) *Por los linderos de la lengua. Ideologías lingüísticas en los Andes*. IEP/IFEA/PUCP Fondo Editorial, Lima

Kloss, H. (1969) *Research possibilities on group bilingualism: A report*. International Center for Research on Bilingualism, Quebec.

King, J. (2014) Revitalizing the Maori Language? En P. Austin & J. Sallabank *Endangered Languages. Beliefs and Ideologies in Language Documentation and Revitalization*. Pp. 213-228. Oxford University Press, Oxford.

Kroskrity, P. Y M. Field (2009) *Native American Language Ideologies: Beliefs, Practices and Struggles in Indian Country*. University of Arizona Press, Tucson.

López, L.E. (2008) Indigenous contributions to an ecology of language learning in Latin America. En A. Creese, P. Martin y N. Hornberger (eds.) *Encyclopedia of Language and Education. Vol. 9*. Pp. 141-155. Springer, New York.

Luykx, A. (2003) Whose Language Is It Anyway? Historical Fetishism and the Construction of Expertise in Bolivian Language Planning. *Current Issues in Comparative Education*, Vol. 5 (2). Teachers College, Columbia University. Pp. 92-102.

Otondo, E. (2016) Ser o no ser bilingüe: Una cuestión de decisión en el hogar. En I. Sichra (coord. y ed.) *Ser o no ser bilingüe. Lenguas indígenas en familias urbanas*. Pp. 167-190. Plural, La Paz.

Ricento, T. (2000) Historical and Theoretical Perspectives in Language Policy and Planning. En T. Ricento (ed.) *Ideology, Politics and Language Policies*. Pp. 9-22.

John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, Philadelphia.

Sichra, I. (2005) ¿Qué hacemos para las lenguas indígenas? ¿Qué podemos hacer? ¿Qué debemos hacer? Reflexiones sobre la práctica y teoría de planificación lingüística. *Revista de Educación Intercultural Bilingüe Qinasay* Vol. 3. Cochabamba. Pp. 161-181.

Spolsky, B. (2004) *Language Policy*. Cambridge University Press, Cambridge.

Steger, M. (2003) *Globalisation*. Oxford University Press. Oxford.

Tollefson, J.W. (2006) Critical Theory in Language Policy. In T. Ricento (ed.) *An Introduction to Language Policy. Theory and Method*. Pp. 10-23. Blackwell, Oxford.

Tollefson, J. (1991) *Planning Language, Planning Inequality*. Longman, London & New York.

Vigil, N. (2004) Pueblos indígenas y escritura. En M. Samaniego y C. G. Garbarini (comps.) *Rostros y fronteras de la identidad*. Pp. 187-208. Temuco, Universidad Católica de Temuco/MECESUP.

Woolard, D & Schieffelin B. (1998) Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry en B. Schieffelin, K. Woolard y P. Kroskrity (eds.) *Language Ideologies. Practice and Theory*. Pp. 3-47, Oxford University Press, Oxford.

Woolard, K y B. Schieffelin (1994) *Language ideology*. Annual Review of Anthropology 23. 55-82.

**CENTRO DOCUMENTAL DEL TEATRO TERESA
CARREÑO: LAS HUELLAS DE LA MEMORIA
HISTÓRICA DE LAS ARTES ESCÉNICAS Y MUSICALES
DEL TEATRO MÁS IMPORTANTE DE VENEZUELA,
A DOS DÉCADAS DE SU FUNDACIÓN**

GUTIÉRREZ, JESÚS ELOY

CENTRO DOCUMENTAL DEL TEATRO TERESA CARREÑO: LAS HUELLAS DE LA MEMORIA HISTÓRICA DE LAS ARTES ESCÉNICAS Y MUSICALES DEL TEATRO MÁS IMPORTANTE DE VENEZUELA, A DOS DÉCADAS DE SU FUNDACIÓN

I. INTRODUCCIÓN

Historiar las artes escénicas es historiar lo efímero. Una tarea compleja sobre todo en el mundo actual, donde lo que por naturaleza es fugaz se hace mucho más por la era digital. A pesar de esa condición las artes escénicas y musicales dejan huellas que nos permiten reconstruir las representaciones del tiempo y espacio donde fueron llevadas a escena.

Una fotografía, un programa, un afiche, un volante, un video, un anuncio de prensa, una noticia o entrevista a algún artista nos pueden dar las pistas para entender la forma como una sociedad determinada asume el arte, la cultura y las representaciones que los individuos se hacen de las mismas.

En el caso que nos ocupa, el Teatro Teresa Carreño (TTC), la institución cultural más importante de Venezuela, la historia no solo va de lo que se manifiesta en escena, sino en lo que representa su arquitectura para una ciudad como Caracas, lo que significan sus diversas obras de artes distribuidas en sus espacios y el valor que tiene una generación de profesionales formados en esta institución en diversos oficios teatrales.

Además, se cuenta con un importe conjunto documental de gran valor patrimonial, como es el caso del Archivo Histórico de la reconocida artista venezolana de fama internacional, Teresa Carreño (1853-1917), cuya documentación pasó a ser custodiada por la Fundación Teresa Carreño a partir de 1987.

El proyecto del TTC, concebido inicialmente como una sala de conciertos para la Orquesta Sinfónica Venezuela, fue modificado en 1971 por el entonces presidente del Centro Simón Bolívar, Gustavo Rodríguez Amengual, quien solicitó que se convirtiera en una sala de usos múltiples que permitiera la presentación de ballet, ópera, conciertos y otras manifestaciones artístico-culturales. La construcción se inició a finales de 1972, luego de conocerse el resultado del concurso convocado para la elaboración del anteproyecto. El complejo, edificado sobre un terreno con superficie de 22.586 m², 80 mil m² de construcción y con un costo de cerca de 500 millones de bolívares, fue concebido como una estructura arquitectónica integrada al Parque Los Caobos. Está conformado por dos salas principales, la Ríos Reyna y la José Félix Ribas; además de innumerables espacios al aire libre, salas de ensayos, talleres y camerinos.

En esta ponencia se habla de cómo surge un centro de documentación para un teatro como el TTC, qué comprende el Fondo Documental del Teatro, de cómo se ha difundido la memoria histórica de las artes escénicas desde 2006, cómo ha sido la actividad formativa y educativa en los últimos años; y finalmente se suministran datos que nos hablan de la consolidación del proyecto.

II. ¿CÓMO SURGE LA IDEA DE UN CENTRO DOCUMENTAL PARA EL TTC?

Corría el año 1997 cuando fui invitado a participar en lo que se denominó “Proyecto XV Aniversario”, coordinado por la periodista y crítica de danza Teresa Alvarenga, también fundadora del Centro de Investigación y Documentación de la Danza (Trayectodanza). Aun no habían

culminado mis estudios de pregrado en Historia en la Universidad Central de Venezuela. Me desempeñaba entonces como asistente de investigación histórica en la Fundación para la Defensa del Patrimonio Cultural de Caracas (Fundapatrimonio) y como asistente del antropólogo Rafael Strauss para la elaboración del *Diccionario de la Cultura Popular de Venezuela*, editado en el año 1999.

Consciente de esos compromisos profesionales acepté la propuesta para formar parte del equipo de investigación, de carácter multidisciplinar, que tendría la tarea de recopilar la información necesaria para los especialistas que tenían el reto de escribir la primera obra sobre la historia del Teatro Teresa Carreño, producir un audiovisual y realizar una exposición documental. Todo con motivo de los tres primeros lustros de la institución.

La sorpresa fue que cuando llegamos al Complejo Cultural, no encontramos archivos, biblioteca o hemeroteca. Solo en algunos departamentos guardaban algunas fotografías, ciertos programas u otros materiales dispersos. Eso nos llevó a revisar día por día los periódicos más importantes de la capital venezolana: *El Nacional*, *El Universal*, *Últimas Noticias*, *El Globo*, *Meridiano*, *El Mundo* y *Economía Hoy*. Esa labor se realizó en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional de Venezuela, la Hemeroteca de la Academia Nacional de la Historia y la Hemeroteca de la Universidad Central de Venezuela.

Al mismo tiempo, se entró en contacto con bailarines, músicos, cantantes, productores y artistas, para que nos suministraran información sobre sus presentaciones en el Complejo Cultural. Paralelo a ello, una de nuestras compañeras del equipo se dedicaba a inventariar toda la información sobre la arquitectura y las obras de arte, mientras entrevistaba a uno de los arquitectos de la obra: Tomás Lugo Marcano (1943-2017). Así, al cabo de un año se recopiló, bien sea en copias o originales, un sin número de documentos de incalculable valor para la historia institucional.

Para finales de 1998 habíamos culminado con éxito la labor de recopilación y de redacción de una cronología organizada por género que formaría parte de la publicación antes mencionada. Entonces surge la pregunta: ¿Qué hacer con todo esos materiales que se han localizado?

La respuesta fue una propuesta para fundar un centro de documentación, que pudiera resguardar todo ese material e ir incorporando nuevos hallazgos. Se le dio el nombre de “Archivo Histórico” y comenzó a funcionar en una pequeña oficina en la terraza del Plátano Protocolar en el mismo complejo cultural, con dos documentalistas y la persona responsable del proyecto.

Así, el 14 de diciembre de 1998, fue creado oficialmente el Centro Documental por la resolución N° 15/98 de la Junta Directiva de la Fundación Teresa Carreño, que presidía el profesor Leonardo Azparren Giménez, reconocido historiador teatral y gerente cultural. Desde entonces, el equipo del Centro Documental se dedicó a recolectar, preservar y divulgar la memoria documental e histórica de la actual Fundación Teatro Teresa Carreño, con miras a facilitar el acceso del público a la misma, apoyando de esa manera la investigación en materia escénica y musical.

Se fundaba este departamento en un contexto bastante complejo a nivel financiero y político para el país. Culminaba la segunda presidencia del doctor Rafael Caldera (1994-1998), mandato que se caracterizó por una estrechez fiscal, una aguda crisis social y una profunda crisis del sistema democrático inaugurado en 1958. Esta situación se trató de corregir con la apertura petrolera y la llamada Agenda Venezuela, pero la baja estrepitosa de los precios del petróleo, base de la economía nacional, profundizó aun más la crisis en todos los sentidos.

Esas circunstancias, llevó a la alta gerencia de la Fundación Teresa Carreño a recurrir a financiamiento externo (con la empresa privada o el exterior) y a generar ingresos propios, a fin de cumplir con los objetivos institucionales. En tal sentido, durante ese años 1998, a nivel administrativo se procedió a una correcta consolidación de presupuestos de gastos e ingresos de la Fundación; se inició la primera etapa de restauración de las butacas de la Sala Ríos Reyna con

financiamiento de Corp Banca; se gestionaron los recursos para la renovación tecnológica de los sistemas de tramoya, iluminación, audio y sonido de dicha Sala, con aportes de Petróleos de Venezuela S.A. (PDVSA) y el Gobierno japonés.

La crisis se vio reflejada en la programación del Teatro de ese año 1998, en la cual solo se pudieron desarrollar tres grandes producciones de ballet (Gala Aniversario (*El lago de los cisnes*), *La cenicienta* y *El cascanneces*); una escasa actividad a nivel musical, donde resaltó la realización del Festival Internacional de Guitarra con la Fundación Mavesa, el programa dedicado a Richard Wagner por la Asociación Venezolana de Conciertos, el programa Musical Random con la Fundación Beracasa; y *Amabl y los visitantes* con Interlat Productora Asociadas. Y una bastante disminuida actividad del arte universal, presentado en colaboración con las empresas como Water Brother Producciones, María Gómez Producciones, Contemporánea Producciones o Big Show Productions.

Ese panorama se profundizó a partir de 2003, cuando se implementó un estricto control de cambios, que imposibilitó la normal circulación de monedas extranjeras en el país. Lo que se tradujo en una notable disminución de los artistas internacionales, que acostumbraban hacer su primera presentación en Caracas en el Teatro Teresa Carreño, como inicio de sus giras al continente americano. A eso se le sumó, que a partir de entonces, el Teatro va a presentar un predominio de eventos políticos en sus actividades cotidianas y la no disponibilidad de las salas por parte de los empresarios.

III. DOS DÉCADAS DE RECUPERACIÓN DE HUELLAS HISTÓRICAS

La historia institucional y artística del Complejo Cultural Teatro Teresa Carreño pudiera dividirse en tres etapas, cada una con sus propios matices: esplendor (1983-1993), crisis y reajuste (1994-1999); y redimensión institucional (1999-2017). En la primera, que parte de la inauguración de la Sala Ríos Reyna en abril de 1983 y hasta cumplir la primera década de actividades, caracterizada por una profusa y variada programación con artistas nacionales e internacionales. La segunda, de reforma y consolidación institucional, signada por la crisis global del país presente en la década de los años noventa y comienzos del siglo XXI, que en el sector cultural se vio reflejada en la disminución presupuestaria, y en ámbito institucional en la búsqueda de alternativas de ingresos propios para paliar la crisis. Y la tercera, caracterizada por reasignación de la misión institucional, el imperio de la bisoñería y la proliferación de actividades políticas en detrimento de lo artístico. Esta última, enmarcada en buena parte del período por una impresionante cantidad de recursos que ingresaron al país por concepto de renta petrolera, pero que la limitada visión política impidió que parte de esos recursos fuesen destinados a proyectos de largo plazo en el sector cultural.

La institución, no obstante, registra más de tres décadas de programación ininterrumpida y una década más, si se toma en cuenta que la Fundación Teresa Carreño, fue creada en 1973 y por esa época comenzó a programar en el Teatro Municipal de Caracas. De todos esos momentos quedaron diversas huellas para escribir la historia de la institución, de las artes que se desarrollan en la misma y de la gente que la hizo posible.

De todo ese tiempo, veinte años corresponden a la labor del Centro Documental en su tarea de recuperación y organización de todo tipo de materiales alusivos a la institución, su historia y su programación, tales como planos, programas de manos, recortes de prensa, boletería, afiches, videos, partituras, discos, fotografías y materiales gráficos. Por eso, actualmente el Centro dispone de un valioso fondo documental, organizado en 10 colecciones, de valor histórico, y que está a disposición del público en su sala de consulta o a través del Sistema de Gestión de Información Documental del Teatro Teresa Carreño. Este último es una base de datos especializada en información sobre las artes escénicas y musicales, así como las diversas actividades desarrolladas en

el Teatro Teresa Carreño. Actualmente se encuentran registradas 292 producciones, 756 funciones, 322 partes de programa, 2352 documentos y 3853 personalidades.

IV. LAS COLECCIONES SON LAS SIGUIENTES:

- 1) Colección de noticias, donde se recopilan las noticias relativas a la programación, personajes e infraestructura del Teatro Teresa Carreño, publicadas en la prensa regional, nacional e internacional.
- 2) Colección de programas de mano de la Fundación y el Teatro, conformada por documentos desde la década de 1970 hasta la actualidad.
- 3) Colección Fotográfica, la cual registra más de quince mil imágenes en diversos formatos (papel, transparencias, negativos y digital), que dan cuenta de la historia de los innumerables espectáculos presentados en sus espacios, así como sus personajes, obras de arte y arquitectura. Estas fotografías han sido realizadas en distintas épocas por reconocidos fotógrafos como Luis Brito, Gonzalo Galavís, Roland Streuli, Miguel Gracia, Bárbara Brándli, Eduardo Gamondés, Marta Mikulan Martín, Tomás Pantin, Olga Lucía Beltrán, Ernesto Morgado, Pedro Garrido, José Sardá, Luigi Scotto, Samuel Dembo, Armando Grisanti, Fidias Elías, Ricardo Armas, Pierre Mauguin, Jean Vincent Minéo, V. Rossell, Elizabetta F. Cortés, Germán González, Branco Gaica, Roberto Loschea, Pablo Krish, Rodolfo Benítez, Jorge Esparragoza, Daniel Trujillo, Luciano Romano, Javier Gracia, Gabriel Atayde, Isabel Sierra, Félix Gerardi, Peggo Cromer, Eliezer Quijada, Tony Salazar, Joaquín Torres, Luis Corona, Luis Javier Jiménez, Jonathan Contreras y Stefano Svizzeretto, entre otros. O artistas o personalidades del Teatro que han donado sus archivos fotográficos personales al Centro Documental, como la ex bailarina Carmen Sequera, la vestuarista Aurelia Scorza, el ex curador de la Sala de Exposición Permanente Teresa Carreño, Arturo González Ubán o la ex integrante del Coro de Ópera Marisol Gil.
- 4) El Archivo Histórico de Teresa Carreño, conformado por documentación desde finales de siglo XIX hasta la época actual. En el mismo se encuentran manuscritos, recortes de prensa, fotografías, postales, libros personales y programas de mano de la artista venezolana, así como la documentación sobre su figura, generada desde su muerte hasta los actuales momentos.
- 5) Colección Bibliográfica, conformada por libros, tesis y monografías sobre artes escénicas y musicales e historia; así como folletos, informes, memorias de la Fundación. La aspiración es convertir esta colección en una biblioteca especializada en las artes del espectáculo y en especial las que se desarrollan en el Complejo Cultural.
- 6) Colección de Partituras está conformada las partituras de las óperas más importantes representadas en el Complejo Cultural y el Teatro Municipal de Caracas, cuando la Fundación programaba en ese espacio en la década de 1970.
- 7) Colección de Afiches y volantes de los espectáculos realizados en el Complejo Cultural, recopilados entre 1997 y la actualidad, con más de 400 piezas.
- 8) Colección videográfica, conformada por grabaciones, discos, CD, DVD y cintas de audio y cassettes. En la misma se destaca la importante colección de ópera en formato LP, piezas únicas, que pueden ser consultadas, previa solicitud. Se cuentan con cerca de 5.000 piezas.
- 9) Colección de placas, grabados y reconocimientos. Está conformada por un conjunto de piezas en diversos formatos y distintas épocas, de reconocimientos realizados a la institución o a algunos de sus departamentos.

- 10) Colección de Planos arquitectónicos del Teatro Teresa Carreño: originales y copias de los planos obtenidas de los archivos del Centro Simón Bolívar y que fueron rescatados en el marco del Proyecto XV Aniversario en 1997.

V. LA DIFUSIÓN DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Desde un primer momento, una de las preocupaciones fundamentales del equipo del Centro Documental es la difusión de la información contenida en los materiales que atesora, reflejo de la vida social y cultural de la Caracas de las últimas décadas del siglo XX y lo que va del presente siglo.

Esta importante labor de recopilar información sobre los espectáculos y eventos efectuados en los espacios del Teatro ha dado como resultado la preparación de varias publicaciones, algunas de las cuales ya están editadas y otras están a la espera de edición. Esta labor comenzó con la preparación del libro *Teatro Teresa Carreño: XV Aniversario*, publicado en 1999, la primera obra que recoge los datos históricos de este escenario teatral. Obra que resultó galardonada con el primer Premio al Mejor Libro Ilustrado, otorgado por el CENAL (1999).

Posteriormente, se cuentan dos biografías divulgativas sobre personajes históricos vinculados al Teresa Carreño: *Para conocer a Reynaldo Hahn* (cuaderno N° 1) y *Para conocer a Teresa Carreño* (cuaderno N° 2). Esta última tuvo una segunda edición en el año 2016, revisada y aumentada. Luego, está el libro de entrevistas *Conversaciones con "El Chamo"* (2009) y *"Teresa Carreño: cartas y documentos. Compilación documental"* (2018), ambos publicados por su autor de manera independiente.

Igualmente, se ha realizado un conjunto de breves biografías de personajes de las artes escénicas y musicales, y de la gerencia cultural, que bajo el formato de trípticos, se han distribuido de manera gratuita a visitantes durante estos años y además se han publicado en Internet a través del blogs (centrodocumentacionttc.blogspot.com), llegando a tener algunos más cien mil consultas. Entre los personajes que comprenden estas biografías se cuentan: Teresa Carreño, Pedro Antonio Ríos Reyna, Vicente Nebreda, José Ignacio Cabrujas, Vicente Emilio Sojo, Elías Pérez Borjas, Salvador Itriago, Miguel Gracia, Alfredo Sadel, Jesús Soto, Jesús Sandoval, Reynaldo Hahn, Isaac Chocrón, entre otros.

De igual manera, ha servido de repositorio documental para el desarrollo de diversos trabajos de grado a nivel universitario, bachillerato y primaria, así como micros, documentales y programas de televisión, entre los cuales se pueden mencionar "Venezuela a la carta" de History Channel; biografías de Teresa Carreño en el programa "Valores" de Vale TV, "Biografías" de Globovisión; "Rostros de Venezuela" de Colombeia y diversas productoras independientes.

VI. INICIO DE SU ACTIVIDAD EDUCATIVA Y FORMATIVA

Desde que asumí la jefatura del Centro en el año 2006, además de darle organicidad al Fondo, organizar los servicios y proponer las normas para el procesamiento de materiales, me propuse como una prioridad realizar una programación educativa permanente, con miras a promover la importancia del departamento dentro de la institución, así como reconocimiento foráneo. En este sentido, se organizaron foros, exposiciones documentales, conferencias, proyecciones de videos y presentación de libros vinculados a las artes del espectáculo y la documentación, con el objeto de sensibilizar a la comunidad sobre las artes escénicas y su memoria histórica. Un poco nadando contra la corriente del proceso socio-político que se desarrollaba en el país.

Así, en julio de ese año, el Centro inició una serie de actividades divulgativas para acercarse más a la comunidad al mundo de la investigación y la documentación, las cuales comenzaron con un ciclo de foros sobre las artes escénicas en Venezuela y su vínculo con la documentación. El primero que llevó por título “La preservación de la memoria documental de las artes escénicas”, contó con ponencias de la licenciada Marisela López y el profesor Eduardo Gil. El segundo foro realizado fue sobre la ópera venezolana *Los mártires de Colón*, dictado por el profesor Hugo Quintana y el maestro Federico Ruiz. Ambos realizados en los espacios del Complejo Cultural.

Esta programación prosiguió con las lecturas dramatizadas de “El día que me quieras” de José Ignacio Cabrujas, “Una entrevista de prensa o la bella de inteligencia” de Elisa Lerner y “La más fuerte” de August Strindberg, con motivo de la presentación del libro “El resplandor de las sombras” del profesor e investigador Carlos Dimeo. A fines de septiembre el equipo del Centro participó en las mesas de trabajo de la plataforma de bibliotecas del Primer Congreso Nacional de Cultura, realizadas en la Biblioteca Pública Blanca Álvarez (Caracas). En octubre intervino en el Primer Encuentro de la Red Nacional de Centros de Investigación y Documentación, organizada por el Laboratorio de Documentación e Investigación del Instituto de las Artes Escénicas y Musicales-Ministerio de la Cultura, actividad a la cual también se asistió en su segunda edición realizada en la ciudad de Barquisimeto al año siguiente.

En febrero de 2007, se realizó la charla “El Centro Documental, la memoria del Teatro Teresa Carreño”, dictada a estudiantes de artes escénicas del Pedagógico de Caracas, actividad con la cual inició la programación divulgativa para ese año y que continuó con la presentación de una ponencia en el Congreso Venezolano de Musicología efectuado en la UCV. En este encuentro, en su segunda edición, se rindió homenaje a Inocente Carreño y estuvo auspiciado por la Sociedad Venezolana de Musicología, Universidad Central de Venezuela y la Maestría en Música Latinoamericana. Reunió especialistas de Chile, Brasil, Guatemala, Colombia, Cuba y Argentina.

Se realizó el Homenaje a Teresa Carreño, con motivo de los noventa años de su fallecimiento. En esa oportunidad se realizó una exposición documental en la Biblioteca Nacional de Venezuela, un homenaje en el Panteón Nacional y una serie de charlas, foros, conferencias y actividades didácticas, tanto en Biblioteca Nacional como en el Teatro Teresa Carreño.

De igual manera, el Centro estuvo presente en la Primera y Segunda Jornada Nacional de Investigación Teatral en Venezuela, celebrada en Guanare, edo. Portuguesa y Caracas, durante los años 2006 y 2008, respectivamente. Esta última se realizó en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (Caracas), organizada por la Universidad Experimental de las Artes (UNEARTE-TEATRO), bajo el lema “Papel de la Universidad en el desarrollo de la actividad investigativa en el medio teatral venezolano”. En dicho evento el Centro Documental presentó la ponencia “El Centro Documental: la memoria del Teatro Teresa Carreño. Materiales para la investigación Teatral”.

Por esta época, el Centro participó en la plataforma Museo Virtual de América Latina y el Caribe, proyecto resultado de los foros de ministros de cultura y encargados de políticas culturales de América Latina y el Caribe y que busca divulgar el patrimonio artístico de nuestros países gracias a las nuevas tecnologías de la información.

Adicionalmente hemos diseñado un programa de Pasantías especializado en Documentación de las Artes Escénicas y Musicales, el cual tiene como objetivo lograr que el estudiante se integre a las actividades del Centro Documental, desempeñándose como un recurso capaz de contribuir en el desarrollo de proyectos o tareas a nivel profesional, en cuanto a la catalogación, inventario, documentación e investigación en artes escénicas. De esta manera, brindándole la oportunidad de explorar las áreas de documentación e investigación en las artes de espectáculo como nuevo campo de trabajo. Está dirigido a Estudiantes de artes (danza, teatro,

música), historia, antropología, letras, estudios liberales, comunicación social, documentación, archivología, idiomas modernos, educación y bibliotecología de las distintas universidades del país, públicas o privadas. Hasta los momentos se ha trabajado con estudiantes de artes, idiomas modernos, archivología, turismo, educación y comunicación social.

VII. EXPOSICIONES PARA REMEMORAR

En cuanto a las exposiciones montadas por el Centro Documental se cuentan: “Teresa Carreño: noventa años después”, realizada entre noviembre y diciembre de 2007 en la Biblioteca Nacional de Venezuela, antes mencionada. En el 2010 se realizó la muestra fotográfica “Nuestro cascanueces. 15 años”, recopilación documental de la musicóloga y entonces investigadora del Centro, Fabiana Sans. Al año siguiente, se montaron, las exposiciones “El Universo de Tosca” con investigación del músico y documentalista Asdrúbal Urdaneta y “Memorias del Ballet Teresa Carreño: testimonio de una compañía (1979-2011)”, cuya investigación y curaduría estuvo bajo mi responsabilidad. La primera de ella, se repuso al año siguiente entre mayo y junio con bastante éxito. Durante el año el 2012 se preparó la exposición “Celebrando a Nebrada” (Mayo-julio), muestra galardonada con el Premio Municipal a Mejor Investigación en Danza (2013) otorgado por la Comisión Permanente de Educación y Cultura del Municipio Bolivariano Libertador. En la misma me encargué de la investigación, textos y la selección documental; mientras que el diseño gráfico fue de Geraldine Medina, Ioana Bunescu y Jesús David Pérez.

De igual forma, se realizó la investigación histórica, selección de piezas y materiales gráficos de la muestra de la Colección Teresa Carreño y la exposición iconográfica en el marco del Centenario del fallecimiento de Teresa Carreño (2017).

VIII. CONSOLIDACIÓN DEL CENTRO DOCUMENTAL

A finales del 2013 se dieron las condiciones para que el Centro Documental contara con un espacio adecuado para la documentación, la investigación, la atención a los usuarios y le permitiera realizar sus actividades formativas y divulgar más ampliamente su patrimonio documental. Gracias al apoyo del profesor Miguel Isaa, quien se desempeñaba entonces como Coordinador General Estratégica, se aceleró el proceso para la entrega del local acondicionado para el funcionamiento del Centro.

Desde ese momento comenzó una intensa actividad de promoción del fondo documental, así como de actividades de sensibilización comunitaria sobre las artes escénicas. Ello se ha visto reflejado en un aumento significativo de número de usuarios que hacen uso de nuestros servicios tanto en la Sala de Lectura como por Internet.

Entre esas actividades se cuentan conversatorios, charlas, conferencias, video-conferencias, cuentacuentos, recitales educativos y talleres diversos. En cuanto a los conversatorios se pueden mencionar “Versiones Internacionales de *Romeo y Julieta*” (2014), “Homenaje a Vicente Emilio Sojo” (2014), “Homenaje a Elías Pérez Borjas” (2016), “Hablan los creadores de *Gertrudis*” (2016). Entre las charlas tenemos: “Miguel de Cervantes y las artes escénicas. A propósito del IV Centenario de su muerte”; William “Shakespeare y las artes escénicas. A propósito del IV Centenario de su muerte”, “Sonia Sanoja y la danza”, todas con María Karina de Gouveia (2016), “Shakespeare inmortal” (2016); “Nureyev en Venezuela” (2016), “Luisa Mota: pionera del teatro venezolano” (2016); “Arcila Farias y la Historia” (2016); “Homenaje a Teresa Carreño con Juan José Bernal (2017); “Conservación Preventiva de Piezas Textiles Históricas: caso Colección Teresa Carreño” (2017), dictada por el equipo de restauradores del Centro Nacional de Restauración Patrimonial (CENCREP).

En las conferencias o videos-conferencias con invitados nacionales e internacionales destacan “Homenaje a Reynaldo Hahn” con Sonia Mireya Pico (Italia) y Juan Francisco Sans (Venezuela) (2014); “Teresa Carreño en estos tiempos” con Juan Francisco Sans (Venezuela), Fabiana Sans (España) (2014); “Revista de Investigación Teatral: Dramateatro: una experiencia particular” (2016); “La vestimenta de la época de Teresa Carreño (2016); “Conferencia-concierto Teresa Carreño, su vida su obra” con Mariantonia Palacios (2017).

Una de las actividades más exitosas de los últimos años han sido los talleres enfocados en las artes, entre los que se pueden mencionar, “Cuando la fotografía encuentra la Danza”, dictado por el bailarín y fotógrafo Luis Corona, realizado por más de doce ediciones. Le sigue el taller de “Escritura Creativa” enfocado en la figura histórica de Teresa Carreño, realizado por los profesores Luiz Carlos Neves y Anabel Petite, que completan siete ediciones. Luego está el taller de Maquillaje Teatral Profesional, dictado por Mariana Noguera, que se ha realizado más de diez veces. Adicional, se cuenta los talleres “Crítica Teatral Taller del Espectador” (2016); “Taller de apreciación musical Caminos de la música” (2016); “Hablando en público y Oratoria artística” (2017 y 2018), “Hilos, telas Agujas y bordados: un legado de la humanidad” (2017), “Entrenamiento corporal para músicos” (2017), “El sentido rítmico como motor del movimiento” (2017) y “Dibujo de la figura humana” (2017), que han tenido gran receptividad.

Para el público infantil se ha ofrecido los talleres: “Cuéntame una ópera” (2015), “Conociendo *El cascanueces*” (2015 y 2016), “La ópera en los dibujos animados” (2017), “Mis primera fotografías” (2015) y se diseñó y ejecutó por varios años el cuentacuentos “Cuéntame la historia de Teresita” con la reconocida actriz Sandra Yajure (2014-2015). Además se realizó el cuento musical “La bicicleta de nubes” (2015) y la pieza teatral “El libro de Chispa (2016)”

IX. ACTO FINAL

En un país donde se le otorga poca importancia a la memoria histórica, el hecho de mantener durante dos décadas un proyecto que apuesta al futuro de la documentación en artes escénicas en Venezuela, demuestra que cuando se tiene la voluntad y el conocimiento de la materia se puede dejar una huella, a pesar de las adversidades que se presenten en el trayecto. Aquí está un ejemplo de gerencia sin recursos económicos ni un pleno apoyo institucional. Queda mucha historia que contar del Centro Documental del TTC. Esperamos que sea larga y de provecho para investigadores, estudiantes y visitantes.

Nuestros asiduos usuarios, además de reconocer lo valioso del Fondo Documental, consideran que el Centro se precia hoy de un prestigio ganando en la realización de talleres y actividades formativas sobre las artes escénicas que involucran a la comunidad.

Con el Centro Documental del TTC, Venezuela, ha ganado un espacio para la historia, para la cultura y las artes.

Reconocer la importancia del Centro Documental del TTC, como repositorio fundamental para estudiar las artes escénicas en Venezuela, significa valorar las huellas del objeto artístico del cual el Complejo Cultural Teresa Carreño es partícipe; es darle la categoría de objeto histórico o de importancia de interés cultural, por lo tanto, suministrar instrumentos para conocer nuestra cultura y valorar nuestro patrimonio. Como lo dice el profesor José Fernández Arenas (1999): “La memoria de los pueblos se halla en los documentos de su cultura y de su historia”.

IX.1 ¿Dónde está ubicado?

El Centro Documental está ubicado al lado de la Librería del Sur, en la Planta Baja del Complejo Cultural Teatro Teresa Carreño, Frente al Hotel Alba, Caracas, Venezuela.

X. INFORMACIÓN DE CONTACTO:

e-mail son: centrodocumental@gmail.com; centrodocumentalttc@gmail.com.

Blogs: <http://centrodocumentacionttc.blogspot.com/>

Números de contacto: 58-212-5779983 5749122 ext. 509

XI. BIBLIOGRAFÍA Y MEMORIAS

JENNE, Benjamín y otros. (1999): *Teatro Teresa Carreño. XV Aniversario*. Caracas: Fundación Teresa Carreño- Fundación Cultural Chacao, Caracas.

BORZACCHINI, Chefi (2004): *Venezuela sembrada de orquestas*. Caracas: Banco del Caribe.

CENTRO SIMÓN BOLÍVAR: *Centro Cultural Teresa Carreño. Sala Ríos Reyna*. Caracas. CSB, 1973.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (1998): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (1999): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2000): *Memoria y cuenta*. Caracas: Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2001): *Memoria y cuenta*. Caracas: Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2002): *Memoria y cuenta*. Caracas: Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2003): *Memoria y cuenta*. Caracas: Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2004): *Memoria y cuenta*. Caracas: Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2005): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2006): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2007): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2008): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2009): *Memoria y cuenta*. Caracas: Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2010): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2011): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2012): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2013): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2015): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

FUNDACIÓN TEATRO TERESA CARREÑO (2016): *Memoria y cuenta*. Caracas: Fundación Teatro Teresa Carreño.

RODRÍGUEZ, José Ángel (2005): *Mozarteum Venezuela: un legado de educación y excelencia musical*. Madrid: Fundación Cisneros.

**“LA MUERTE APLAZADA”:
EXCESOS Y FALTAS EN EL RITUAL FUNERARIO**

ROSA INÉS PADILLA Y.

«LA MUERTE APLAZADA»: EXCESOS Y FALTAS EN EL RITUAL FUNERARIO

El formato de esta ponencia es la metáfora de un acto performático. A medida que los actos avanzan, se acerca la aplicación práctica de todos los conceptos que se abarcarán. Es decir, convergerán: la muerte y el ritual funerario como performance; los asistentes a este, como agentes bajo ciertas convenciones; los factores políticos y sociales que intervienen; los objetos, tangibles e intangibles, involucrados. Y se dará paso a los elementos geográficos, históricos y económicos que han generado y cambiado los mercados funerarios, principales y accesorios, en la Ciudad de México, a lo largo del siglo XXI. Además, al final de cada acto, se narrará un fragmento del diario de campo obtenido a partir de la estancia de seis semanas en el pueblo Apipilhuasco, ubicado en el estado de México. Mientras se realizaba la práctica de campo, la muerte de uno de los habitantes insignes del pueblo (Don Panchito) desencadenó una serie de prácticas rituales que fueron propicias para la elaboración de esta investigación.

La muerte, lo que esta desencadena, el individuo y el objeto son cuatro elementos que tendrán una importancia vital para el desarrollo de este artículo. Es por esto que estarán presentes indistintamente a lo largo de los cuatro actos. Por tanto, se abarcarán desde perspectivas teóricas y antropológicas que permitan enlazarlos para entender, a partir de datos etnográficos, el ritual funerario como una performance.

Santo Tomás Apipilhuasco se encuentra en Municipio de Tepletaoxtoc, Estado de México. Este «pueblo de la sierra» se encuentra a aproximadamente 2600 metros sobre el nivel del mar, colinda con el pueblo de San Juan Totolapan, con San Jerónimo Amanalco, con San Pedro de Chautzingo y con el Municipio de Texcoco. Según datos de las cifras poblacionales, sobrepasa los 10 000 habitantes, haciendo que sea de los más poblados en el municipio. La estancia de 5 semanas (29 de mayo - 2 de julio del año 2017) fue realizada con la familia López López, conformada por Melitón y Aurelia (Güera); sus tres hijas Danaé, Lesly y Vania; sus nietos Alfonso y Emanuel; y sus yernos Memo y Luis (Martillo), quienes fueron mis informantes principales. Don Panchito era el padre de Don Melitón.

I. PRIMER ACTO: LA MUERTE.

La performance va más allá del solo acto y de las tablas, va más allá de lo artístico. Es necesario remarcar su capacidad creadora y creativa para reformar hipótesis sobre las acciones cotidianas. Es necesario dejar de verla como una «pose» de lo académico y lo contemporáneo, y empezar a entenderla desde los ejes propios que ha ido creando, desde sus raíces lingüísticas; aquellas que giran alrededor de la acción, de la contingencia e incluso de la capacidad de subversión. El enfoque de la performance, que compete a esta parte de la investigación, la desliga de ser un concepto estático, lo que le permite transformarse en técnica y táctica para ir en contra de lo establecido y cambiar la forma de encerrar al mundo en conceptos fijos. Esta forma de entender a la performance plantea la idea de flujos y permanentes conexiones (Carlson, 2003; Domanska, 2011).

Se pretende abarcar el rizoma de la performance (Johnson, 2014) y ver todas las múltiples conexiones y el continuum de prácticas, costumbres, tradiciones, rituales y simulacros que se han generado a su alrededor. Ahora bien, lo que canaliza esta performance en particular es la muerte y cómo se asume desde distintos lugares sociales, públicos y privados.

No un abstracto, sino una prolongación tangible: la muerte que pone fin a la vida y que desencadena una serie de acciones y de prácticas; que genera circuitos, redes de intercambios, ayudas y reciprocidades en las comunidades; que nombra y califica a un sujeto.

Lo que hace a la performance distinta es su capacidad para evocar y desencadenar otro tipo de acciones. Nunca será la misma, incluso cuando se rehaga con las mismas características. De igual forma, la muerte requiere de ciertas negociaciones a nivel comunitario, mismas que pueden resultar implícitas.

El muerto, además, genera un lenguaje, palabras que se vuelven acciones y que nominan. Solamente una persona «adecuada» —un forense o una autoridad civil o religiosa— puede decir cuándo alguien está muerto. Solo el Estado tiene la capacidad de matar o revivir a alguien: solo el ente controlador y vigilante puede agregarlo o quitarlo de las listas.

La muerte nombra y actúa. En algunas comunidades, el círculo más íntimo de la familia se aleja de los actos públicos por espacios prolongados de tiempo. Una sola muerte puede cambiar el curso del accionar social, siempre y cuando la muerte y su performance se ejecuten en los contextos de poder adecuados.

No en vano, Van Gennep (1986) y Turner (1988) consideran a la muerte y al nacimiento como los ritos de paso más importantes para las sociedades; espacios liminales en torno a los cuales se actúan, desenvuelven y —por qué no— performan una gran cantidad de rituales que ubicarán al vivo y al muerto dentro de su respectivo espacio en lo social. El ritual funerario separa al sujeto, lo ubica en el límite o en los márgenes y luego lo integra, por contradictorio que suene, dejando que se vaya.

Al muerto también se lo nombra, como menciona Butler (1995), como el/la gran padre/madre, el/la gran esposo/esposa, el buen compañero, el buen samaritano. Al muerto se lo etiqueta con cualidades que pudieron o no estar presentes, pero que se quedarán a posteridad. Un epitafio, por ejemplo, suele ser como la dedicatoria de un libro: imborrable, inalienable. Nombra, describe y califica.

Y en ese no volver a ser el mismo, vuelve a esas acciones restauradas (Schechner, 2011), ya que la muerte nos presenta el escenario ideal para su comprensión. Estas acciones no volverán a ser las mismas: no hay dos velorios, ni dos funerales iguales, a pesar de que los actos que se sigan sean los mismos, a pesar de que las personas que los ejecutan sean las mismas.

La performance también ayuda a comprender más al humano desde la perspectiva del cuerpo, porque la muerte no lo anula sino que lo vuelve aún más presente, lo convierte en un eje. Cuando el cuerpo deja de existir, las acciones se desencadenan: esa serie de actos restaurados, de actos que se iteran o repiten/reacomodan generando esos excesos y esas faltas. Incluso parece ser que es con la «falta» con lo que empieza la muerte, es con el silencio de un cuerpo que se desencadena una performance. Porque el cuerpo, que ha de desaparecer o que ha desaparecido, es un vacío que hay que reponer o que hay que restaurar. Será también al cuerpo al que hay que despedir, rendir tributo o hasta adorar (acciones que tendrán, de nuevo, en su repetición, excesos y faltas). Basta pensar en los cortejos fúnebres, en las conductas de los asistentes, siempre demasiado observadas, convenidas y normadas. O en los adornos, siempre excesivos, o siempre carentes. O en los asistentes, en los que siempre faltan y los que siempre sobran. La muerte, como la performance, está en constante renovación, reclamando su espacio, innovándose, siempre en contingencia, llenando y vaciando de significado.

I.1 *Fragmento de diario de campo.*

Don Panchito, quien se llamaba Maximiliano, falleció el lunes 26 de junio a las 08h30 de la mañana, por una falla pulmonar luego de haber permanecido en el hospital dos semanas y de haber estado agonizante en su casa dos días. El deterioro de sus pulmones hizo imposible que se recuperara, y su muerte fue el escenario propicio para entender cómo se desarrolla la vida comunitaria en lo que concierne al ritual funerario. También ayudó a comprender cómo los católicos se comportan alrededor de las nuevas religiones, ya que, parte de la familia de Don Panchito —su esposa Sofía y cuatro de sus siete hijos— pertenecen a la comunidad cristiana llamada «Hermanos».

A pesar de los intentos de Doña Sofía, de sus hijos (Carlos, Flora, Ana y Juana) y de su nieto Pavel, por «convertir» a Don Panchito en un «Hermano», él seguía siendo católico. Esta diferencia de cultos en el círculo familiar más cercano impidió que el velorio siga los pasos acostumbrados en los rituales católicos tradicionales, ya que ambas partes de la familia querían despedir al patriarca bajo las normas de sus propias creencias religiosas. Este «tira y afloja» duró pocas horas, y se solucionó cuando las hermanas del difunto (Margarita y Enriqueta) decidieron —arbitrariamente y sin solicitar permiso a los hijos o esposa— entrar a la habitación donde estaba el difunto y ubicar ceras y dos chichayotes (una especie de calabaza) rellenas de cebollas y ajos a los costados de la cama del difunto.

Sus hermanas se dispusieron a rezar uno de los rosarios que se rezaría ese día, empero, cuando el rosario se acabó, Doña Sofía entró con un grupo, recién llegado, de «Hermanos» quienes durante una hora cantaron alabanzas y leyeron la Biblia. Durante la tarde, y hasta aproximadamente las diez de la noche, se fueron intercalando rituales para el difunto: cuando subían los católicos bajaban los «hermanos».

La muerte, como se evidencia en el caso de Don Panchito, no detiene: continúa, activa, fluye y performa.

II. SEGUNDO ACTO: EL DRAMA.

Una vez concluido el primer acto, es necesario contextualizar a la performance como un acto de lenguaje, que intenta entender al ritual funerario justamente más allá de sus locus. De este modo, se enfrenta a la performance de la muerte con los cuerpos que la viven, que se extrapolan, porque el ritual funerario es un ritual que requiere un embodiment, un todo. Al observarlo y vivirlo de esta forma, posiblemente deje de pensarse solo como un acto repetido y sin sentido, porque se reitera, se regenera, se contrapone y se deshace. El ritual funerario es eso: desaparece y aparece, cuando menos se lo imagina. Probablemente, es uno de los únicos que incluye pensar tanto en el humano y sus polos, sus contradicciones, sus antagonismos y dicotomías: principalmente, vida/muerte.

El segundo acto empieza con la muerte, sin el ritual, con una pregunta latente: ¿cómo habrá sido la primera vez que un individuo vio la muerte? El caos. El hombre, su intención de ordenarlo todo, ¿sintió el caos y el desequilibrio y, con ello, estalló el drama? El segundo acto se llama: drama. Drama, que proviene de la palabra griega δράμα (thrama) y que significa «hacer» o «actuar».

¿Por qué el ritual funerario es de los que más conlleva una serie de acciones y emociones exacerbadas, que rayan casi siempre en lo dramático? El ritual funerario nunca pasa desapercibido. En casi todos los grupos sociales, es vívido, porque ordena, desencadena, cierra y abre.

El ritual, para Kertzer (1988), puede entenderse como lo que nos ayuda a entender el mundo en que estamos viviendo, porque, a través de él, se puede visualizar el

funcionamiento de los procesos simbólicos. El autor precisa que, hasta hace algún tiempo, se definía al ritual como una serie de acciones repetitivas y estandarizadas, primaria a nivel simbólico, dirigido a influenciar los asuntos humanos. El autor menciona a Durkheim, quien fuera uno de los primeros en definir el ritual: «las reglas de la conducta que prescriben cómo un ser humano debería comportarse en la presencia de objetos sagrados» (Kertzer, 1988, p. 8-9). Kertzer, entonces, se atreve a definir al ritual como «un comportamiento simbólico que está socialmente estandarizado y que se repite» (Kertzer, 1988, p. 8-9).

El ritual aparece como una acción envuelta en una red de simbolismo que, si bien llega a ser repetitiva y a veces redundante, tiene factores que canalizan emociones, guían el pensamiento y organizan a los grupos humanos. El ritual contiene, en sus acciones, a la historia y al tiempo, por lo que es fundamental para infundir los sentimientos de continuidad. Es a partir del ritual (y de sus implicaciones no solo psicológicas, sino también políticas) que el individuo se siente unido a una sociedad. Al ser, casi siempre, un proceso colectivo, el individuo se ve forzado a interactuar y a ser modelado por las fuerzas sociales. Si el ritual ordena el caos, y si ese caos, en la mayoría de situaciones, se crea por la falta o el exceso de algo, probablemente el hombre realiza el ritual funerario para volver a la armonía, sin que ella sea entendida como un proceso sencillo. Más bien, el ritual funerario se muestra como uno de los procesos humanos más complejos, sobre todo porque la muerte en sí ya es un desbalance.

La muerte, entonces, no es un proceso estático, y sería un error considerar al ritual como un fenómeno inmóvil, que solamente se repite sin que los individuos le otorguen una agencia específica. La noción de que «las relaciones sociales tienen un carácter dinámico, en movimiento y estructura, persistencia y cambio, ciertamente, persistencia como un aspecto sorprendente del cambio» (Turner, 2002, p. 43) resulta pertinente en este punto. Si la muerte no se presenta igual para todo el mundo, ¿por qué el ritual, entonces, debe ser una noción tesa, carente de movimiento?

¿Podría entonces considerarse al ritual funerario como, lo que Víctor Turner llamará, drama social? Los «dramas sociales» son unidades de proceso inarmónicas, que surgen en situaciones de conflicto, y la mayor parte de veces constan de cuatro fases: la brecha de las relaciones sociales que, en el caso del ritual, puede entenderse como la enfermedad de un individuo, un accidente o una condena. Luego de la brecha, sobreviene la crisis, que se entiende como la muerte o la agonía de un individuo, porque este es el punto que Turner considera el de mayor liminalidad: la crisis en la muerte puede ser el instante de agonía, el paso entre la vida y la muerte. La tercera fase es la acción reparadora, que se aplica como la serie de actos que se prepararán para volver a la normalidad, o para que el muerto, como un cuerpo que ya no pertenece al mundo, deba encontrar su otro lugar. Serán las acciones que se ejecuten para sobrellevar la muerte (velorio y misas, alabanzas). Además, como explica Turner, «en la fase reparadora, tanto las técnicas pragmáticas como la acción simbólica alcanzan su total expresión, puesto que es aquí donde la sociedad, el grupo, la comunidad, la asociación o la unidad social se encuentran en su máxima “autoconciencia”» (Turner, 2002, p.52). La fase final corresponde a la reintegración del grupo social que se ha visto afectado de alguna forma. El final del ritual funerario, en donde los individuos que han ejercido fuerzas dentro de la unidad procesal son obligados a despedirse y luego a volver a su cotidianidad: la cuarta fase —la del clímax, de la solución o resultado temporal— es una oportunidad para hacer un balance. (Turner, 2002, p.52) En esta fase reintegradora, a la unidad se le quita algo, y debe proseguir, ver las maneras de reparar las pérdidas para lograr llevar a cabo los demás procesos que se han hecho presentes.

Para Turner, un elemento vital para el «drama social» es la formación *communitas*: «una especie de lazo que une a la gente por encima de los lazos formales» que los equipara, es una anti estructura, porque no está diferenciada, una comunión de individuos «iguales». Y

es que el «drama social», tampoco es una estructura fija. Tiene características estructurales y tiene otras que, más bien, solo pueden verse en una anti estructura como la *communitas*. El ritual funerario tiene un componente psicológico enorme porque los individuos están prestos a dejarse llevar, sin necesidad de reflexionar sobre sus actos. Es esta desestructuración, que también menciona Turner, la que más llama la atención: «Cuando un ritual funciona efectivamente por la razón que sea, el intercambio de cualidades entre los polos semánticos logra, en algunos casos, efectos catárticos genuinos que causan verdaderas transformaciones en el carácter y las relaciones sociales» (Turner, 2002, p. 67). El ritual debe impulsar acción y pensamiento porque genera una agencia simbólica y paradigmática.

En una etapa posterior, Turner entendió al ritual no solamente como «drama social», sino que sugirió el potencial ontológico del mismo. En el texto de Díaz (2006), *La trama del silencio y la experiencia ritual*, el autor menciona que los rituales, vistos desde una perspectiva ontológica, podrán verse como componentes activos de una historia que se va haciendo, y que no son meros productos preconcebidos de una tradición y costumbres abigarradas. Los rituales desordenan y ordenan, es por esto que el hombre, «inevitablemente transicional», se inclina por una vida ritual. Díaz retoma algo esencial en el ritual: lo inefable. Es decir, esa capacidad del ritual de decir más de lo que se textualiza o se nombra; su posibilidad de provocar reflexividad y la evocación del *fluir*. Estos rasgos deben ser de los más interesantes del ritual funerario, en donde, a más de nombrarse y textualizarse a partir del muerto, también se callan y se interiorizan numerosos actos y prácticas.

Al final, el hombre se refugió en el ritual para lidiar con sus muertos, para soslayar esa ausencia. No hay choque más extraordinario. El drama es parte intrínseca del ritual porque hace, actúa, extrapola y ordena: *performa*.

II.1 *Fragmento de diario de campo*

El resto de la noche, Don Panchito estuvo acompañado de su familia más cercana, sin que hubiera un ritual específico, más que brindar compañía al muerto. Como había mencionado, los familiares tienen la obligación de acompañar al difunto todo el día y toda la noche, según me comentó su hermana Margarita, ya que «el desvelo es lo último que se le puede ofrecer».

Al ser un velorio un tanto atípico, Don Panchito nunca bajó de su habitación ese día, y solo sus familiares más cercanos pudieron ingresar en la. A pesar de esto, varios amigos y familiares vinieron a presentar sus condolencias a la familia. Desde que muere una persona hay varias cosas que se encuentran restringidas, al menos en el círculo familiar más cercano: una de ellas es el consumo de carne; tampoco está bien visto el bañarse, porque se puede contraer «mal aire», residuo que queda cuando una persona muere. Los niños chicos tampoco pueden asomarse a ver al difunto, ya que también pueden agarrar «mal aire» o quedarse «espantados» de por vida. El día de la muerte de una persona también se deben empezar los preparativos de la comida que se ofrecerá al día siguiente, luego del entierro. Como este paso es indispensable en los rituales funerarios de la comunidad, amigos cercanos y parientes acuden puntualmente, desencadenando de nuevo el sistema de “ayudas” que ya había presenciado en otras ceremonias. Las ayudas, en este caso, no solamente se ponen de manifiesto colaborando con la preparación de alimentos, sino que también se acostumbra a dar dinero o llevar insumos que puedan hacer falta.

III. TERCER ACTO: LA PRESENTACIÓN DEL INDIVIDUO EN EL RITUAL.

En el ritual funerario no solo hay acciones, hay palabras y hay gestos que deben observarse para tratar de entenderlo. Para Giambattista Vico (1725), en *The New Science*, el entierro es una de las tres instituciones universales, junto con el matrimonio y la religión. Para el autor, el entierro, los cadáveres y las tumbas son los que producen que el humano se asocie o se vincule a un lugar. A partir del lugar del entierro de sus ancestros, algunas comunidades se han establecido, ya que el lugar se carga de significaciones. Estos entierros y tumbas se conectan, en ciertas ocasiones, con mitos que explican de dónde han surgido sus héroes, lo que hace que estos lugares adquieran connotaciones religiosas, y que sean vistas como territorios en donde se hacen visibles las raíces sociales y políticas de un grupo.

Sherman (2014), al citar a Vico, también recuerda que *humanitas* en latín proviene de *humando*, que significa enterrar o enterrando. *Humanidad*, por su parte, viene de la raíz *humare*, que significa enterrar. Sherman y Vico destacan así la importancia del entierro y de los rituales que acompañaban a los cuerpos. Es a partir del atender a los cuerpos muertos de los otros, que la humanidad adquiere un significado sobre su propia existencia.

Si los entierros y los cadáveres son de radical importancia para los seres humanos, también lo serán los rituales que los acompañan. Sin embargo, es imperativo recalcar la importancia de lo corpóreo. Estos cuerpos, a los que hay que cuidar y que están cargados de significados, están ligados a los controles sociales y políticos. Para Sherman (2014), por ejemplo, la muerte es inseparable de la administración pública y política. La atención al muerto es una obligación trascendental que no está separada de la organización social, y que estará siempre determinada y supeditada por contextos sociales y políticos a los que se ancla, y a los que termina por definir. Esta corporalidad y estas obligaciones estatales han cambiado a lo largo del tiempo, y es justamente en la modernidad donde autores como Sherman, Foucault, Conquergood, Agamben, entre otros, señalan un énfasis especial.

La modernidad significó un cambio en las formas de entender a la muerte, ya que, si bien los cuerpos seguían cargándose de significados religiosos tradicionales, también es cierto que ingresaban, a pasos agigantados, a procesos científicos, tecnológicos, económicos y gubernamentales, que incluían y requerían una secularización (Sherman, 2014, p.5). Además, la modernidad trajo consigo cambios a nivel moral y ético. Ambos aspectos reordenaron, de diversas formas, las tareas y los espacios sobre los cuerpos, por lo que estos cambios también suponen ser vistos como una práctica de control, una manifestación y consolidación del poder que, sobre todo el Estado, empieza a ejercer sobre los vivos. El Estado empieza, entonces, a controlar enfermos y moribundos.

Es justamente en este punto que cabe resaltar a Foucault (1997), quien es uno de los primeros autores en empezar a hablar del cambio histórico que supuso la preocupación por el cuerpo y lo corpóreo. Las nuevas formas de control, del Estado hacia los mismos, se pueden observar a partir de los mecanismos de disciplinamiento, encadenados al conocimiento (2013, p.265).

Según Conquergood, para Foucault, la performance del poder, en las sociedades modernas, cambió radicalmente, pasando de castigos espectaculares –en los que la violencia del Estado se muestra en forma directa– a penetraciones invisibles, insinuaciones, en los circuitos de poder, que los vuelven difíciles de rastrear. Es por esto que el castigo legal contemporáneo, en el que subyace un control de lo corpóreo, parece estar libre de todo exceso y toda violencia (Foucault, 1979, 307 en Conquergood, 2013, p. 265).

Para Conquergood, la eficacia del ritual radica en su capacidad de abrazar paradojas, de alumbrar contradicciones, y de mediar con tensiones, ambivalencias y ansiedades sociales.

Los rituales, para el autor, pueden ser vistos como fenómenos elásticos capaces de abarcar el caos y el conflicto; dibujan y reflejan el drama, el dinamismo y la intensidad de las crisis que se compensan a través de ellos (Conquergood, 2013, p. 267).

Esta posibilidad de los rituales, de involucrar y de gestionar lo corporal, hace que sean referentes sociales. Es por esto que el Estado puede tratar de generar, a partir de los mismos, valores como la justicia, la ley, el orden y la seguridad pública, como menciona Taussig (1997, 187 en Conquergood, 2013, p.268). Al tener el control del cuerpo, y al disponer todo tipo de mecanismos para controlarlo, este parece perder su agencia e incluso su capacidad de reinventarse. Sin embargo, también es pertinente mencionar que hay una capacidad de agencia en ellos, que los vuelve también una posibilidad: «la formulación del cuerpo como modo de ir dramatizando o actuando posibilidades ofrece una vía para entender cómo una convención cultural es corporeizada y actuada» (Butler, 1998, p.305). Esas posibilidades, de ir actuando y transformando el cuerpo, hacen también que se vuelva a y se sea parte de una comunidad, ya que, como bien menciona la propia Butler, los «actos» que son ejecutados por un individuo, no solo son compartidos, sino que también forman parte de toda una acción que se comparte comunitaria o socialmente. Ese carácter performativo, que la autora les otorga a los cuerpos, es aquel que les da la opción de cuestionar «su estatuto cosificado» (Butler, 1998, p. 297). Por ello, es necesario realizar un énfasis en los cuerpos y en especial con el ritual funerario. No solo a partir de cómo se comporta o cómo se crea el escenario para el cadáver, sino también estableciendo puntos de tensión con aquellos que asisten al ritual. Aquellos serán los encargados de repetir y «restablecer la conducta» del ritual, de forma constante.

Según afirma Goffman (1993), todos somos seres en constante cambio, jugando y actuando en un teatro permanente e invisible. La sociedad, metaforizada en el público, será esencial porque es la actuación ante los otros lo que nos ayuda a crear una imagen específica como individuos. Este despliegue de actos debe destacarse, de manera especial, para el ritual funerario, ya que, en el mismo, no solo se puede ver una serie de dispositivos que se despliegan para el cadáver, sino también los diversos performances de los individuos que están alrededor. Estos actores usarán distintas máscaras, dependiendo de los contextos en donde se encuentren.

Goffman menciona que el individuo calcula cada una de sus acciones a pesar de que, a veces, pueda ignorar que cada acción está planteada acorde a una situación en específico. Estas acciones deben ejecutarse acorde al escenario en donde se esté llevando la acción. Las palabras deben ser adecuadas, además de que los gestos deben ayudar a que el público genere una imagen completa. Como menciona el autor, los otros deben resultar impresionados, de forma adecuada, para intentar sobrellevar la situación y «llegar a conclusiones que no están avaladas ni por la intención del individuo ni por los hechos» (Goffman, 1993, p.18). Si pensamos, por ejemplo, en las personas que asisten a un ritual funerario, sus acciones van a ser medidas de forma constante: todo gesto será juzgado.

El ritual funerario es uno de los rituales en donde el cuerpo se ve involucrado de forma permanente, y que muestran las nociones de «dar» y «emanar» planteadas por Goffman. El «dar» debe ser entendido como el lenguaje verbal o los símbolos verbales. En el ritual funerario, tal vez lo que se diga sobre el muerto, en el momento de su velorio o de su entierro. «Emanar», por el contrario, es entendido como el rango de acciones que se pueden denominar como sintomáticas. Es decir, las que se desempeñan más a partir de los gestos e incluso en las indumentarias, que, en caso del ritual funerario, puede verse a partir de cuánto muestra el cuerpo y el vestido.

Si cada quien presenta un papel, cada quien llevará una «máscara» definida, que lo ayude con el rol: «cada uno de nosotros desempeña un rol (...) donde nos conocemos

mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos» (Goffman, 1993, p.31). Si bien es interesante ver a los roles dentro de los asistentes al ritual, ¿qué pasa con el cadáver? Los egipcios, por poner un ejemplo, tenían un interés especial en colocar máscaras funerarias a los cadáveres de la élite, sobre todo de sus soberanos. Esto, no solamente para evitar que se puedan ver los rasgos de la muerte en el cadáver, sino también como un recordatorio de cómo lucía el rostro de aquel que ya partió. La máscara o la persona deben también cumplir un rol, para el cual se debe construir un escenario. Todo esto debe indicar el rol principal, que cumplía el muerto: su contexto político, social, económico, su estatus de clase y hasta sus características raciales.

La máscara no solo está desempeñada por el cuerpo, sino también por sus dolientes. Adquiere el nombre de «fachada» para Goffman, que puede entenderse como: «la dotación excesiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación» (Goffman, 1993, p.33). De hecho, el autor menciona que cada individuo puede tener efectivamente una «fachada personal [...] que incluye los elementos con los que debemos identificar al actuante y que deberían estar con él en todo momento». (Goffman, 1993, p.35).

Las fachadas se negocian, se construyen y se destruyen de forma permanente. Cada quien tiene varias fachadas, que son jugadas de forma constante. Cada una de estas fachadas contará con un medio o (setting) «que incluye el mobiliario, el decorado, los equipos y otros elementos propios del trasfondo escénico» (Goffman, 1993, p.34). En el ritual funerario, no solamente se pueden ver diversas fachadas, sino también diversos medios, los que se disponen para la relación, los que acompañan al cortejo fúnebre, también los que se ubican dentro del lugar de entierro.

Que los rituales funerarios sean momentos en donde el dramatismo de una sociedad se despliegue de formas continuas y exacerbadas está fuera de duda. Es incluso por eso que sus espacios y momentos tienen tanto control y no pueden separarse de lógicas estatales, políticas o económicas.

Cada comunidad ejecuta su actuación acorde a sus medios y a sus fachadas, las leyes vigentes, los mecanismos de disciplinamiento, sus herramientas coercitivas y sus diversas formas de negociar y controlar el poder vigente.

III.1 *Fragmento de diario de campo*

La familia y el circuito de amistades más cercano no solamente se congregó a la hora de preparar los alimentos: al día siguiente de la muerte de Don Panchito, se organizaron cuadrillas de familiares y amigos cercanos para cavar la fosa en el Panteón. Además, se organizaron las ceremonias civiles y religiosas: un cartel fue ubicado en la iglesia para que la gente sepa a qué hora acudir a la misa de difunto. La última etapa del velorio se realizó en el patio de la casa del muerto, donde se ubicaron carpas y sillas; el cadáver salió de su habitación y se ubicó en la mitad de la carpa. Que el cadáver salga un solo día para ser velado por familiares y amigos no es común, sin embargo, las cuestiones relacionadas a las dos creencias religiosas profesadas por los familiares más cercanos hicieron que esto ocurra.

Aproximadamente una hora antes de la misa de difunto, se hizo un rosario general, que se acompañó musicalmente con una banda del pueblo. Luego del rosario, todo el círculo más cercano de Don Panchito (hijos, hermanos, compadres, amigos) se acercó al ataúd, rodeado de velas y chicleyotes y adornado con flores como azucenas para darle el último adiós, siendo este momento de los más emotivos del ritual.

Es por esto que el cuerpo no solo debe ser visto como un simple repetidor. Es ese cuerpo el que obligó al ser humano a asentarse, a crear vínculos territoriales, sociales y

políticos; su control es lo que lleva a considerar a un Estado como eficiente o no; su dominio es lo que nos hace sentir (o no) libres dentro de los espacios; sus fachadas son las que permiten que las personas se desenvuelvan. Ese cuerpo, y sus constantes restauraciones, negociaciones y tensiones, es el que nos hace parte y nos mantiene dentro de una comunidad. Humano, al fin, es aquel que se entierra y se enaltece; humano es el que vive a partir de la paradoja que le da la certeza de morir.

IV. CUARTO ACTO: OBJETOS.

El cuarto acto empieza con los objetos, aquellos que se vuelven presencias, aquellos que, desde su materialidad, se circunscriben y crean agencias propias, y que están inscritos dentro de circuitos y redes de intercambio. Partir desde la materialidad también requiere que se hable desde la presencia, que hace posible que estos objetos se vuelvan artefactos, utensilios, obras de arte, objetos de intercambio, entre otras categorías. Son las presencias las que hacen posible que se logren y construyan relaciones alrededor de ellas.

Cuando el cuerpo muere, es puesto en duda: la presencia de la persona deja de existir. Sin embargo, no pasa lo mismo con su agencia. El cuerpo sigue, de alguna forma, actuando, performando, inscrito en un sinnúmero de relaciones sociales. Es más, en los rituales que se desenvuelven alrededor de la muerte, el cuerpo posee varios objetos que siguen funcionando y que tienen intenciones fijas. Este acto busca, precisamente, ahondar en esas presencias y objetos materiales que forman parte, que son presencias también, y que ayudan a generarlas.

Erika Fischer-Lichte (2011) sostiene que los cuerpos no son presencias por el mero acto de existir, sino por sus permanentes repeticiones de acciones que los vuelven parte de una larga cadena de acciones. Es por eso que la autora intenta entender al cuerpo más allá de una materia existente, como un cuerpo performático, capaz de actuar, sentir, desencadenar. Este cuerpo, que itera permanentemente su accionar, también está inscrito en numerosos rituales diarios, en donde estará performando continuamente a distintos tipos de espectadores. Kindl, a través de Morphy y Perkins (2006, p.22), menciona que los análisis hechos a rituales, en algunas ocasiones, han perdido de vista el cómo el ritual cumple sus objetivos: a través del cuerpo y los objetos. La materialidad, entonces, vuelve a ser un tema de discusión indispensable (Kindl, 2010 p. 74). Para Olivia Kindl, no solamente habría que generar una nueva forma de entender los rituales, sino más bien de aprender «a ver», usando contextos y comunidades específicas, ver a través de los fragmentos etnográficos. Esta propuesta resulta determinante para entender que el cuerpo no solo está ahí como un mero recipiente, sino que más bien es esencial, que sus sentidos son indispensables, y que la forma de despertarlos y de interactuar con ellos también es una parte fundamental de esta reconstrucción del mundo. Además, nos ofrece una perspectiva distinta acerca de la disposición de los cuerpos, de sus relaciones con los objetos que los rodean y de cómo ellos mismos generan acciones y agencias que, en muchas ocasiones, pasan desapercibidas.

Entender y aprender a ver, desde las presencias, y hacer nuevas preguntas en donde se gire alrededor de, a través de algo, nos lleva también a encontrar nuevas formas de interpretar los rituales. En la mayor parte de sociedades, el ritual funerario no solamente gira alrededor de un cuerpo, sino también de los objetos que se generan, y que generan acciones alrededor del muerto, de la corporalidad del cadáver, que debe hacerse presencia. Se puede afirmar, con cierta precisión, que hay una materialidad en la muerte, que va más allá de su esencia corpórea. Estos objetos son indispensables para que, en algunos casos, se desencadenen ciertas acciones o, incluso, para que se logre realizar el ritual funerario. Hay otros objetos, en cambio, que solo funcionan luego de la muerte, que generan acciones e intercambios y que tienen una participación determinante después de la muerte. Hay otros

que se vuelven tabú y que son parte del intrincado circuito de lo oculto, de lo mágico y, a veces, hasta de lo ilegal.

Pensar, entonces, en los objetos o los artefactos de la muerte es pensar en sus vestimentas, en sus ornamentos. De igual forma, también es pensar en los que acompañan al cadáver, en los que se disponen para cuidar, velar, alumbrar, guiar, conducir y preparar al muerto. También es prestar atención a los objetos que se hacen por el muerto, las obras de arte que se han hecho, los libros que se han encargado, las tumbas y los mausoleos que se han levantado. Están, incluso, los objetos que deja el muerto: sus herencias, sus bienes. Además, hay que contar a los documentos del muerto y los certificados, legalidades y partidas que se generan por su presencia y ausencia; lo que podríamos llamar «los documentos de la muerte». Por más metafísica que parezca la muerte, debe verse más como un asunto ontológico, con sus propias redes y cadenas de acciones. La muerte es un todo, que crea, desarrolla, construye, transpola y transforma.

Si la muerte se mira como un asunto ontológico, hay que empezar a «verla» de nuevo, intentar desmenuzar el ritual, partiendo de los objetos. Por esta razón, es pertinente la postura de Alfred Gell (2016), quien propone una antropología del arte, basada en las agencias de los objetos de arte. El autor tiene la idea de tomar estos objetos, desde una perspectiva más amplia, a través de lo que él llama: «índices de agencia –como si tuvieran una «fisonomía» al igual que la gente» (Gell, 2016, p.46). Si bien Gell trabaja preferentemente con objetos de arte, también se pueden entender los objetos, artefactos y documentos de la muerte desde esta misma perspectiva. La materialidad de la muerte, en donde también puede entrar el cuerpo inerte, puede ser un escenario idóneo para aplicar las posturas desarrolladas por Gell, ya que cada uno de los objetos, artefactos y documentos dispuestos en la muerte tiene una agencia, cuenta con una fisonomía.

Para Gell, los objetos de arte tienen una agencia, que provoca «secuencias causales de tipo particular». Es decir, acciones y sucesos que pasan por lo mental, por la voluntad o por la intención de realizarlos, logrando, en muchos de los casos, una secuencia de hechos físicos y observables: «El agente es quien “hace que los sucesos ocurran” en su entorno» (Gell. p. 48). Esto genera que la agencia logre que sucedan cosas, que no necesariamente van encadenadas a lo que «“quería” el agente». Los agentes desencadenan acciones, que tienen una intencionalidad propia. Estas intenciones resultan pertinentes si se habla de rituales que tienen a su disposición una gran cantidad de objetos. Por ejemplo, en el caso del agua bendita o de los santos óleos, son objetos y artefactos que tienen la función de extirpar al muerto de sus pecados. El agua y los óleos tienen una agencia específica y su intención es precisamente lograr que el moribundo, y luego el muerto, logre descansar en paz. Todos estos objetos están inscritos en la relación social y sin ellos sería imposible que el ritual se cumpla.

Como señala el autor, tampoco se puede mencionar que la agencia de un objeto, o del cadáver, es inherente, por lo que los objetos no pueden ser vistos como «autosuficientes». Más bien, funcionan de forma secundaria. Es decir, deben ir asociados a seres humanos, miembros de una sociedad que provoquen y en los cuales recaigan sus agencias.

Estas agencias también dependen de las relaciones y de los contextos en donde se encuentren inscritos, tanto los objetos como los humanos. En cada uno de los espacios donde se inscribe, se da distinta y diferenciada importancia a ciertos tipos de objetos y artefactos que tienen intencionalidad, no solo para el cadáver, sino también para los asistentes (podemos hablar de agencias e intenciones diferenciadas, incluso para los que solo asisten y para los dolientes).

Gell menciona la perspectiva transaccional de atribuir una agencia a cosas inerte (Gell. 2016, p. 54) que puede resultar útil a la hora de aplicarla a los fragmentos etnográficos, y de aprender las nuevas formas de «ver». En distintos contextos, los objetos no solo tendrán

agencia e intencionalidad, sino también estarán inscritos en redes de valor e intercambio, de poder y legalidad. Es decir, la sociedad y la forma de inscribir a los objetos en las relaciones son las que los vuelven capaces de cautivar, atraer o fascinar: «Su peculiaridad, intransigencia y extrañeza es un factor clave para que sean eficaces como instrumentos sociales» (Gell, 2016, p.55). Esta instrumentalidad social de los objetos, que Gell plantea para los objetos de arte, también posee distintos ámbitos, y tiene distintas formas de entenderse. En otras palabras, las agencias y las intencionalidades pueden desplazarse en los objetos.

Los objetos de la muerte pueden ayudar a entender estos «índices de agencia», a comprender cómo los artefactos, en ciertas ocasiones, se vuelven notorios en los rituales y cómo ayudan a desempeñar o actuar dentro de un ritual. Si se puede aprender a ver desde otras perspectivas, y si el escenario y los actores son objetos de análisis, ¿por qué no se han tomado también a los objetos como partícipes de las relaciones humanas? Más aún en la muerte, cuando el cuerpo termina siendo un objeto, una materialidad con una intención fija, que es la de desencadenar una serie de procesos alrededor de los espectadores o de las personas que están a su alrededor. Si el cadáver es un objeto, lo son también las velas, y hasta los espejos que deben taparse: el espejo en sí, está inscrito, de nuevo, de intencionalidad y no debe dar el reflejo al muerto, porque si este logra verse, puede optar por quedarse.

Entonces, si los objetos, artefactos, documentos y, en fin, las materialidades y los cuerpos están inscritos dentro de las relaciones sociales, su intencionalidad y agencias no solo generan flujos, sino también presencias. Estas presencias materiales performan, logrando restaurar y construir; hacen posible que se restituya el orden, ordenan el caos.

Los objetos de la muerte están ahí porque, ante la certeza de la muerte, nos queda la materialidad del vivo, del que estuvo, lo que dejó, lo que sus objetos generan, los apegos que provocan, la memoria que se desencadena. Se puede ver, por ejemplo, en *La Cámara Lúcida: Notas sobre Fotografía* de Ronald Barthes (1980), cuando habla de la foto de su madre; a todos aquellos que han generado una materialidad a partir de un muerto, un libro, una obra de arte, un instrumento, una vasija de barro. La muerte es un catalizador, y sus objetos y artefactos están ahí para probarlo.

Esto que remite a un elemento ritual que también parece efímero, pero cuyas prolongaciones generan intencionalidades y agencias: la música. Como menciona Gonzalo Camacho (2017), «El poder de la música está en la posibilidad de configurar un espacio y un tiempo específico, diferenciado, como ruptura con el tiempo y espacio de la vida cotidiana» (Camacho, 2017, p. 235). Es decir, no es la música per se la que produce «estados de éxtasis» sino más bien el proceso evocativo y las conexiones de «significados socialmente dados e individualmente incorporados. Significados que confluyen en ciertos momentos específicos conformando una sinergia capaz de desencadenar fuertes estados emocionales» (Camacho, 2017, p.237).

El autor entiende a la música como una performance, no solo por la capacidad evocativa que posee sino también por ser un detonador y catalizador de la memoria humana, misma que logra un sinnúmero de conexiones, más aún ante la partida. Entender la música como una performance resulta también comprenderla como generadora de «presencias».

Camacho propone que, al escuchar, bailar, disfrutar y jugar con la música, uno nunca tiene una experiencia igual, esto también la vuelve una performance: está en permanente tensión y construcción, guiando incluso estados de liminalidad. La música en sí logra distintos niveles, incluso a nivel del paradigma de los elementos comunicativos. La música es más que un conjunto de notas, involucra y genera presencias. Por esta razón, es comparable con los objetos involucrados en los rituales, porque ambos elementos generan agencias y son agentes; generan intercambios simbólicos y corporales, emocionales y tangibles.

IV.1 *Fragmento del diario de campo*

«Los más fuertes» cargaron el ataúd para sacarlo de la vivienda y dirigirlo a la iglesia, el ataúd fue seguido por un cortejo funerario de la menos 150 personas y la banda de música que había acompañado el rosario. Durante esta parte del ritual, las ceras, como me hizo saber Mauro, uno de los informantes, sirven para guiar el camino del muerto. Además, uno debe cuidar que no se caigan o no se chorreen porque el muerto las está llevando en sus manos y podría quemarse, por eso es indispensable que el muerto tenga compañía constante, sobre todo, el primer día. El Chiclayote, en cambio, sirve para absorber los malos espíritus y evitar el «mal aire».

El cortejo llevaba flores que fueron repartidas por una de las hijas de Don Panchito, Flora, quien tenía un tinaco grande de lirios y azucenas en la entrada de la casa de su difunto padre. El cortejo se dirigió a la iglesia, donde fue recibido por el Padre Carlos y varios de los fiscales. A pesar de las diferencias de culto, los hijos «Hermanos» y Doña Sofía asistieron a la misa. Durante la misa del difunto, el párroco exaltó las cualidades del muerto y llamó a los familiares a evitar las peleas por herencias; en este acto se le dio la última bendición y se lo roció con agua bendita. Luego «los más fuertes» sacaron el ataúd para emprender el camino al Panteón. En este punto, el cortejo ya rondaba las 200 personas y acompañó al ataúd por las calles del pueblo hasta llegar al cementerio, en donde, se le dio el último adiós entre palabras de sus hijos y música de la banda.

Luego del entierro, la familia más cercana invitó a los asistentes a «un taquito» en la casa del difunto. La comida se la sirvió en el patio donde antes había sido el velatorio, y en donde se ubicaron 30 mesas con 10 sillas. Ese día se sirvieron, al menos, 500 platos de comida. En la comida, no solo participaron los que asistieron al ritual católico, sino también los «Hermanos» y las personas que acudieron a las alabanzas, el día anterior.

El ritual funerario no concluye con esta última comida, sino que acabará nueve días después, ya que se harán rosarios diarios, para acompañar al difunto en su camino. Los rosarios fueron organizados por la familia y se realizarán en la casa de Doña Sofía, quien accedió a hacerlos en este lugar. Para este particular, la Iglesia prestó una cruz de metal que se ubica en el lugar del ataúd, es decir en la mitad, y que se rodea con las ceras que deben permanecer encendidas, durante el rezo. Los rosarios de difunto terminan al noveno día con una misa, la misa del levantamiento de la cruz, ritual que ya no llegué a presenciar.

V. COROLARIO

El ritual, al igual que una performance es un constante proceso que persiste, se reconstruye y se resignifica. Por eso, debe ser visto como una restauración inequívoca de lo que es el humano: siempre en firme batalla por la vida, siempre en una incansable lid en contra del olvido.

VI. BIBLIOGRAFÍA DE LOS ACTOS:

VI.1 *Primer acto:*

Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

Butler, Judith, “Burning acts—Injurious Speech”, en Andrew Parker y Eve Sedgwick, eds., *Performativity and Performance*, Routledge, Nueva York, 1995, pp. 197-227.

Carlson, Marvin, *Performance, a Critical Introduction*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.

Domanska, Ewa, “El ‘viraje performativo’ en la humanística actual”, *Criterios*, vol. 37, 2011, pp. 125-142.

Johnson, Anne, “¿Qué hay en un nombre?: una apología del performance”, *Alteridades*, vol. 24, núm. 48, 2014.

Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, España, Taurus, 1986.

Turner, Victor, *El Proceso Ritual*, Taurus, Madrid, España, 1988.

Schechner, Richard, “Restauración de la conducta”, Diana Taylor y Marcela Fuentes (comps.), *Estudios avanzados de performance*, FCE, México, 2011.

VI.2 Segundo acto:

Csíkzentmihályi, M, 2003. *Fluir-Flow: Una Psicología de la Felicidad*, Kairós, Barcelona

Díaz, Rodrigo, 2000. “La trama del silencio y la experiencia ritual”, *Alteridades*, (10)20, 2000.

Kertzer, David, 1988. *Ritual, Politics and Power*, Yale University Press, New Haven & London

Pérez Perdomo, Francisco, 1963. *Los Venenos Fieles*, Caracas: Ediciones del Techo de la Ballena

Turner, Victor, 2002. “Dramas sociales y metáforas rituales”, en Ingrid Geist, comp., *Antropología del Ritual*, INAH/ENAH

VI.3 Tercer acto:

Butler, Judith, (1998). “Actos performativos y construcción del género”, en *Debate Feminista*, nº 18

Conquergood, Dwight, (2013). “Lethal Theatre. Performance, Punishment and the Death Penalty”, E. Patrick Johnson, ed., *Cultural Struggles: Performance, Ethnography, Praxis*, University of Michigan Press.

Debray, Régis (1994). *Vida y Muerte de la Imagen*, Paidós Ibérica, Barcelona.

Goffman, Erving, (1993). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.

Sherman, David (2014). *In a Strange Room: Modernism’s Corpses and Mortal Obligation*, Oxford University Press, Oxford.

Sófocles (2001). *Antígona*, Pehuén, Bogotá.

VI.4 Cuarto acto:

Fischer-Lichte, Erika (2011). *Estética de lo performativo*, Ábada editores, Madrid

Gell, Alfred (2016). *Arte y Agencia: Una teoría antropológica*, SB Editores, Buenos Aires

Barthes, Ronald. (1980). *La Cámara Lúcida: Notas sobre Fotografía*, Hill & Wang, Nueva York

Kindl, Olivia. (2010). “Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (wixaritari)”, Elizabeth Araiza (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México

Camacho, Gonzalo. (2017) “Los juegos de la música”, en Adriana Guzmán, Rodrigo Díaz y Anne W. Johnson (coords.), *Dilemas de la representación: presencias, performance, poder*, UAM-I/INAH/Juan Pablos, México

IMAGINARIOS SOCIALES EN EL CONFLICTO POR EL AGUA EN LA PAMPA, ARGENTINA

D'ATRI, ANDREA MARINA

IMAGINARIOS SOCIALES EN EL CONFLICTO POR EL AGUA EN LA PAMPA, ARGENTINA

I. INTRODUCCIÓN

En el presente, es un hecho el crecimiento de la conflictividad en torno al acceso, la disponibilidad, la apropiación, la distribución y la gestión de los recursos naturales globales y locales expresados mediante manifestaciones de diverso grado, donde intervienen grupos de poder e institucionalizados (Merlinsky; 2015: 19). Cuando se habla del crecimiento de la conflictividad respecto de la apropiación de los recursos naturales, nos situamos en esta etapa del actual y nuevo avance del capital hacia las zonas marginales de la Argentina, el cual produce un corrimiento de las fronteras agroproductivas y mineras. En este avance, se señalan dos procesos dialécticamente opuestos: una desintegración campesina por un lado y una reorganización de las comunidades en torno a la lucha por el acceso a los recursos naturales, por otro lado (Comerci, 2013). Se trata de lo que Harvey denomina “acumulación por desposesión” en el actual desarrollo del capitalismo, en el marco de luchas por el acceso a la tierra y al espacio para vivir, y por recursos fundamentales tales como el agua, los bosques, la energía y similares (Harvey, 2004).

La conflictividad producto de la apropiación y demás prácticas sobre los recursos naturales en los distintos espacios conduce, asimismo, a tratar de comprender de qué hablamos cuando decimos territorio o -lo que sería más acertado- cuando decimos territorios en plural. Mirar los territorios y sus abordajes implica pensar en relaciones de poder en vínculo con espacios estructurales/materiales y con sujetos situados en éstos, jugando sus prácticas sociales. El territorio es un “campo de fuerzas” donde existen límites, fronteras y espacios de dominio, es decir que coexisten distintas territorialidades, entendidas como relaciones de poder espacialmente delimitadas. Raffestin (1993) define el territorio como la manifestación espacial del poder/poderes que se fundamenta en relaciones sociales entre diferentes actores; relaciones que pueden construir territorio –territorialización- o reconstruir los viejos –reterritorialización-. Esas relaciones están determinadas por acciones y estructuras concretas y estructuras simbólicas. Por lo tanto, no se puede hablar de territorialidad sino de territorialidades. Y los “procesos de territorialización” se constituyen de las interacciones entre las relaciones sociales por la dominación concreta y simbólica de un espacio (Haesbaert, 2004).

Para el presente estudio, nuestro contexto es Argentina, donde el uso del agua de una de sus mayores cuencas hídricas es motivo de disputa entre dos provincias limítrofes ya que ambas mantienen desacuerdos por la utilización del río Atuel. Este, nace en Mendoza y penetra al noroeste de La Pampa. Desde hace 80 años, la provincia “arribeña” (Mendoza) hace un uso del agua para abastecimiento y riego a través de la construcción de un dique que corta el curso regular del río, y esto restringe el recurso, provocando que el agua no llegue a La Pampa.

Según la Corte Suprema de Justicia de la Nación (1987) –máximo tribunal judicial de la República Argentina-, el Atuel es un río interprovincial compartido por Mendoza y La Pampa; nace en las altas cumbres de la Cordillera de los Andes y corre atravesando las provincias de Mendoza y La Pampa. Es parte de una cuenca mayor, la del Desaguadero-Salado-Chadileuvú-

Curacó -una de las más extensas de Argentina-, que confluye en el Río Salado en territorio pampeano (imagen 1).

IMAGEN 1. CUENCA HIDROLÓGICA DEL DESAGUADERO Y DEL ATUEL-SALADO-CHADILEUVÚ-CURACÓ EN LA PROVINCIA DE LA PAMPA



Fuente: Subsecretaría de Recursos Hídricos, gobierno de La Pampa (2016).

A inicios del siglo XX, la agricultura y la cría de ganado lanar se desarrollaron a la orilla del Atuel y prosperaron en el noroeste y centro de La Pampa, mientras el río discurrió libremente por su territorio. A la par, pobladores del sur de Mendoza inician un uso del agua del río para riego a través de la canalización de las aguas, y comienza a cerrarse el paso de éstas hacia la provincia de La Pampa. Más tarde, cuando se construye el complejo hidroeléctrico Los Nihules en la provincia de Mendoza –la obra inicia en 1941 y se inaugura en 1948- se imposibilita el escurrimiento de las aguas por su cauce río abajo y La Pampa queda sin disponibilidad del recurso. La escasez a veces, y luego la ausencia del agua del río, genera desde entonces una sequía sostenida que interrumpió el desarrollo productivo en el Oeste de La Pampa ocasionando éxodo poblacional y daños económicos y ambientales (UNLPam, 2012).

La puja de poderes en el conflicto por las aguas interprovinciales entre Mendoza y La Pampa supone la conformación de territorialidades, pero además implica la construcción simbólica de un territorio: el Oeste. La bibliografía menciona, para la conflictividad producto del avance del capital y en contextos de desposesión en esta región de La Pampa, nuevas territorialidades que redefinen subjetividades expresadas mediante el desarrollo de estrategias adaptativas y de resistencia, así como de autoexplotación y alta vulnerabilidad (Comerci, 2013; 2015).

Consideramos que un abordaje desde la perspectiva de los sujetos, sus imaginarios sociales, su subjetividad a través de la indagación de la historia y su ubicación en el contexto particular de los mismos, permite un acercamiento a nuestro objeto de análisis. Puntualmente, proponemos un estudio de caso (Stake; 1998) que permita abordar el tema/problema a través de sujetos y situaciones constituidos en dos grupos delimitados: el de los productores ribereños afectados por el conflicto, situados en las áreas de influencia de las localidades de Santa Isabel y Algarrobo del Águila (puntos situados en Arroyo de la Barda; La Puntilla; Árbol de la Esperanza; Paso Maroma y zonas rurales adyacentes); y el de los miembros de asambleas populares de tres organizaciones situados en tres zonas urbanas escogidas por su ubicación estratégica: Santa Isabel (ubicada en la zona del Oeste delimitada); la de Santa Rosa, capital de la provincia de La Pampa y Ciudad Autónoma de Buenos Aires (ámbito nacional).

Con entrevistas diferenciadas según los grupos sociales, observación participante y registro de actividades y productos culturales, artísticos, de producción científico-técnica, de medios de difusión y comunicación, vinculaciones sociales y otras estrategias de acción referidas al conflicto, el objetivo de este estudio es construir –para explicar- cómo son los imaginarios sociales en torno al conflicto.

II. IMAGINARIOS SOCIOTERRITORIALES

Situar nuestro análisis en un espacio particular con procesos de territorialización determinados por la expansión del capital, -con reacomodamientos de las estructuras materiales de los espacios basados en la desigualdad- nos permite comprender desde una mirada crítica y relacional, lo imaginario subjetivo que se integra en esa nueva realidad compleja.

En el último tiempo, junto con la revalorización del estudio de la subjetividad, se ha reposicionado el tema de los imaginarios en las reflexiones de las ciencias sociales. Entre los autores contemporáneos que en sus análisis integran los imaginarios y la imaginación, tanto en filosofía, sociología, política, antropología y psicoanálisis, se encuentran Jean Paul Sartre (2006);

Jaques Lacan (2001); Cornelius Castoriadis (2007); Roger Callois (1989); Gilbert Durand (1981; 1994) y Gastón Bachelard (1965) (Lindón y Hiernaux, 2012).

La reconstrucción histórica de quienes se han abocado a la teorización sobre los imaginarios sociales como forma de hallar esquemas de significado que den sentido a la realidad, reconocen dos corrientes principales, las cuales, si bien han trabajado el elemento imaginario, han dado respuestas diferentes a la explicación de la constitución de lo social, su orden, sus posibilidades de transformación o cambio y otras dimensiones subyacentes. Se menciona por un lado la corriente francesa –con las ideas de Emile Durkheim incorporando el estudio de las representaciones sociales y al factor imaginario como relevante para la comprensión de la sociedad- y en cuya tradición se sitúan Gilbert Durand y Cornelius Castoriadis; y la corriente iberoamericana –con los aportes del sociólogo Juan Luis Pintos desde el constructivismo sistémico como mecanismo de comprensión de la realidad y del orden social- (Aliaga y Pintos, 2012).

La noción de imaginario social fue elaborada por el filósofo y sociólogo francés Cornelius Castoriadis en la década de los setenta del siglo pasado. Para el autor, toda sociedad conlleva un sistema de interpretación del mundo conformador de su singularidad como tal sociedad. El imaginario social, en una primera aproximación, podemos definirlo así:

Concebidos como una relación simbólica compuestos de signos, significados y referentes que hacen posible la concepción de las ideas y a su vez la materialización de estas en el mundo, los imaginarios son producto de una relación dinámica de signos, símbolos y sistema axiológico y contexto en que se producen (Castoriadis, 1997: 11-12).

O también como:

Una creación incesante e indeterminada, social, histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes que inclusive producen lo que se denomina realidad y racionalidad. Es una dimensión de toda sociedad política, que constituye y renueva lo que la comunidad denomina su identidad, sus aspiraciones y las líneas generales de su organización (Robertazzi, 2007:13).

Es preciso distinguir los límites no siempre claros entre representaciones sociales e imaginarios sociales. Los teóricos se han tenido que ocupar de plantearlo en términos comparativos ya que ambos conceptos tienen el mismo objeto de estudio: el proceso de construcción de la realidad. En ese sentido, la bibliografía explica que los imaginarios sociales pueden incluir a las representaciones, dado que estos “consistirían en esquemas de representación que estructuran la experiencia social, generan comportamientos y permiten la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social” (Pérez Rubio, 2009: 8). De esta forma, según la autora mencionada, los imaginarios sociales tendrían un carácter más general, similar a un código de interpretación.

Por otra parte, hay que distinguir imaginarios sociales de ideología. Para Pintos (1995), mientras las ideologías están orientadas a la legitimación de los valores establecidos por la sociedad, los imaginarios actúan más bien en el campo de la plausibilidad o comprensión generalizada de la fuerza de esas legitimaciones.

Los imaginarios, si bien no tienen autonomía absoluta (Pérez Rubio, 2009) operarían desde afuera como instancias elaboradoras de sentido y devienen funcionales para construir

hegemonía mientras que se produce un intento, por parte de los dominantes, de apropiarse de los universos simbólicos (y de los imaginarios sociales) como condicionantes de la legitimización del orden social; serían en este caso intencionadas construcciones sociales de sentido destinadas a inmovilizar las relaciones de producción.

En el vínculo entre los imaginarios sociales con los procesos de territorialización, los estudios más actuales proponen priorizar la indagación de las “espacialidades imaginadas”, dado que las imágenes que las personas construyen en su relación con el mundo exterior, y por lo tanto las tramas de sentido que entretejen esas imágenes, siempre están relacionadas con los otros y con el entorno, y por eso siempre son sociales y espaciales al mismo tiempo (Lindón y Hieraux, 2012: 16).

III. GRUPOS SOCIALES Y TENSIONES

En el contexto del conflicto socioambiental motivado por la falta de agua en el Oeste de La Pampa, observamos que dos grupos sociales se vinculan con este. Por un lado, quienes se consideran afectados directos, caracterizados como pobladores ribereños del Oeste de la provincia. Por otro lado, los grupos que conforman asambleas populares y un movimiento social, cuya finalidad de conformación se basa en el reclamo para que desde la provincia de Mendoza se otorgue otro uso al agua, contemplando que, si el río es interprovincial, corresponde un uso compartido. Mientras que en el grupo de pobladores del Oeste pampeano se ha producido una readaptación y persistencia a la situación de vida sin el agua, con la consiguiente construcción de nuevas territorialidades -materiales y simbólicas- (Comerci y Dillon; 2014: 73), hay de parte del grupo asambleario un trayecto histórico de estrategias de acción político-jurídicas y sociales, así como resignificaciones simbólicas generadas a partir del conflicto (D'Atri, 2017: 8). Estas estrategias, contienen diverso grado de institucionalidad y emanan tanto de acciones individuales como colectivas -civiles y estatales-.

Ante este estado de situación, se trata de abrir un campo de indagatoria sociológica sobre los imaginarios sociales de la naturaleza y la crisis ambiental -que podemos usar como sinónimo de conflicto-. Sería poder observar coincidencias, tensiones y/o contradicciones en la construcción simbólica colectiva o de los imaginarios socioterritoriales vinculados al conflicto con el agua en La Pampa. Una de estas tensiones, para ejemplificar, surge desde los grupos rurales, cuyos testimonios expresan que no es necesario que el río “regrese” o vuelva a correr por su lecho, lo cual contradice el núcleo argumental del reclamo de los grupos asamblearios.

Por otra parte, la protesta por el conflicto hace un recorrido de manifestaciones que pueden reconstruirse en el tiempo (D'Atri, 2018: 170). Los grupos que integran las asambleas populares -urbanas, pero que incorporan miembros que viven en la zona rural afectada; no todas organizadas jurídicamente; denominadas según la localidad de pertenencia de sus miembros, entre otras características-, adoptan formas de movilización y acción que habría que determinar si enmarcan en las teorías sobre movimientos sociales, ya que estos últimos son campos que permiten también estudiar el concepto de imaginarios sociales (Robertazzi, 2007).

Es a través de los relatos que emanan de los dos grupos protagonistas del conflicto ambiental, que surge el interrogante acerca de los imaginarios instituidos. Estos, narran una especie de guión de organización de la vida social y, como dice Pintos (1995), “son construcciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social”. La puja de poderes en el conflicto por las aguas interprovinciales entre Mendoza y La Pampa se

sitúa en un momento histórico político particular, ya que expresa la búsqueda de control y delimitación de zonas de influencia -que supone la conformación de territorialidades-, pero además implica la construcción simbólica de un territorio que a la vez genera unos imaginarios que contribuyen a sostener esa relación de poder.

En el análisis de los relatos que corresponden tanto a textos poéticos o musicales creados en diferentes momentos históricos o en la lectura de declaraciones, publicaciones, notas periodísticas, etcétera, de los grupos asamblearios, se puede ver que estos traslucen una visión derrotista o de resignación sobre la posibilidad de que regrese el agua y el río. No es explícito de la narración, sino que subyace en frases o palabras que hablan de derrotas y de pérdidas. Esto, nos conduce a interrogarnos acerca de la construcción social producida en esta disputa con afán de conquista para que vuelva a La Pampa el río “perdido” o el río “robado”, otras dos expresiones frecuentes de las narrativas. Estas expresiones que resaltamos con comillas, que prevalecen en los enunciados, podrían darnos indicios sobre unas formas de sentir y valorar el territorio en disputa, el espacio definido como Oeste pampeano o ese espacio “otro” lejano.

IV. MÁS INTERROGANTES

Los antecedentes hallados en relación con conflictos ambientales, territorialidades múltiples e imaginarios sociales, nos llevan a exponer supuestos de una diversidad de significaciones sobre el conflicto por el agua del río Atuel. A partir de los cambios ocurridos en el espacio del Oeste pampeano debido a que ha dejado de existir el río, nos preguntamos cómo se han configurado los imaginarios sociales de los actores involucrados. Surge la pregunta por las diversas significaciones otorgadas, en función del lugar que ocupan esos actores en el campo social, ya que análisis exploratorios realizados en función de la presente investigación, permiten advertir que las reivindicaciones concretas de los grupos asamblearios tensionan con experiencias -y sus relatos- de productores ribereños. Es en la contradicción donde se podría hacer visible un imaginario social instituido que a la vez descubriera el proceso y los mecanismos de producción y reproducción de aquello “real” de nuestro objeto motivo de análisis: las disputas por el agua.

Para abordar el modo como los sujetos sociales -colectivamente- interpretan, valorizan, significan y resignifican el conflicto motivo de análisis, tuvimos en cuenta los antecedentes vinculados al estudio de representaciones sociales sobre el tema (UNLPam, 2012; Dillon, B.; Comerci, M. E. y García, L., 2014), si bien como aclaramos antes, representaciones e imaginarios no son sinónimos.

Ante los cambios de las condiciones materiales por la ausencia del río y la adaptación/readaptación en sus condiciones de vida, surgen tensiones y resistencias en el grupo de los productores ribereños. También surge un movimiento social, con asambleas populares urbanas como organizaciones manifestantes, que interpretan, valoran y ponen en práctica estrategias de acción desde unas particulares categorías de significación del conflicto. Creemos que los imaginarios sociales de ambos grupos mencionados se sostienen según las nuevas condiciones que estableció el conflicto y nos preguntamos de qué modo se podrían enunciar esos imaginarios como intencionadas construcciones de sentido y de legitimación del orden social. Asimismo, creemos que la enunciación de los imaginarios se sostiene no sólo en el análisis de los relatos o en las narrativas, sino en las experiencias mismas y su significación o simbolización por parte de los actores.

Entre las formas de construir sus relatos ambos grupos sociales, podemos suponer que se manifiesta un sentido de derrota interiorizada o anticipación de una causa perdida en la lucha por el agua (entiendo a la derrota interiorizada como una valoración negativa de sí mismo ante una situación de disputa. Para el caso, implica que es difícil revertir la situación de ausencia del agua, por cuanto se da por hecho que el río ya fue “perdido”; da cuenta de una actitud anticipatoria de lucha o pelea perdida).

El supuesto sobre la derrota interiorizada por los actores sociales emana de lecturas de la obra cultural y artística elaborada en los años que lleva el conflicto ambiental, expresados tanto de manera individual como colectiva. Pero también se basa en lecturas de los testimonios recuperados en estudios exploratorios de materiales publicados (UNLPam, 2012; D’Atri, 2017) y el trabajo de campo en ejecución. Nos preguntamos si esas expresiones manifiestan de manera implícita, una situación que se considera ya dada o un sentido de resignación: la “pérdida” (del río), el “robo” (del agua), la “derrota” (de la causa conflictiva). Las palabras entrecomilladas, pueblan las canciones y poemas referidos al río (por ejemplo, en el denominado Cancionero de los ríos pampeanos -2015-), pero también se lee en los discursos de los miembros de las asambleas y otros actores sociales clave. Publicaciones de divulgación, testimoniales y documentales en diversos formatos, son parte de la obra a la que hacemos alusión. Consideramos que esta extensa obra -que se originó en los comienzos del conflicto y continúa- contribuye a construir y hacer perdurar unos imaginarios sociales que presentan el problema como de imposible resolución. Como señalamos, esos imaginarios vuelven inconscientes aspectos que van desde los discursos establecidos y pre-establecidos, hasta las estrategias de acción de los diversos colectivos (institucionalizados). Es decir, instituyen en el inconsciente colectivo formas de ser, pensar y de actuar frente al problema de la ausencia del río.

V. A MODO DE SÍNTESIS

Lo expuesto en este trabajo forma parte de una investigación en desarrollo y por lo tanto algunas interpretaciones no pueden aún ser realizadas. Sin embargo, estudiar el conflicto socioterritorial del río Atuel en La Pampa, desde los imaginarios sociales, estimamos que podrá cubrir un área de vacancia en el marco de los estudios de los conflictos ambientales en general.

La utilización de los enfoques sobre imaginarios sociales donde se unen los análisis de lo social y lo espacial, no ha sido lo que ha primado en la producción de conocimiento científico en el caso particular que se quiere estudiar, así como tampoco en los estudios sobre conflictos socioambientales en general, en Argentina. Por eso, contar con un estudio local/regional desde esta perspectiva, permitiría no sólo identificar cómo son construidos los mismos desde el punto de vista del antagonismo de los actores sociales y su rol histórico en el conflicto. También ayudaría a enunciar qué clase de situación o “realidad” -en el sentido de imaginarios- se construye, así como comprender si son indicios de unas formas de ser y pensar colectiva, como son aquellos; es decir, comprender procesos de construcción de sentido de lo social y, por lo tanto, comprender la significación del mismo proceso conflictivo.

VI. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aliaga, F., & Pintos, J. L. (2012). Introducción: La investigación en torno a los imaginarios sociales. Un horizonte abierto a las posibilidades. *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 11(2), 11-17.

Ansart, P. (1989). *Ideologías, conflicto y poder*. En E. Colombo (ed.), *El imaginario Social* (pp.87-103). Montevideo: Nordan/Altamira.

Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Castoriadis, C. (1983 1ra Edición; 2007). *La institución imaginaria de la sociedad 1. Marxismo y teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.

Comerci, M. E. (2013). “Renovada expansión capitalista y vulnerable persistencia campesina en Argentina”. En *IV Congreso Nacional de Geografía*, Mendoza.

Comerci, M. E. (2015). “*Múltiples territorialidades en el campo argentino. Geografías, procesos y sujetos*” / María Eugenia Comerci, 1ra. Edición; Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.

Comerci, M. y Dillon, B. (2014). “Cambios en los modos de vida e impactos sociales en la depresión fluvial Atuel, Salado-Chadileuvú Curacó”. En Dillon y Comerci (Comp.) *Territorialidades en tensión en el Oeste de La Pampa, Sujetos, modelos y conflicto*, Edulpam, La Pampa.

D’Atri, A. M. (2017). El fuera de cuadro de la protesta popular por el Atuel, en *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas*, Vol. 13, N° 13 (2016). Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa; E-ISSN: 2314-3983.

D’Atri, A. M. (2018). Movimientos sociales en la lucha por los ríos en La Pampa, en *Estrategias en espacios de borde*, María Eugenia Comerci et al; Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.

Dillon, B. y Comerci, M. (2015) *Territorialidades en tensión en el oeste de La Pampa: sujetos, modelos y conflictos* - 1era. Edición, Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.

Dillon, B.; Comerci, M. E. y García, L. (2014) “Alteraciones hidrológicas y cambios en los modos de vida, prácticas y representaciones sociales de los pobladores del Atuel”. En *Cuarto Congreso Pampeano del Agua / Néstor Pedro Lastiri*; Secretaría de Recursos Hídricos Gobierno de La Pampa, Santa Rosa.

Gobierno de La Pampa (1941) documento sobre la contribución oficial al Primer Congreso Argentino del Agua realizado en Mendoza en el año 1941.

Gobierno de La Pampa, 1987; *El río Atuel también es pampeano*, Fiscalía de Estado, edición del gobierno de la Provincia de La Pampa; Santa Rosa.

Harvey, D. (2004). “El nuevo imperialismo. Sobre reajustes temporoespaciales y acumulación mediante desposesión”. En *Revista Viento Sur* N° 447, España.

Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização*. Bertrand Brasil. Rio De Janeiro. Traducción Aichino Lucia, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Lindon, A.; Hiernaux, D., directores; 2012; *Geografías de lo imaginario*; Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana; Iztapalapa.

Merlinsky, G. (compiladora) (2013) *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*; Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

Pumilla, J.; Evangelista, R. (2015) *Cancionero de los Ríos Pampeanos*; Santa Rosa: Legislatura del gobierno de La Pampa.

Pérez Rubio, A. M. (2009). De los Imaginarios a las Representaciones Sociales: notas para un análisis comparativo. *Sociologías en los márgenes. Homenaje al Profesor Juan Luís Pintos de Cea Nabarro*, 285-302.

Pintos, J. (1995). *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*. Salamanca: Fe y Secularidad.

Raffestin, C. (1980). *Por una Geografía del Poder*, Colegio de Michigan. Traducción de Y. Velázquez, 2011, México.

Robertazzi, M.; 2005; Representaciones sociales e imaginario social; clase de oposición para obtener cargo de Profesora Adjunta Regular en Psicología Social Comunitaria, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

Stake, R. (1998) Estudios de casos cualitativos, en Denzin N. y Y. Lincoln; *Manual de Investigación cualitativa*; Vol III; Estrategias de investigación cualitativa; Gedisa, Barcelona; 2013.

Universidad Nacional de La Pampa (2005) (2012). *Estudio para la cuantificación monetaria del daño causado a la provincia de La Pampa por la carencia de un caudal fluvioecológico del Río Atuel*. Santa Rosa: Marcelo Gaviño Novillo.

**LA CULTURA POPULAR COMO SIGNO
DE IDENTIDADES Y LUCHAS EN COMUNIDADES
QUILOMBOLAS**

FREIRE SCHIFFLER, MICHELE

LA CULTURA POPULAR COMO SIGNO DE IDENTIDADES Y LUCHAS EN COMUNIDADES QUILOMBOLAS

I. INTRODUCCIÓN

Este estudio parte de la observación y de la participación, como audiencia, en performances culturales producidas por comunidades quilombolas de la región Norte del Estado de Espírito Santo. Se trata de una región donde, por siglos, fue intensa la actividad de tráfico de seres humanos durante el régimen de esclavitud en Brasil.

De acuerdo con las leyes brasileñas, se consideran comunidades quilombolas los grupos étnicorraciales que, según criterios de auto atribución, presenten trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ancestros negros y resistencia a la opresión histórica sufrida (Brasil, 2003).

En el caso de los municipios de São Mateus, Conceição da Barra y del Sur del Estado de Bahía, la territorialidad quilombola escapa a los límites físicos y políticos de ciudades y provincias. Conocida como *Sapé do Norte*, la región comprende decenas de comunidades, cientos de familias unidas a tradiciones, memorias, historias y luchas ancestrales.

El nombre *Sapé do Norte* hace referencia a una gramínea existente en la región, el *sapé*, extremadamente resistente, ya que sobrevive al rozado, al ganado y al monocultivo del eucalipto (Schiffler, 2014). Los grandes cultivos se expanden por la región, presionando a los moradores de las comunidades a causa de la especulación inmobiliaria y de la expropiación de las tierras de comunidades tradicionales. Se trata de una metáfora para la resistencia de comunidades de quilombos que conviven diariamente con la violación de sus derechos constitucionales y luchan por reconocimiento y justicia.

En ese escenario de embates políticos, territoriales, culturales y sociales se festeja, año a año, el *Ticumbi* de San Benedito. Según la tradición oral, registrada por investigaciones de Oliveira (2016), el *baile de congos*, como también se llama, ocurre hace más de 200 años en la región Norte de Espírito Santo. Su ocurrencia hace parte del Ciclo de las fiestas de Navidad, siendo realizadas públicamente los días 31 de diciembre y 1 de enero.

Este período, en tiempos de esclavitud, consistía en un momento de libertad vigilada, en que los hombres esclavizados tenían permiso para festejar sus tradiciones mezcladas a la religiosidad católica. A semejanza de lo que fue descrito por Bakhtin (2013), sobre el carácter indispensable de la risa festiva con motivo de la fiesta de los locos, la libertad de celebración para los africanos era considerada una firma de escape para una segunda naturaleza humana.

A esta segunda vida, festiva, representada en Bakhtin por la risa, se suma la idea de libertad y de renovación en contexto brasileño que, en tiempos de esclavitud, significaba una libertad vigilada, con finalidad de control social. Sin embargo, para las comunidades negras, se convirtió en signo de identidad, unión y proyección de un porvenir libre y justo.

Narrar el pasado por medio de performances culturales es una forma de existencia, pertenencia y estima. La fuerza de la oralidad y los colores de la cultura popular quilombola cuentan sobre el pasado poéticamente, rompiendo el silencio impuesto por siglos de violencia y prejuicio. Los festejos quilombolas reinscriben el pasado de injusticias, proponen reflexiones y denuncias para el tiempo presente, mezclando la fe a la fuerza de la tradición. Entre las manifestaciones de la cultura negra en la región Norte del Estado de Espírito Santo, encontramos los grupos de *Reis de Bois*, de *Jongo* y del *Ticumbi*.

De manera general, los *Reis de Bois* traen a la plaza pública el carácter jocoso y la atmósfera festiva de la cultura popular. Tales elementos son expuestos públicamente por personajes masculinos interpretando mujeres y animales que persiguen al público; y por el vaquero, que tiene carácter autoritario. Celebrado en los patios de los benefactores del festejo, los *Reis de Bois* traen historias de violencia motivadas por la expropiación de tierras, mezcladas con la risa festiva y compartidas en la plaza pública. Juntos, vaqueros, personajes y platea bailan acompañados por el acordeón de los maestros hasta el amanecer.

Los grupos de *Jongo* traen la importancia y la belleza del canto de vuelta de la mujer quilombola, que en medio al bailado y giros enuncian cantigas de tiempos de la *senzala* (antiguas habitaciones de los esclavos). La estructura del *Jongo* cuenta con la participación de los hombres que tocan el tambor y la *casaca*, con la entonación de motes que son respondidos por el canto femenino. Marcado por las faldas rodadas y por la presencia de la maestra anciana, el *Jongo*, como performance ritual, trae fuerte herencia de la tradición africana bantú.

En Espírito Santo, el *Ticumbi* es dramatizado por cuatro grupos: el de *Conceição da Barra*, el del *Bongado*, el de *Itaúnas* y el de *Santa Clara*. Aunque tengan estructura y personajes semejantes, la trama y las demandas sociales expresadas son distintas. En siglos de celebración, los festejos del *Ticumbi* reinscriben el pasado de injusticias, trayendo reflexiones y denuncias para el tiempo presente.

Desde su expresión pública, libre y performática, fueron realizadas por mí grabaciones y transcripciones de la performance cultural del *Ticumbi* en el período comprendido entre 2012 y 2018. A partir de la transcripción de versos y cantes, así como de la observación de la corporeidad y de la musicalidad de las performances, se destacan elementos de la cultura popular. La hibridación de elementos culturales de matrices ibéricas, africanas y brasileñas, permite reconocer y actualizar en la enunciación de los *congós* elementos de la bufonería, del carnaval y del grotesco. Tales caracteres, en diálogo con las ideas propuestas por Bakhtin, señalan el potencial subversivo y liberador de la tradición popular. En la representación del mundo al revés se proyecta un porvenir más justo y menos serio, trayendo a la plaza pública la perspectiva de aquellos que cargan en el alma el peso histórico de la esclavitud.

II. EL TICUMBI DE SAN BENEDITO

El *Ticumbi* es una representación callejera, que fusiona diferentes géneros literarios, lenguajes, temas y culturas. Las presentaciones ocurren año a año, siempre en los días 31 de diciembre y 1 de enero y son realizadas en homenaje a San Benedito.

La trama en performance se refiere a la disputa entre el Rey de Congo y el Rey de Bamba por el derecho de realizar un baile en homenaje a San Benedito, con la finalidad de agradecer por el año que pasó y pedir bendiciones para el año que se inicia. Durante la dramatización, también se denuncian problemas vivenciados por las comunidades quilombolas, como la lucha por la posesión de la tierra, el prejuicio, la corrupción y la posibilidad de tener en la educación una forma de conciencia y justicia social.

La trama trae la tradición ibérica del teatro popular, la religión católica y la lengua portuguesa, sin embargo, estos factores se hibridan de manera dialógica con las palabras del bantú y personajes de la tradición africana: los reyes de Congo y Bamba. Las matrices africanas están presentes en la construcción de los protagonistas y en las referencias históricas y geográficas de los antiguos reinos del Congo y de Lunda. La etimología de la palabra *Ticumbi* demuestra el respeto con los ancestros. En el antiguo Imperio *Lunda-Cokwe*, que corresponde actualmente a la región Nordeste de Angola, había un puesto administrativo en el distrito de *Cacolo* que se llamaba *Cucumbi* (Martins, 2008). En la lengua local, el fonema / thi / presentaba

sonoridad / ki /, remitiendo a los sonidos de la manifestación cultural quilombola (Barbosa, 1989). En esta región africana se celebra, aún hoy, el ritual *Txicumbi*, que en lengua *Cokwe*, significa iniciación femenina (Kamuanga, 2013).

Los cantos de los quilombolas guardan historias de héroes de las antiguas *senzalas*, sea en los bailes de *Jongo*, sea en la dramatización del *Ticumbi*. Cada año los maestros crean versos que mezclan fe, esperanza y resistencia. Denuncian las problemáticas locales, como los incendios criminales, la falta de escuelas y el exterminio de las poblaciones rurales quilombolas. El entorno político y social del país también es puesto.

Según la tradición oral, la celebración del *Ticumbi de Conceição da Barra* se compromete con la lucha libertaria contra la esclavitud, en función del legendario personaje de Benedito Meia Légua. Este habría sido un héroe, cuya lucha por la liberación de los esclavos llegó a ser referenciada en periódicos de la década de 1880 como guerrilla. Las acciones de Benedito Meia Légua involucraban invadir las haciendas, saquear y liberar esclavos que se unían a un ejército de revolucionarios actuando en secuenciales invasiones. El líder luchó durante unos 60 años hasta ser traicionado y quemado vivo tras ser delatado por uno de sus compañeros. Sin embargo, la imagen de San Benedito que él cargaba sobrevivió al incendio y fue encontrada y guardada en la comunidad de Barreiras (Schiffler, 2014). Aún hoy esta imagen acompaña al *Ticumbi de Conceição da Barra*, como símbolo de fe y resistencia.

III. LA CULTURA POPULAR DESDE BAKHTIN

Bakhtin, al exponer su tesis sobre la obra y el contexto de François Rabelais, acaba por abordar de manera consistente la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Para ello, analiza la cultura y los documentos de la época, llamando atención al cuidado metodológico con la mirada del investigador sobre su objeto de investigación. En ese recorrido, el autor reconoce en la risa ambivalente y liberadora una epistemología concreta sobre la filosofía del lenguaje dialógico. Propone un entendimiento del fenómeno desde la vivacidad de su enunciación. Una mirada a la risa que trasciende el binarismo entre el carácter positivo o negativo, siendo complejo, instigador y provocativo en su ambivalencia.

Pensar la cultura popular a partir del movimiento de los hechos cotidianos, y la risa en su ambivalencia, se constituye en un problema epistemológico que abarca no sólo el campo de la cultura, sino también el de las ciencias y del lenguaje. Para lograr esa actitud, es fundamental mirar la historicidad desde de la vida diaria.

El autor llama la atención sobre el equívoco de modernizar groseramente la risa popular, en una actitud que, dicotómicamente, no contribuye a la necesaria problematización de la risa ambivalente. Tal postura también puede ser ampliada para la problematización de la cultura popular y de la producción científica. La complejidad y el potencial crítico de análisis residen en el intersticio. En el caso de la risa, en su ambivalencia.

La dramatización del *Ticumbi* es heredera de las formas de ritos y espectáculos, aunque se reconocen también elementos del cómico y, en algunos momentos, del vocabulario típico de los insultos. Así es que el humor popular se opone a la seriedad de la cultura oficial.

Según los estudios de Bakhtin, las fiestas religiosas, así como las agrícolas, poseían un aspecto cómico popular en la cultura medieval. En esas ocasiones, la risa y el lenguaje eran ambivalentes y permitían la construcción, al menos a lo largo de las fiestas, de un "segundo mundo", de carácter no oficial, un "mundo al revés". El principio de la risa popular imprimía a las fiestas un fuerte tono de libertad, para criticar, vituperar, parodiar o proyectar un futuro mejor.

En función de esa fuerza y del juego de reveses establecido en las fiestas, en que eran subvertidas las jerarquías sociales, el género dramático era el más explotado. El teatro medieval, según Bakhtin, muchas veces se aproximaba a la esencia de los carnavales populares, situándose en la frontera entre el arte y la vida. El teatro medieval compartía la fusión entre público y actores, como en el carnaval, siendo ambos participantes de un espectáculo vivido por todo el pueblo. La libertad y la renovación son características de los festejos populares, compartidos por la cultura cómica popular, aproximando la frontera entre lo real y lo ilusorio.

La representación del mundo al revés marca el proceso de carnavalización de la cultura cómica popular. Hay rasgos específicos que influenciaron y siguen influenciando producciones culturales a través de los tiempos, como: el vocabulario familiar, con diminutivos, apodos e injurias; la recreación de ritos antiguos sumados a contenidos cotidianos; el uso de lenguaje de plaza pública, con carácter mágico; y blasfemias ambivalentes, que mortifican y regeneran (Baroja, 2016).

En las performances, la actuación del cuerpo ayuda al hombre a liberarse del punto de vista dominante sobre el mundo, le permite mirar el universo con nuevos ojos y comprender un orden diferente del mundo. Para ello, recurre a dos herramientas: el espacio y la risa, de carácter jocoso y alegre.

De esta manera, la risa no es sólo universal, sino también un arma de liberación en manos del pueblo, “*uma verdade que se diz sobre o mundo, verdade que se estende a todas as coisas e à qual nada escapa*” (Bakhtin, 2013), que se une en un todo popular que toma las calles en júbilo. Aquí la risa es una concepción de mundo, fenómeno por medio del cual se expresa la verdad sobre el mundo, con aspectos que, a menudo, son velados por la cultura de lo serio. Esta es una tendencia que sobrevive en performances culturales de la contemporaneidad.

La cultura popular, dialógica y universal, trae en sí el tono festivo de la libertad. Asume la posibilidad de liberación y renovación. Con base en esto, se presentarán algunos elementos transcritos de la performance cultural del *Ticumbi* que confirman la actualidad de los estudios *bakhtinianos* para la problematización de las fiestas populares como espacios de renovación de la vida.

IV. TICUMBI, ACTUALIDAD, RENOVACIÓN Y SUBVERSIÓN

A lo largo de los años de participación como audiencia en los festejos en honor de San Benedito, tuve la oportunidad de conocer el universo de la cultura tradicional quilombola en el Espíritu Santo. De la admiración y de la contemplación a la comprensión en perspectiva dialógica, pasé a la apreciación de los estudios *bakhtinianos* como potencial de reflexión estética y ética sobre las performances culturales.

La actualidad de Bakhtin, en sus estudios sobre la cultura popular, parte de su actitud epistémica sobre la esfera discursiva del teatro callejero. Él habla de un universo vivo, lleno de tensiones y conflictos provenientes de las múltiples voces de la plaza pública.

En el movimiento del pueblo en las calles, la risa ambivalente se destaca por su tono jocoso, festivo y liberador. Debe ser observada desde de las tensiones y de las dicotomías que revela. La risa purifica, en su complejidad, el pueblo del dogmatismo y de la visión unilateral propagada por relaciones de poder y por ideologías hegemónicas.

Desde esta prerrogativa y con vistas a ilustrar la argumentación acerca de la cultura popular, presento dos fragmentos de la performance cultural del *Ticumbi de Conceição da Barra*, realizados en 2016 y 2018, grabados y transcritos por mí. Son embajadas del Secretario del Rey de Congo y del Secretario del Rey de Bamba, en el contexto de disputa por el derecho

de celebrar la fiesta en homenaje a San Benedito. Los versos, que provienen de la oralidad, se mantienen en portugués, a causa del ritmo y de la variedad lingüística utilizada por los *performers*.

SECRETARIO DEL REY DE CONGO (2016)

Reis de Bamba, o meu, o seu, poderoso Reis de Congo
Rei de Congo é assim chamado
Porque quando era doutor da província, país e todos os estados,
Por mim mandou dizer
Que a festa do glorioso São Benedito vocês não fazem
E nem tampouco hei de festejar,
Porque enquanto o peito dele resistir
E aquela linda e floriosa espada gloriear,
Ele te dá um tamanho golpe que pedaço há de voar
E queira você ou não queira,
Se não respeitar as ordens dele
Vocês vão se rastejar pelo chão
Igual cobra de duas cabeças
Mas vai ajoelhar nos pés dele para ele te batizar
Reis de Bamba, eu já lhe dei o meu recado
Que meu rei mandou te dar
Eu to aqui para falar pouco, mas vou falar quase nada
Mas vou dizer a quem não sabe
Esse passado já se espalha,
Essa espada, lindo povo, era do meu tataravô
Morreu faz 310 anos
Deixou pro meu bisavô
Meu bisavô também se foi
E passou para o meu avô
O meu avô foi convocado para o Ticumbi do Senhor
Então ficou para o meu pai e meu pai muito lutou
Venceu batalha sangrenta
Até quando Deus chamou
Então passou para o mestre e o mestre para mim passou
Para mim fazer igual a eles, seja aqui, seja acolá,
Seja onde que eu for
Para eu vencer todas as batalhas
por ordem do criador
E eu trabalho com ela
E não carrego oração
A oração que eu carrego é falar pouco e ouvir muito
Eu ando devagar e possuo pé ligeiro
Sou igual coelho novo,
Só durmo com olho aberto
Não conto por onde eu venho,
Que não confio em companheiro
Só confio em Jesus no céu
E na Virgem da Conceição,
Glorioso São Benedito que é nosso padroeiro
Por isso, Reis de Bamba,
Com essa espada na mão

e com a coragem que eu tenho
eu viro o mundo inteiro
Eu vou te dar um recado
com muita indignação
de ver nosso povo sofrendo,
sem emprego e sem feijão
e o dinheiro aos montes
na linha do mensalão
É criança desnutrida,
sem ter alimentação,
o povo sendo humilhado,
na cidade e no sertão,
e o dinheiro em Brasília,
passando de mão em mão.
No Brasil tem por demais
É político mascarado
Que tira de quem não tem
Enquanto o rico é poupado,
Vai o pobre e vota nele
Que é para depois ser roubado.
Existe muito corrupto
Aqui ou em qualquer lugar,
É na bolsa quilombola,
É na bolsa família
É no programa fome zero
E na merenda escolar
No Brasil tem muito ladrão
Onde que rola dinheiro,
Nesse lugar tem ladrão
É só vocês procurarem
E esses (corrupto...) político
Não é para se ter perdão
É tomar o que eles têm
E jogar na eleição
Comer uma vez por semana,
Beber água de três em três dias,
Tomar banho de dois em dois meses,
Vestir a mesma roupa e ainda dormir no chão
[risa y ovación]
E esses políticos corruptos
Que se diz ser inocente,
Deveria ser carimbado
e marcado com ferro quente [risa y ovación]
deixar dois dentes moles na boca
um para roer osso
e outro para doer na frente
está faltando competência
e remédio nos hospitais
vergonha já não se tem
respeito não se vê mais.
Educação nem se fala,
Em todas as capitais,
Do jeito que vocês estão fazendo,
Quem é certo acha errado,

Se o pai quer educar o filho,
Do jeito que foi educado.
Se um vizinho corrupto vê,
Corre e vai dar parte à autoridade,
Autoridade apanha para criar
Para fazer o que eles bem quer,
Sem fazer turututu,
Se seu filho não aprende,
Eles levam para o eucalipto,
Chegando deixa na vala
Ou no bico do urubu.
E a minha situação,
Não é diferente das outras
Aqui no nosso país,
Quem trabalha mora preso
E quem rouba vive solto.
Tudo isso que eu falei,
Não tenho medo do resultado.
Sou negro com todo orgulho,
Nasci e criei na roça,
Mas não sou mal informado.
Eu estou falando e te avisando

Para você abrir seu olho
Que para você enxergar
E tu dá a minha embaixada,
Que é para o meu rei eu levar.
Que ele está lá cansado de me esperar.
Se você não despachar logo,
Assim olhando para mim,
Com essa cara de leão,
Eu vou lhe meter a espada,
E fazer exumação,
Vou dar as tripas preparadas
Para os congos fritar forte e declarado
Comer todas com feijão
A carne bem temperada
Eu vou dar a essa linda população
Para fazer um churrasco
E tomar com cachaça
E conhaque de alcatrão
E para satisfazer meu rei,
De tu eu levo a orelha
E de você, o coração

SECRETARIO DEL REY DE BAMBA (2018)

Rei de Congo, sempre que um filho chora o pai corre pra ajudar
Só que nosso pai é o Brasil que também ouço chorar
O governo manda fazer, mas o Congresso não faz
Porque é um puxando pra frente e 10 puxando pra trás
O povo não tem dinheiro, o prefeito diz que também não
O meu país está quebrado de tanta corrupção
É homem correndo com mala de dinheiro pra não ser assaltado
Tá vendo que dentro da mala vai o dinheiro do desempregado
Já virou sem-vergonhice todos metendo a mão
Antes se roubava pouco hoje se rouba milhão
E o nosso parlamento virou escola de ladrão
A coisa tá tão descarada por conta da impunidade
Que os nossos projetos sociais dependem da oportunidade
Se falta uma parte eles que tem prioridade
E o cara fala mansinho dizendo “não sei de nada”
Mente, mente e inventa com a cara deslavada
Instruído pelo advogado cada palavra falada
Se o político tá preso o juiz manda soltar
Atendendo o advogado que pediu pra revogar
E vai pra casa o sujeito em prisão domiciliar
Lá nas suas casas eles riem dos brasileiros
Junto com seus comparsas faz festa com seu dinheiro
E viaja pra onde quer pros confins do estrangeiro
Mas existe um ditado que é velho e esclarecido
A justiça tem dois pesos e também duas medidas
Se a pessoa é ladra rica sempre é favorecida
Se o pobre é réu ladrão fica preso pro resto da vida
Termina tua embaixada
Que o meu rei está me esperando com a cara ensandecida
Ele tá cego de uma vista querendo se aposentar
Pra não trabalhar mais nessa vida.

Lo que de inmediato se percibe es el proceso de hibridación que constituye las performances. La hibridación viene desde los géneros literarios hasta las diversas matrices culturales que están puestas. Son mezclados siglos de historias de reyes africanos, la religiosidad ibérica y las huellas de la esclavitud en Brasil.

Al observar la performance cultural del *Ticumbi* desde una perspectiva dialógica, viva y dinámica, muchos de los elementos referenciados por Bakhtin se destacan en la producción de sentidos. Tenemos una performance producida desde tiempos de la esclavitud, en que hombres hechos cautivos asumían las identidades de reyes africanos, accediendo a la memoria ancestral e invirtiendo abruptamente la jerarquía social impuesta. La lógica del mundo al revés, construida por medio de la carnavalización de cortejos, reinados y embajadas revela elementos de lucha libertaria, subversión y resistencia hacia el orden social establecido.

En una celebración de renovación de la vida, la performance no sólo celebra identidades ancestrales, sino que actualiza antiguas luchas que aún hoy resuenan en comunidades quilombolas, por el peso histórico de siglos de subalternización y marginación social. De este modo, la subversión es también la proyección de un devenir.

El respeto a los ancestros es fuente de unión y reconocimiento, fijando un lugar discursivo de autoridad y representación social. Además del contacto con matrices culturales africanas y sus celebraciones de entronización de reyes de linaje, rituales de fertilidad y representación de antiguos reinados, los versos del Secretario del Rey de Congo traen la importancia de la herencia representada por la espada, signo de pertenencia y autoridad. Según nos dicen los versos: “Esta espada, hermoso pueblo, era de mi tatarabuelo / Murió hace 310 años / Dejó para mi bisabuelo / Mi bisabuelo también se fue / Y pasó a mi abuelo / Mi abuelo fue convocado para el *Ticumbi* del Señor / Entonces se quedó para mi padre y mi padre mucho luchó / Venció la batalla sangrienta / Hasta cuando Dios le llamó / Entonces pasó al maestro y el maestro para mí la pasó.”

La libertad de las fiestas populares permite, como signo de renovación de la vida en devenir, la denuncia y la crítica social. Hay varias demandas enunciadas, que abarcan no sólo la realidad inmediata del cotidiano de las comunidades, sino también la corrupción que mortifica al Brasil. En el pequeño fragmento transcrito se denuncian el sufrimiento del pueblo (desnutrido y humillado), la falta de empleo y alimentación, la precariedad de los servicios públicos, la violencia policial, la corrupción, la falacia de políticos que no cumplen las promesas hechas al pueblo antes de las Elecciones, los fraudes en programas sociales y en la merienda escolar.

Pongo en evidencia el fragmento en que se denuncia al genocidio de los jóvenes negros en Brasil, cuándo el Secretario del Rey de Congo habla que se los ponen “no bico do urubu”, es decir, que se los llevan a la muerte. ¿Y quién lo hace? ¡La policía! Esto es muy grave, y no es un caso aislado, de hecho ocurre en las comunidades quilombolas. La performance se presenta como ficción, pero lamentablemente es la cruda verdad.

La corrupción que había sido denunciada en 2016 sigue enunciada en 2018, con el agravante del relato sobre el fin de los programas sociales subvencionados por el gobierno. El Secretario del Rey de Bamba oye a Brasil llorar por la corrupción, la impunidad, la desigualdad social y el acceso a la justicia. La performance del *Ticumbi*, al representar la jerarquía del mundo al revés, trae verdades tristes sobre la realidad de nuestro país. En una lucha trabada entre reyes, lo que está en juego es el futuro de la nación y de las comunidades tradicionales que en ella viven. La fuerza de los versos es un grito por justicia que, junto con el canto y la danza, creen en un futuro mejor y más justo para todos. El carácter dialógico de la performance permite que juntos, platea y *performers*, se reían, cuestionen y lloren ante la realidad representada.

Por último, destaco como momento ejemplar de la risa ambivalente el fragmento "Y esos políticos corruptos / Que se dicen inocentes, / Deberían ser estampados / y marcados con hierro caliente". La risa producida en virtud de estos versos celebra y mortifica, al traer las huellas del sufrimiento provocado por la esclavitud como una deuda histórica a ser cobrada. Pensar estos versos desde las reflexiones de Bakhtin en cuanto a la ambivalencia de

la risa trae a la luz las necesarias problemáticas en cuanto a las marcas hechas a hierro en la piel y en el alma de descendientes de africanos. Son demandas borradas históricamente, pero que se vivifican en la cultura popular, celebrando, pero también cobrando la renovación de relaciones sociales y éticas impuestas por la colonialidad del poder.

A conclusión, es posible decir que la performance cultural de comunidades quilombolas es ejemplar de la actualidad de los estudios de Bakhtin sobre la cultura popular, pues que en la representación de un mundo al revés se ponen rotas jerarquías sociales. Además, desde estas enunciaciones, es posible proyectar un devenir más justo para comunidades históricamente marginadas. La liberación y la subversión presentes en los festejos populares quilombolas son testigos de la incuestionable y necesaria renovación de la vida.

V. BIBLIOGRAFÍA

BAKHTIN, M. M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 8.ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2013.

BARBOSA, Adriano. *Dicionário Cokwe-Português*. Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1989.

BAROJA, Julio Caro. *El Carnaval*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

BRASIL. Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. *Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília, DF, 20 nov. 2003.

KAMUANGA, Júlia. Txicumbi. *Cultura: Jornal Angolano de Artes e Letras*, Angola, p. 4, 11 a 24 nov. 2013.

MARTINS, João Vicente. *Os Bakongo ou Tukongo no Nordeste de Angola*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Ticumbi: o baile de congos para São Benedito. In: MACIEL, Cleber. *Negros do Espírito Santo*. 2.ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

SCHIFFLER, M. F. *Literatura Oral e Performance: a identidade e a ancestralidade no Ticumbi de Conceição da Barra, ES*. Tese de doutoramento, Espírito Santo: Centro de Ciências Humanas e Naturais, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

YOGA INFANTIL: ARTE CORPORAL COMO MEDIO DE IDENTIDAD Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

LUISA VANESSA ORTEGA ALMEIDA

YOGA INFANTIL: ARTE CORPORAL COMO MEDIO DE IDENTIDAD Y TRANSFORMACION SOCIAL

La práctica del Yoga inició como una doctrina filosófica hindú de los adeptos al brahmanismo. Basada en las prácticas ascéticas de contemplación e inmovilidad corporal absoluta para llegar al estado de perfección corporal, mental y espiritual ha ido con el paso del tiempo ganado más adeptos provenientes de diferentes culturas y religiones, hasta convertirse en una práctica laica y deportiva que promueve el bienestar holístico del Ser. Existe, hoy en día, el *Yoga Infantil* que está impactando fuertemente y positivamente en la sociedad. Éste se imparte como una enseñanza laica para los niños y busca desarrollar en ellos una consciencia del propio cuerpo físico, mental, y espiritual. En esta ponencia presentaremos los resultados del trabajo que hemos realizado con niños de 2 a 14 años del 2010 al 2018 de clase media en las ciudades de Chihuahua y Ciudad Juárez -ciudades catalogadas con los mayores índices de violencia a nivel mundial- en donde se muestra el impacto y transformación social de los niños a partir de la enseñanza del Yoga Infantil. Durante ocho años consecutivos se ha desarrollado en los niños vínculos estrechos entre las dimensiones física, mental, emocional, espiritual y social. La práctica del *Yoga Infantil* requiere involucrar *elementos lúdicos, y artísticos* para que ésta sea lo suficientemente atractiva para el niño. Por lo que la **inclusión de artes escénicas y lúdicas** durante la clase es un factor fundamental para que el niño pueda recuperar el *SER NIÑO* y así desarrollar en él un *sentido de identidad y pertenencia dentro de una comunidad*, cualidades y factores que se han perdido en la actualidad.

I. EL CONTEXTO: TRISTE REALIDAD MEXICANA

La violencia no solo es ubicua y elusiva, sino que parece crecer y multiplicarse rápidamente en todo el planeta, amenazando en convertirse en uno de los problemas más intratables de la especie humana. Su veloz crecimiento, es probable que la convierta en el problema más importante del Ser Humano para el siglo XXI. (Echeverri, 1994)

Para México, la violencia, ya es, el problema más intratable en la actualidad, y el sentir de la población nacional es una especie de mezcla entre impotencia y tristeza el que desgraciadamente, nuestro país hoy en día sea internacionalmente famoso por esta causa. México ha sido víctima de violencia generalizada en todo el territorio nacional, convirtiéndose en uno de los países como mayor número de muertos a manos de organizaciones armadas. Según un estudio de la Universidad de Uppsala, en Suecia. Los resultados arrojados, ubican a México dentro de los diez primeros lugares con mayores conflictos bélicos a escala mundial y como el más violento de América. Dicho estudio señala que desde el 2006, la cantidad de muertes relacionadas con el combate organizado aumentaron drásticamente, cuando el ex presidente Felipe Calderón, inició la llamada *Guerra contra el Narcotráfico*. (UCDP Uppsala Conflict Data Program) En el 2006, se cometieron 10,237 homicidios según el Instituto Nacional de estadísticas y Geografía (INEGI). Hasta septiembre del 2016 la cifra que se reporto era de 15,200 y de 29,168 homicidios al cierre del 2017 según el sistema Nacional de seguridad Pública (SNSP)

Cabe destacar que los estados que más muertes violentas registraron fueron: Guerrero, el Estado de México, Baja California y Chihuahua. Las estadísticas oficiales también reportaron un considerable aumento en secuestros y extorsiones. Por primera vez, además, las estadísticas desglosan el número de feminicidios cometidos en el país, que sumaron 671 el año pasado, de los cuales la mayoría ocurrieron en la ciudad de Culiacán, Sinaloa, y Ciudad Juárez, Chihuahua. El estado de Chihuahua tiene el segundo lugar a nivel nacional de violencia contra las mujeres, y en

Ciudad Juárez se tiene el registro de más de 100 desaparecidas desde hace una década. Lo cual definitivamente ha afectado directamente a la población infantil. El estado de Chihuahua exhibe dos movimientos contrarios: por un lado su tenacidad para sobrevivir condiciones adversas, y por el otro, la inexplicable vocación demoledora del pasado. El Estado de Chihuahua es el estado de más amplia superficie territorial de todo México, con una geografía y clima extremo, predominantemente desértico y con su condición de frontera con los Estados Unidos, lo que lo convierte en una de las regiones más apartadas del continuo movimiento del centro del país. Una tierra caracterizada históricamente por ser cuna de la revolución mexicana, conocida internacionalmente por sus maravillas naturales como *El Cañón del Cobre* y por sus antiguas y místicas etnias, los Raramuris. La ciudad de Chihuahua fundada en con apenas habitantes, tuvo un importante desarrollo primordialmente a partir de las actividades ganaderas, mineras y posteriormente, cementeras. Fundada con apenas habitantes, en 1950 se acelera desorbitadamente el crecimiento de la ciudad: en 1949 había 98 560 habitantes, para el año del 2002 la ciudad es la casa de más de 800 000 habitantes. Unas de las causas de esta explosión demográfica fue el abandono del campo y la llegada de la industria maquiladora a partir de 1966. Otra estadística importante, es el parque vehicular que en 1949 era de 5924 automóviles y ahora rebasa los 400 000. Algunos de los factores principales que detonaron la violencia en el Estado fueron: Primero, la condición fronteriza geográficamente aislada por las grandes distancias. Segundo: El desequilibrio económico causado por la deficiente e inequitativa administración de los recursos públicos a nivel nacional, con ello, el abandono del campo y la apuesta de las familias a trabajar en las maquiladoras y con ello el descuido a gran escala de niños, hijos de madres trabajadoras en maquilas, quienes más tarde se convertirían en presas e integrantes de bandas de la red del narcotráfico. Tercero: un terreno fértil para el narcotráfico debido a la inestabilidad, debilidad, falta de control, complicidad y corrupción política del gobierno. Cuarto: el desmedido crecimiento del parque vehicular, falta de un eficiente transporte público, así como la falta de un plan urbano que incluyera parques, densificación de áreas, etc. Quinto: la escasez de programas sociales por parte del gobierno, que promovieran la educación, los deportes, la cultura y la sana convivencia familiar, en todos los niveles sociales. Sexto: La impunidad y la introducción del nuevo sistema judicial (del tipo anglosajón) en el 2010, que más que ayudar, provocó que aumentara la violencia. El problema es complejo, y sumando todos estos factores, la población más vulnerable y que se vio más afectada fue la de los niños y mujeres. Séptimo: la influencia del estereotipo urbano de ciudad anglosajón, conocido como *Freeway* el cual da prioridad al automóvil, sobre el peatón, generando grandes avenidas que impiden al ciudadano caminar la ciudad, dividiéndola y creando espacios vacíos sin un uso específico previamente planeado, generando espacios para el vandalismo. Este nuevo diseño urbano tuvo una afectación importante sobre el comportamiento social de los habitantes, y por supuesto en el de los niños. Todavía en el periodo de 1980 al 1996, se podía encontrar a niños jugando en la calle, o andando en sus bicicletas. Cuando las grandes avenidas son introducidas en la ciudad, y el tráfico aumentó, se reportaron más accidentes automovilísticos, así como actos vandálicos. Además debemos agregar el importante impacto que trajo consigo el mayoritario acceso, la comercialización y la promoción a nivel global, del uso tecnológico de nuevos dispositivos como: tabletas, celulares y videojuegos. Los cuales se convertirían en muy poco tiempo, el nuevo y único lugar de juego para los niños.

II. CÓMO AFECTA EL ESTADO DE VIOLENCIA URBANA EN LOS NIÑOS

Como ya mencionamos, la configuración urbana de la ciudad cambió radicalmente a partir del año 1997, cuando se hizo imprescindible el uso del automóvil para trasladarse de un punto a otro y con ello el aumento de tráfico vehicular y accidentes. Las madres y padres de familia,

comenzaron a restringir los juegos en la calle, el juego ó el traslado de sus hijos en bicicleta, temiendo que sus hijos pudiesen ser víctimas de un accidente. Así mismo, la ola de robos, asaltos, secuestros, balaceras a plena luz del día fue en aumento, llegando a su pico más alto en el periodo del 2010-2011; buscando una solución a esta ola de violencia, los mismos ciudadanos a falta de soluciones eficaces por parte del gobierno, cerraban calles, se amurallaban los fraccionamientos, y por supuesto, no se les permitía a los niños salir a jugar. La infancia platicada por nuestros bisabuelos y abuelos, había quedado muy atrás, esa infancia que hablaba de aventuras en el campo, en “*el rancho*”, teniendo un contacto directo con la naturaleza (1875-1950). Luego, la infancia platicada por nuestros padres, narra una mezcla de aventuras mayoritariamente en la ciudad con sus respectivos “días de campo” (1950-1966). La infancia platicada por los nacidos en el periodo (1970-1992) sonaba a largos veranos jugando sin temor, en la calle ó parques de la ciudad hasta las 12 de la noche, sin la supervisión de ningún adulto. A partir de los 90’s se puede decir que desgraciadamente inicia un periodo de aislamiento del niño: del juego, del parque, de la calle, del mundo exterior, como un intento desesperado por parte de los padres de familia para proteger a sus hijos ante tal situación.

Los niños nacidos en este periodo, por lo tanto no conocieron lo que es jugar al exterior, al aire libre, no supieron lo que es conocer a sus vecinos, lo que es recorrer las banquetas y calles, tropezarse y levantarse, jugar con tierra, aventar piedras, recorrer los parques y barrios, hacer grupos de amigos, buscar aventuras más allá de la iglesia ó la tienda, el jugar libres sin la custodia de un adulto. Si bien el contacto con la naturaleza en este periodo era poco y dicho contacto se tenía en los pocos parques y jardines de la ciudad, aún los niños de los 80s-90s podían caminar la ciudad, ver el cielo, las estrellas, sentir el aire en la cara mientras patinaban ó andaban en bicicleta y jugar hasta que oscureciera sin temor. En este periodo por supuesto, los programas de caricaturas, los videojuegos, iniciaban: *atari*, *nintendo*, y los niños en grupos de vecinos se juntaban en sus casas para competir entre ellos, y lo mismo hacían para jugar básquet ó fútbol en el parque. No había aún una necesidad por tener un escape de la realidad a través de los videojuegos. Los videojuegos y las caricaturas eran una opción, como la otra era asistir a las competencias de patinetas en la calle. Había la libertad y el sentimiento de seguridad para crear y jugar a lo que se apeteciera, no había un adulto cuidando el comportamiento de los niños, ellos mismos imponían sus reglas, sus soluciones y se las ingeniaban para defenderse como pudieran.

Es sorprendente que en menos de diez años, en Chihuahua, esta libertad se perdió, y afectó enormemente la infancia de los niños. A pesar de que al día de hoy, si bien la violencia ha disminuido, siguen los problemas y por ende, persiste en los padres la falta de confianza en el medio ambiente, por lo que los niños juegan adentro de sus casas solamente. Pero al no tener contacto físico con el medio exterior, al no tener contacto social con otros niños, al estar siempre al cuidado de un adulto, las habilidades de socialización, independencia, autoestima, y creatividad se han perdido casi totalmente. El amurallamiento de las áreas residenciales, no funcionó. Se pensó que al cerrar los fraccionamientos, habría más seguridad, sin embargo, al sectorizar la población, se generó más desconfianza, y menos sentido de comunidad. Específicamente, la violencia que ha azotado el estado, ha creado en las familias en gran medida un sentido de desconfianza total en el ámbito urbano en el que viven, así como un estado de alerta constante, y por lo tanto de estrés, el cual es transmitido a los niños de manera inconsciente. La sectorización de las áreas residenciales, la falta de uso de espacios de encuentro común como plazas y parques ha afectado en los niños en su socialización. El punto de encuentro es el centro comercial, el famoso *mall*, donde por pocos minutos, si mucho una hora, los niños convivirán con otros niños que difícilmente volverán a ver, por lo que no se consolidan las relaciones sociales. Aunado a las problemáticas propias del estado de violencia que azota la ciudad, tenemos el complejo fenómeno global tecnológico. La continua comercialización a nivel global de consolas, *tablets*, ofrece al niño

de hoy, infinidad de juegos virtuales ò en dos dimensiones, los cuales son altamente atractivos para ellos, y muchas veces, su único espacio de juego. Si bien, se presume que muchos de estos videojuegos, son didácticos, está comprobado, que en realidad disminuyen la socialización, y creatividad en el niño; sin mencionar que la mayoría de ellos presentan contenido altamente violento, ò hacen alusión a temas violentos ò no aptos para menores de edad. Al estar los niños, prácticamente, en un estado de aislamiento del mundo exterior, y su realidad confinada a las cuatro paredes de su habitación ò en el mejor ò peor? de los casos, al escaparate de su mundo irreal proporcionado por la *tablet* ò televisión , el niño de hoy ha desarrollado poca tolerancia a la frustración, estrés, aburrimiento, indiferencia, déficit de atención, baja autoestima, inseguridad, falta de socialización, y por lo tanto y en general, varios desequilibrios físicos, mentales y emocionales. La falta de juego no dirigido, la falta de libertad en el juego, la falta de eventos y retos en la vida real, ha creado que los niños de hoy sean más sensibles, se presenten indefensos, dependientes de sus padres y poco creativos. En las escuelas podemos observar estas patologías a mayor escala, presentándose el estrés y la agresividad colectiva, y fenómenos sociales negativos comunes como el *bulling*. Además, estos desequilibrios con el paso del tiempo, se acentúan más aun en la juventud. Jóvenes de 13 a 18 años están presentando altos índices de apatía, estrés, depresión, insomnio, déficit de atención, baja ò muy poca tolerancia a la frustración, baja creatividad en la resolución de problemas, etc. En general ésta serie de trastornos derivan en un desequilibrio social , lo que con lleva a que la mayoría de los jóvenes tenga dificultad para realizar y finalizar proyectos de mayor envergadura, así como no sepa cómo establecer relaciones sociales saludables tanto con los adultos, como con los jóvenes de su misma edad. Esto último pudimos vivirlo de cerca durante diez años, durante el trabajo docente realizado en distintas universidades, y al observar está pérdida de motivación, está pérdida de valores, identidad y sentido de pertenencia en los jóvenes, impulsó la idea de crear un proyecto educativo que buscara erradicar el problema de raíz, pues sentíamos que las soluciones que se discutían en el momento, eran superficiales y no llegaban al fondo del asunto. Era necesario el rescate del tejido social, el rescate de la infancia, ayudar a los niños a ser niños, para que el día de mañana sean adultos conscientes del poder que tienen sus decisiones y acciones. Fue así que en el 2010, nos propusimos crear en Chihuahua una escuela de Educación para la Paz, que buscara crear en los niños un sentido de identidad, de pertenencia, de consciencia y de responsabilidad en su comunidad. A la hora de preguntarnos cuál sería la mejor manera para poder transmitir este mensaje a los niños, y al observar que indiscutiblemente, los niños estaban cada vez mas desconectados de sí mismos, de su cuerpo, de sus emociones, inmediatamente pensamos en el Yoga. Si bien ya se tenía estudios y experiencia previa en el campo del Yoga, decidimos hacer una extensa investigación, que nos llevó a recorrer distintos lugares en Norteamérica, Europa y la India. Posteriormente a ello, decidimos primero enseñar Yoga a los jóvenes Universitarios, obteniendo buenos resultados. Fue ahí cuando nos preguntamos si sería posible enseñar el Yoga a los niños, pues de poder hacerlo, creíamos ir todavía un paso más adelante.

III. DEL YOGA, AL YOGA INFANTIL (Ò YOGA PARA NIÑOS)

El Yoga es una ciencia de la transformación y del desarrollo del potencial humano.” -Swami Digambarananda Saraswati

Al escuchar la palabra Yoga, todo tipo de imágenes pueden aparecer en nuestra mente, y ahora más que nunca, gracias al *global marketing*, probablemente en estos momentos, la mayoría de esas imágenes se vinculan a una flor de loto, una mujer sentada con las palmas juntas en el centro de su corazón, ò un conjunto de personas realizando una serie de ejercicios físicos, en su mayoría relacionados con estiramientos. Sin embargo la practica física, es solamente uno de los aspectos del Yoga. El Yoga físico, conocido comúnmente como Hatha Yoga fue diseñado originalmente

para facilitar la práctica real original del Yoga: el entendimiento y completa maestría sobre la mente. El verdadero significado de Yoga, es la ciencia de la mente. La palabra Yoga viene de la raíz sanscrita Yuj, que significa unión. En el texto más antiguo sobre el Yoga escrito por Patanjali, *Los Yoga Sutras*, dice: “*Yogas citta vritti nirodab*” que significa: la restricción de las ondulaciones de la mente, es Yoga. (Yoga Sutras of Patanjali, Sri Swami Satchidananda, 3) Actualmente existen numerosas escuelas de Yoga o estudios en los cuales comúnmente el Yoga se practica de una manera deportiva y laica. La clase se realiza en un espacio amplio con piso de madera y donde un maestro ubicado al frente del salón demuestra una serie de posturas corporales, las cuales los alumnos imitan siguiendo las indicaciones del maestro. Se trata de una serie de posturas diseñadas para la flexibilidad y tonificación de la columna vertebral, los ejercicios deben realizarse de una manera pausada y van siempre acompañados por la acción de respirar a conciencia. Hoy en día es muy común que se recomiende asistir a una clase de Yoga, si uno busca desestresarse y relajarse, dos de los grandes y comprobados beneficios de esta práctica milenaria.

“La mayoría de las personas que les gusta vivir de una manera tranquila y pacífica, con fuerza y compasión, con carácter y compromiso, llegan al Yoga, y practican cualquier tipo de Yoga que su propia buena suerte les traiga”- Yogui Bhajan.

Cuando el Yoga llegó al mundo occidental a principios del siglo XX, se presentó como una práctica para adultos. A medida que este sistema antiguo se expandió en atractivo, incluso más personas comenzaron a comprender sus ventajas y querían transmitírselo a sus hijos. Inicialmente, el yoga para niños en Occidente era muy variado y no tenía una teoría unificadora, ya que se establecía de forma separada y espontánea por padres e instructores que practicaban el yoga con ellos mismos. Una de las pioneras del Yoga Infantil, fue la maestra Shakta Kaur Khalsa, originaria de Estados Unidos y quien a su vez fuera discípula del conocido maestro Yogui Bhajan, que por encargo de él mismo, y gracias a su experiencia previa como maestra o guía Montessori, crea un sistema para enseñar Yoga a los niños. Kaur Khalsa publica en 1999 uno de los primeros libros de Yoga para niños: “*Fly Like a Butterfly*”, que describe un sistema basado en *Kundalini Yoga* para enseñar yoga a los niños. Posteriormente en el 2003 y 2006 se publicaron otros libros comparables que proporcionaron una referencia para los instructores de yoga de los niños, los cuales ayudaron a estandarizar los cursos de yoga para niños. En el 2010, *Yoga Alliance*, la principal organización de estándares para el yoga en Occidente, estableció formalmente los requisitos especiales para la formación en anatomía y fisiología, enfoque, metodología de enseñanza para la formación de docentes certificados en Yoga Infantil. Mientras que el yoga es una tradición antigua, el yoga para niños no se popularizó hasta finales de 1990 en Estados Unidos y llega a México aproximadamente a principios del 2009. Este nuevo modelo de enseñanza del yoga empezó a atraer sobre todo a las madres de clase media del mundo occidental. Y hasta hoy en día, las mujeres de clase media son la mayor parte de personas que enseñan y practican el yoga.



El yoga otorga una gran cantidad de beneficios cuando se practica regularmente. Desde afuera el yoga parece ser solamente una práctica de relajación y flexibilidad. Hacia adentro del cuerpo hay muchos otros resultados que pueden ser benéficos para el niño en crecimiento. Las poses del yoga tuercen la columna vertebral, extienden las extremidades, masajean los órganos y calman la respiración. Para los niños con Síndrome de Down y parálisis cerebral, el yoga ayuda a prevenir aumento en el peso y mejor las funciones motoras. Según una encuesta realizada a practicantes de Yoga en Reino Unido y Australia realizada en el 2006, encontró que el Yoga ayuda a:

- Ser más capaz de manejar el estrés.
- Manejar de mayor manera los pensamientos negativos.
- Cambios positivos en el dolor de espalda.
- Aumento en los niveles de energía.
- Aumento en la fuerza y resistencia.
- Mejorar la conciencia corporal.
- Mayor flexibilidad en la columna vertebral y las articulaciones.
- Mejorar de la tensión general del cuerpo.
- Mejorar la respiración.
- Mejorar el equilibrio.
- Mejorar los patrones de sueño.
- Mejorar la habilidad para manejar las emociones.
- Cambio positivo en los estados de ánimo.
- Mejor habilidad para manejar los conflictos.
- Mayores niveles de serenidad.
- Más paciencia y apertura hacia los demás.
- Más tolerancia hacia los demás.
- Mayores sentimientos de compasión por los demás.
- Mejora positiva de las habilidades comunicativas.
- Mejores relaciones familiares.
- Mejores relaciones sociales.
- Mejores experiencias laborales.
- Mayor disposición para cambiar hábitos de salud negativos.
- Tener un propósito más claro.
- Sentirse más seguros.
- Tener más valentía.

- Sentirse más creativos e intuitivos.
- Mejora la fuerza y la flexibilidad.
- Aumenta la autoconfianza y construye una autoimagen positiva.
- Aumenta la fuerza emocional.
- Alimenta la creatividad.
- Ayuda a equilibrar el cuerpo y la mente.
- Enseña la auto-aceptación y el amor hacia uno mismo.
- Aumenta la capacidad sensorial y también la conciencia corporal general.
- Fortalece la coordinación y el equilibrio.
- Expande el conocimiento de uno mismo y de los que están a tu alrededor.
- Desarrolla la autodisciplina y el autocontrol.
- Ayuda a fortalecer la concentración.
- Ayuda a mantenernos más erguidos y a sentirnos más altos soportando una columna larga y flexible.
- Fortifica todos los sistemas corporales: esqueléticos, nerviosos, circulatorios, digestivos, respiratorio, hormonal y muscular y mejora nuestros conocimientos de anatomía.
- Aumenta nuestra conciencia de la respiración y profundiza el soplo.
- Es no- competitivo.
- Expande la conciencia de la naturaleza, de los animales y del entorno.
- Ayuda a los niños a construir su fuerza interior.
- Fomenta la cooperación y el trabajo en equipo.
- Enseña a relajarse y a reducir el estrés.
- Fomenta la compasión, la generosidad y el respeto.
- Enseña a encontrar la paz interior.
- El Yoga resulta ser una práctica divertida para los niños

A medida que los niños crecen su personalidad se desarrolla y se vuelve más clara. Todos necesitamos ejercicio, pero no todo mundo se siente cómodo con la naturaleza ruda del hockey, o un juego de ritmo rápido como el fútbol. Para mantener a los niños activos y lejos de la comodidad del sofá, la clase de Yoga podía ser ahora presentada como una alternativa. El yoga es un reto para el cuerpo y obliga a los niños a concentrarse por completo en las reacciones de su cuerpo. Requiere concentrarse completamente en calmar la respiración durante una postura particular y tener una atención absoluta. Los niños con el tiempo van adquiriendo la habilidad de concentrarse así como los beneficios físicos que resultan de la práctica del yoga, tales como flexibilidad, tono muscular y músculos sanos. Además, la clase de Yoga infantiles una opción para que los niños aprendan a manejar el estrés escolar. La mayoría de los niños presentan una

disposición alegre y despreocupada mientras pasan de la infancia a la niñez temprana y entran al sistema escolar. La escolarización introduce estrés necesario en la vida del niño a través de las tareas escolares, la socialización y estar por primera vez dentro del ambiente escolar. Algunos niños no tienen ningún problema con este sistema, y completarán su trabajo obedientemente e interactuarán con otros niños sin queja alguna. Pero, si este no es el caso, el yoga puede ayudar a aquél niño que batalla a enfocar su mente y enseñarle cómo afrontar el estrés de manera constructiva. A través de la práctica de una serie de movimientos conocidos como posturas o *asanas*, así como de la respiración, los niños pueden aprender a centrarse en el presente y no en los problemas pasados o venideros. Al aprender a centrarse en el presente, el niño no se sentirá abrumado por la cantidad de tarea por entregar, sino que se concentrará exclusivamente en el trabajo frente a él.

IV. METODOLOGÍA PRETZELYOGUIS

A partir de los estudios realizados, la práctica, los viajes y la experiencia propia, creamos un método de clases de Yoga que fuera atractivo para los niños, aterrizado e inspirado en su realidad local. A muchas personas el nombre de Pretzelyoguis les resultaba curioso, pero a los niños les encantó. El nombre está compuesto de la unión de dos palabras: *pretzel*, que significa nudo en inglés, y que es una forma muy conocida entre los niños de la clase media de Chihuahua, además de ser el nombre de la postura de yoga que más les gusta a los niños practicar, y la palabra *yoguis* que es el nombre que se le da a las personas que practican yoga. Y así, con el *slogan* “Somos Amor” en el 2010, iniciamos el proyecto. Lo cual fue un reto por varias razones: la principal, el que la mayoría de los niños de Chihuahua, son católicos o cristianos y en aquellos años existía un fuerte paradigma sobre lo que era el Yoga. Algunos Sacerdotes de la ciudad, calificaban la práctica como “mala o satánica”. Sin embargo eso no nos detuvo. Apoyados con bibliografía, datos científicos, nuestros estudios y nuestra propia experiencia, se les explicaba y demostraba a los padres, que el Yoga Infantil es una práctica laica, aceptada y practicada incluso dentro de las escuelas más prestigiadas de Estados Unidos y algunos países de Europa. Otro reto, fue el presentarnos como una opción valiosa para la educación de los niños. Por la cercanía con los Estados Unidos, para los padres y madres de Chihuahua, es de alta prioridad que los niños aprendan a hablar inglés a una edad temprana, por lo que las tardes de los niños son ocupadas por clases de inglés. Así como en segundo lugar clases de Natación, Karate, Ballet o Matemáticas. Fue necesario realizar una gran campaña para dar a conocer nuestra propuesta de educación para la Paz. Lo hicimos a través de charlas gratuitas, foros, conferencias, participación en exposiciones, uso de redes sociales, etc. Poco a poco se fueron acercando los padres de familia, que compartían nuestro interés mutuo de darles una infancia digna a nuestros niños, rescatar los valores, y contribuir a transformar este escenario de violencia que se vive en México. Durante el primer año, llevamos a cabo las clases en una pequeña pero cómoda cochera de un apartamento. La cual se conectaba directamente a un patio muy amplio y seguro, lo que permitía que los niños pudieran realizar la clase al aire libre, (cuando el clima lo permitía), lo cual les encantaba. En la primera semana de iniciar teníamos consolidado un grupo de diez niños de edades de 4 a 8 años. Para el 2012 ya teníamos dos grupos y comenzamos a aceptar niños más pequeños (de 2.5 años en adelante). La clase tiene una duración de una hora y se imparte dos veces por semana. Por lo que es muy importante la organización y el aprovechamiento del tiempo. Este formato tuvo que realizarse de esta manera, debido a las actividades cotidianas y extracurriculares que tienen los niños de Chihuahua, como lo mencionamos anteriormente.

Queríamos crear un método completo, que no solo cubriera el aspecto físico, sino que fuera integral. Una clase de yoga para adultos, es una clase que se realiza en total silencio, en total concentración y observación por parte del alumno. Ese era el principal reto: cómo lograr que

niños que no están acostumbrados a tener largos periodos de atención ò con atención dispersa, pudieran estar atentos y motivados a la vez? La respuesta fue el juego. Los niños de Chihuahua pedían a grito silencioso, e incluso sin ellos ser conscientes de ello, el juego. Muchos de ellos no recordaban ò no sabían cómo incluso jugar fuera del dispositivo electrónico, sin embargo, muy dentro de ellos, recordaban ò sentían una necesidad de jugar, de experimentar con su propio cuerpo. Esto fue un factor primordial para el diseño de la metodología y estructura de la clase. Además de esto, queríamos que la clase fuera más allá de ser una clase de práctica de posturas físicas. Por lo que incluimos dentro del programa los valores que queríamos que los niños aprendieran y pusieran en práctica: Amor a la Naturaleza, Espíritu Libre, Amor a tu cuerpo, Amor por lo Saludable, Conciencia Ecológica, Alma creativa, Armonía en tu comunidad: Unión, Respeto, y Tolerancia. Introduciendo estos valores en los niños creemos que es posible fortalecer su identidad, y que ellos puedan impactar con sus acciones de manera positiva su comunidad, y así generar a largo plazo una transformación social.



La estructura de la clase, consta de cuatro partes principales: Inicio ò dedicación, calentamiento, cuerpo de clase ò posturas de yoga y relajación. La primera parte de la clase, es muy importante, pues es la parte en que se reúne al grupo y se explica el tema que se va a compartir ese día. Esta parte de la clase, se realiza a manera de ritual: tocamos una campana tibetana, sentamos a los niños en círculo y les explicamos, que en el círculo, todos somos uno, que la maestra es también parte de ellos, que todos estamos unidos. El usar el símbolo del círculo desde el inicio, ayuda a los niños a conectarse unos con otros y a no generar competitividad entre ellos. En ese mismo momento, realizamos junto con los niños una serie de respiraciones profundas para tranquilizarlos y para que se preparen a escuchar con atención. Se invita a los niños a compartir con los demás como se sienten ese día, así como a quien quieren dedicar el esfuerzo que realizaran durante esta clase. Todo este ritual, es altamente diferente a lo que conocen los niños, y de manera intrínseca tiene muchas enseñanzas, como las que ya mencionamos, y poco a poco, el niño va entendiendo, que el esfuerzo es importante, que el escucharse a sí mismo es importante, que el escuchar y respetar a los demás es igual de importante que su propia opinión, etc. Cuando se trata de impartir la clase a niños que por primera vez practican yoga se les da una explicación breve y adecuada a su edad, de lo que es el Yoga. Ejemplo: “El Yoga es una ciencia muy antigua que nos ayuda a desarrollar flexibilidad y fuerza en nuestro cuerpo y felicidad y paz en nuestra mente. En el yoga, hay una postura para cada cosa de este mundo, sea un animal, un árbol o un avión y podemos hacerlo con nuestro

propio cuerpo. El Yoga es una forma de mover nuestros cuerpos, nuestra respiración y nuestras mentes, todo al mismo tiempo. El Yoga es el deporte en el que aprendes a ser feliz”.



Posteriormente pasamos a realizar una práctica física en la que realizamos el calentamiento fino y grueso del cuerpo. Pero esto tiene que ser divertido, no queremos que se parezca a una clase de educación física. Por lo que utilizamos elementos lúdicos e incluso teatrales. En este momento de la clase se les invita a los niños a correr, a usar su voz, a bailar, a expresarse, a moverse, a soltarse; para muchos de ellos esto significa un reto, pues no están acostumbrados a que se les diga en una clase: “corre, grita, eres libre”, pero una vez que lo van aceptando, y se van sintiendo en confianza, se abren, lo realizan y lo disfrutan mucho.





Después pasamos a la práctica de Posturas Yoga, la cual se diseña según la edad grupal de los niños y sus características personales, además de que las secuencias y la manera de presentar las posturas, se realizara de acuerdo también a la temática o valores que se practicaran en esa sesión. Las posturas de yoga, son posturas corporales, que usando la imaginación, pueden parecerse a un animal, planta u objeto; esto a los niños les encanta. Para cada postura usamos una imagen o un animal conocido para ellos como la postura de “la mesa, la resbaladilla, el famoso árbol, el gato, el pez, el perro, la tortuga, la rana, el león, el tiburón”, etc. Cuando se practican las posturas se invita al niño a “escuchar, cuidar y seguir el ritmo de su cuerpo”. Esto es muy importante ya que lo que queremos es evitar la competencia. Los niños de Chihuahua están acostumbrados a que ir más arriba, ser más veloz, significa ser el mejor. Por ello en esta parte de la clase se les enseña a los niños que cada cuerpo es diferente, que cada uno es diferente, y no porque un niño pueda subir más la pierna en la postura del árbol, significa que es mejor que el otro. Simplemente es un árbol diferente y único, como lo son los arboles en la realidad. Este concepto lo encuentran muy interesante, y aunque en un principio les cueste quitarse este paradigma mental de querer ser siempre el mejor, estarse comparando con los demás, o el estar continuamente en competencia, después valoran el tener una clase en la que se pueden relajar completamente, una clase en la que se trata de disfrutar y no ganar, donde simplemente se trata de ser ellos mismos, disfrutar de cómo son, de los alcances físicos y únicos que tiene su cuerpo. En esta parte de la clase utilizamos muchos elementos teatrales también. La narración de un cuento, por ejemplo en el que utilizamos solamente posturas y elementos del mar y se practican posturas como la del tiburón, el delfín, el cangrejo, el caballito de mar, la ostra, la ballena, la estrella de mar, etc. Si acaso, utilizamos música, pero tratamos que se despierte el uso de la imaginación y creatividad en los niños. Les hacemos preguntas referentes al tema, les pedimos que se imaginen y sientan la temperatura del agua, que huelan el aroma del mar, y obtenemos respuestas increíbles, incluso de aquellos niños que aun no conocen el mar, por ejemplo. Durante el *performance* de las posturas todo el tiempo se les está recalcando el uso de su respiración con consciencia así como se les recuerda constantemente el sentir. Con la constante practica de las posturas, los niños van obteniendo los beneficios físicos, y emocionales que mencionamos en el listado anterior. Ellos mismos lo van notando, y de repente dicen en una clase, mira Maestra, ya puedo hacer la postura del perro con mis piernas completamente estiradas, o en completo silencio, o en completa inmovilidad. Conforme se ve el progreso del niño, se le va invitando a realizar cada vez un esfuerzo mayor, a permanecer más tiempo en tal postura, con mayor quietud, etc. Buscamos que cada clase sea diferente. Ese es un reto para nosotros como maestros de yoga infantil. Cada día tenemos que ser creativos, para presentar de manera muy atractiva, lúdica y divertida las secuencias de posturas de yoga. Pues al final, aunque existen muchas posturas de

yoga, se practican una y otra vez. La mayoría de los niños que ingresan a nuestra escuela, les gusta tanto que se quedan por años, por lo que siempre estamos buscando nuevas herramientas pedagógicas que van de acuerdo a nuestro método, y con nuestros valores, para complementar las clases. A veces esto significa, el uso de disfraces, danzas, canciones, tambores, etc. Elementos que le añaden a la clase un toque de magia y fantasía.



La última parte de la clase es la relajación, y es el único momento de la clase en el que le pedimos a los niños a permanecer en absoluto silencio. Durante todos estos años hemos sido testigos, de cómo les resulta difícil a los niños relajarse. Incluso a la mayoría de ellos les cuesta mucho el cerrar sus ojitos. Por lo que utilizamos diferentes elementos que va desde la tonalidad de la voz del maestro, la ambientación del salón, el uso de aroma terapia, música relajante, hasta el uso de elementos naturales reales, como flores. De igual manera *el relax* como le llamamos en clase, consiste en un ritual muy bello para los niños. Les pedimos que cierren sus ojos, y utilicen el poder de su imaginación y su mente para poder dejar el cuerpo quieto pero a la vez relajado. Aquí también utilizamos elementos artísticos, lúdicos y narrativos como el cuento, buscando transportar al niño con su imaginación a parajes y mundos donde puedan estar tranquilos, y sentirse seguros y a salvo. Aquí invitamos también al niño a reconocer su propio valor, su propio esfuerzo, y al finalizar les pedimos que se feliciten a ellos mismos y se envíen mucho amor. Que feliciten a sus rodillas, a sus piesitos, a sus corazones y mentes por haber realizado un buen trabajo. Durante esta etapa de la clase es sumamente importante la respiración, la cual debe ser pausada, profunda y constante.



Las clases se basan en el respeto y el amor incondicional al niño, comprendiéndolo, y permitiéndole que nos exprese su sentir, permitiéndole también ser guía, del maestro, escuchando sus inquietudes e ideas. Muchas de las dinámicas y juegos de la clase han salido de la misma creatividad de los niños. Las clases se componen de grupos pequeños, donde el maestro de yoga busca la armonía del grupo. Para nosotros cada clase representa una oportunidad de sanación para el niño que se encuentra desequilibrado. Los mismos retos que surgen dentro de la clase, las pequeñas disputas regulares que ocurren, son perfectas oportunidades para practicar la tolerancia, la escucha y el diálogo. Por ello el maestro de Yoga Infantil, tiene un rol fundamental dentro de la clase, pues debe interpretar un papel de líder, pero el de un líder juguetero, amoroso y atento que escucha con atención a los niños, a sus emociones y que propone e invita a los niños que sean ellos, los que busquen soluciones a estos pequeños retos o disputas que ocurren con normalidad dentro de la clase, para ir formando en ellos el valor de la responsabilidad, el esfuerzo, y forjar en ellos ese carácter independiente y fuerte que se formaba por naturaleza, cuando los niños salían a jugar solos a la calle. A veces en una sola clase de yoga, puede haber mucho movimiento emocional en un niño. El niño pudo haber llegado muy estresado a su primera clase de yoga, o detrás de un comportamiento sensible, esta la historia de un niño que perdió a su padre a temprana edad, y en una sola sesión el niño es capaz de liberar la ansiedad, la tristeza o el estrés con el que llegó a la clase. Por ello la importancia también del diálogo continuo del maestro de Yoga con los padres. A menudo invitamos a los padres a que se mantengan en constante comunicación, así como nosotros como maestros les compartimos día a día los escenarios ocurridos en clase. Invitamos tanto a los maestros, como a los padres contemplar las clases con esta seriedad, para evitar que los niños falten, pues cada clase es única, en cada clase, los niños tienen la oportunidad de aportar o aprender algo distinto. Conforme los años pasan y los niños van creciendo, es maravilloso observar cómo se fortalece su identidad dentro del grupo, ver cómo se comunican y conectan entre ellos, formando un sentido de auténtica comunidad. La práctica del yoga se convierte en una Medicina Natural para ellos, no solo física, sino también para su espíritu. Además es una práctica que permite a los niños a experimentar, desde su propia e íntima experiencia, a comprobar lo que el maestro dice, desde su corporalidad, y esto es fascinante. Observar en el niño como a prueba y error va creciendo, va entendiendo o cuestionando con más inteligencia lo que sucede en su entorno, a través de la experiencia del sentir con el cuerpo, dota a los niños de herramientas que creemos les nutrirán en su vida adulta, simplemente porque podrán tomar decisiones con inteligencia emocional, por ejemplo. La experiencia me ha demostrado que el Yoga es un excelente sistema para la promoción del desarrollo sano y puede llegar a ser un medio increíblemente efectivo para facilitar el bienestar de

los niños. No es invasivo y sus “efectos secundarios”, incluida la mejora de la autoestima, equilibrio emocional, mayor energía y la capacidad de auto-calma; los estudios ahora han demostrado que también podrían escoger mejor que alimentos consumir y realizar más actividad física que aquellos que no lo practican. Este año cumplimos ocho años con la escuela y muchos de nuestros estudiantes que iniciaron muy pequeños, hoy tienen 12, 13 y 14 años, y aunque muchos de ellos hayan decidido cambiar de actividad, es reconfortante escuchar testimonios de sus madres ò de ellos mismos las actividades e iniciativas que están iniciando en sus colegios, como “Consejos de Paz”, “Centros de reciclaje”, “Campañas para el rescate de animales de la calle”, etc. El proyecto tuvo un fuerte impacto no solo en los niños sino también en sus familias. Muchos de los padres de familia al observar como sus hijos tenían ahora la capacidad de auto regular sus emociones y relajarse, los inspiro a practicar Yoga también. Tenemos testimonios de familias, donde no solo los cambios fueron percibidos por los padres, sino también por otros familiares, y es muy bello cuando los abuelos nos llaman y nos dicen que ahora ellos también, están aprendiendo a relajarse, y practican yoga con sus nietos. Durante ocho años hemos recopilado infinidad de vivencias, bellas experiencias, hemos trabajado con todo tipo de niños, incluyendo los niños sensorialmente sensibles, (Autismo, Síndrome de Down, TDHA, Asperguer, etc.), obteniendo en el 97 % de los casos resultados favorables y maravillosos. Y aunque nuestro trabajo se ha realizado mayoritariamente con niños de clase media, también hemos buscado llevar las clases de yoga a comunidades rurales de escasos recursos, si bien han sido pocas ocasiones, cuando lo hemos realizado, los niños de estas comunidades, que viven una realidad todavía más dramática, presenciamos como este arte corporal que es la práctica del Yoga, puede transformar, por lo menos por unos días, su realidad, en una realidad más amorosa. De igual manera, el método ha tenido tanto éxito que se nos ha invitado a escuelas, y a entrenar por todo el país a maestras que quieren ser un agente de cambio, y que están preocupadas por la niñez que están viviendo los niños de hoy. Igualmente de ellas, hemos recibido innumerables experiencias positivas, que nos inspiran a seguir trabajando con mayor fuerza y convicción, estamos seguros que nuestros niños, serán pronto los líderes de Paz que tanto necesitamos en México y en el mundo.



A continuación presentamos algunos testimonios de las madres de algunos de nuestros alumnos que practicaron Yoga por algunos años dentro de nuestra escuela.

JUAN PEDRO Y OSCAR



V. CASOS REFERENCIA

V.1 *El Caso de Juan Pedro*

Lo que me llevo a inscribir a mi hijo Juan Pedro, de tan sólo cinco años, a la clase de Yoga en *Pretzelyoguis*, fue el que yo ya era practicante de yoga, y en casa al practicar Yoga, él me veía, y me pidió que lo llevara a una clase de Yoga “*pero para niños*”. Pude notar como después de sus primeras lecciones de Yoga, salía muy contento, muy tranquilo y relajado, desde el principio le gustó mucho. Observé que durante el primer año de práctica, Juan Pedro tuvo más coordinación física. Durante el segundo y tercer año, observé como su autoestima aumentó, y se sentía más seguro de sí mismo. En esta época había un niño que lo molestaba mucho en la escuela, y me contaba cómo el respirar como le habían enseñado en la clase de Yoga, le ayudaba a tolerar a este niño, ser mas paciente con él, ó incluso a ignorarlo. Pude observar como la clase le ayudaba a manejar sus emociones y a no “explotar” tan fácilmente. Siempre salía contento y feliz de clase. Durante el 4to año, Juan Pedro sufrió de un cuadro de Encefalitis límbica autoinmune, una condición que aun no se sabe a ciencia cierta que la puede detonar y que puede sucederle a una persona en un millón. Sin embargo gracias a los buenos doctores que encontramos a tiempo, y al tratamiento, Juan Pedro pudo sobreponerse, sin embargo, el evento, tuvo repercusiones físicas y emocionales en él. Por ejemplo, debido al medicamento, aumento de peso y no podía realizar ciertos movimientos, sobre todo perdió cierta movilidad en una de sus manos. Las clases de Yoga sin duda fueron de gran ayuda para su recuperación, pues le ayudaban a recuperar su movilidad y

coordinación física, su autoconfianza, su autoestima, además que de alguna manera, emocionalmente, le ayudaban a sentirse protegido, y poco a poco fue digiriendo con una actitud más tranquila lo que le había pasado. Para él y para nosotros como familia, fue una experiencia muy bonita. Durante el 5to año, Juan Pedro prácticamente ya estaba recuperado de la Encefalitis, de hecho suspendimos por seis meses el medicamento, y había vuelto a su peso normal, y a su movilidad regular. Después de seis años en Pretzelyoguis, Juan Pedro decidió probar otro deporte. Sin duda puedo decir que definitivamente mi hijo aprendió a ser más consciente de su cuerpo, de sus pensamientos, de sus emociones; aprendió a manejar y a equilibrar sus emociones por medio de la respiración, le ayudo a ser mas paciente. Además sus clases de Yoga tuvieron un impacto positivo en el ámbito académico, pues la Yoga le ayudaba a concentrarse. También fue más consciente del importante rol que él tiene como Ser humano dentro de una sociedad y lo que él puede aportar. Definitivamente podría ser un *embajador de Paz* ó como el mismo dice: “*Si votaran por mi para presidente, yo propondría una Educación Mejor, yo si sé cómo hacerlo: no hay que presionar a los niños, con una sola vez que les pidas las cosas, ellos, las pueden hacer, y las hacen bien*”. (Testimonio de Graciela Muñoz González)

V.2 El Caso de Oscar

Quise inscribir a mi hijo cuando tenía cinco años, a las clases de Yoga, porque siempre me llamo la atención el mural tan bonito que tienen pintado en la barda, de alguna manera cuando veía esos dibujos, pensaba que en ese lugar, Oscar podía ser feliz, (hasta la fecha, siempre que veo su mural, sigo pensando eso). Oscar había sido diagnosticado con hiperactividad tomaba medicamento, y presentaba algunos movimientos estereotipados. Durante sus primeras sesiones, noté como la clase le gustaba mucho, le llamaba la atención que se podía aprender las posturas con los nombres de los animales, eso para él, se le hacía muy accesible. El primer año que tomó clase, lo noté más tranquilo, menos hiperactivo. En el segundo año, sus movimientos estereotipados “tics”, se eliminaron por completo. Fue en este año, cuando él cumplió 6 años que decidimos quitarle el medicamento recetado para la hiperactividad, y posteriormente no ha vuelto a tomar nada. En el tercer año, era notorio como el aprender a respirar profundo le ayudaba a tener un mejor autocontrol ante las situaciones frustrantes diarias de la vida. Su vida y su actitud ante la vida cambiaron completamente. El practicar Yoga le enseñó a ser consciente de sus pensamientos, de su cuerpo, a controlar sus emociones, a ser más paciente con él mismo, y con los demás, y de alguna manera, no sé, pero puede ser que a partir de que Oscar entró a Yoga, se desarrolló en él, empatía por los más desprotegidos. Tuvo más conciencia de lo que sucedía en su entorno, en su país, acentuando su identidad dentro de una comunidad. Empezando por el maravilloso grupo en el que estaba, donde ellos *eran un todo*. El Yoga le despertó el deseo por querer contribuir a cuidar más el planeta, por ejemplo, trae un proyecto de reciclaje en casa. El yoga nos cambió la vida, porque de tener movimientos estereotipados, a estar calmado, fue un gran cambio. Ahora Oscar es un niño súper maduro, responsable y que quiere ayudar a los desprotegidos. (Testimonio de María Teresa Medina Valles)

RENATA Y SUS PAPÁS



V.3 *El caso de Renata*

Decidí buscar una clase de Yoga para mi hija, porque necesitaba realizar una actividad física que no fuera de alto impacto, pues apenas con dos añitos de edad le diagnosticaron Acidosis Tubular renal por inmadurez del riñón, lo cual también provocaba en ella un estado emocional sensible, entonces yo quería una clase en la que pudiera practicar ejercicio y que a la vez le ayudara a controlar su ansiedad y formar su carácter, fue entonces que encontré la escuela Pretzelyoguis, e inscribí a mi hija Renata cuando tenía 2.5 años. Los avances fueron muy notorios desde el primer año: físicamente, mejoró su tono muscular y su estructura ósea. A nivel emocional la notaba muy contenta al salir de clase y más segura. De alguna manera la clase contribuyó a que aprendiera a controlar esfínteres y noté también que dormía mejor. Para el segundo año, observé que mi niña podía identificar emociones que yo no le había enseñado en casa, y además ya podía controlar su temperamento a través de la respiración. Por ejemplo cuando hacía un berrinche yo solo le recordaba: “respira como en la Yoga, como tú sabes hacerlo”, y ella respiraba y se controlaba. Eso le evitó y me evitó darle muchas *nalgadas*, la respiración es mágica. Mi hija tiene mucha presencia dentro de un grupo, tiene una personalidad líder, le gusta dirigir a los demás, es parte de su esencia, en ese sentido, en el tercer año de

práctica, noté como ya había aprendido a ceder el control, a compartir más, la noté mas segura, dejo de pelear, y aprendió a relajarse (una parte de la clase que le costaba mucho realizar). Para Renata asistir a su clase de Yoga, se volvió ya un estilo y habido de vida, no quiere salirse de la clase, a pesar de que ya tiene varios años ahí, eso me dice mucho de su constancia. Le encanta que en clase de Yoga aprenden sobre respetar la naturaleza y los animales, a veces me la encuentro cantando la canción de “Hoy escucho mi corazón”. A los cuatro años la dieron de alta completamente de su enfermedad del riñón y sé que no solo el tratamiento médico le ayudo, también fue la clase de Yoga. La clase de Yoga ha contribuido a que ella se vuelva más consciente de lo que sucede en su ciudad y obtenga valores, por ejemplo el otro día me dijo: “Mamá, me parece injusto que metan a la cárcel a una señora que se roba un pan para darle de comer a sus hijos”. En el ámbito académico le ha ayudado para elevar su nivel de frustración, a relajarse cuando se equivoca ò no le sale algo bien. Conozco el proyecto de Pretzelyoguis y puedo decir que han hecho magia en nuestros niños, tan saturados de cosas plásticas, me gusta que nos involucren a los padres y se nos comunique cómo van nuestros hijos. Creo que es maravilloso triangular la educación de casa, la educación de escuela, la educación de Yoga, porque así se genera una educación para la Paz. Pero lo más importante y que quiero recalcar, es que están formando niños felices, para mí eso es lo más importante, que son niños felices. (Testimonio de Brenda Armendáriz Navarro)



VI. BIBLIOGRAFÍA

- CANO K. *Violencia en México y Chihuahua* 2018, El Diario de Juárez 7 marzo 2018
- FOWLER A. *Yoga para Niños, Los Múltiples Beneficios Escondidos del Yoga*, 2010 Australian Yoga Journal,
- KAUR KHALSA S. *Kundalini Yoga* págs. 8 y 9
- ORTEGA L., *Espacio Memoria* 2009, ISAD págs. 57-59
- SATCHIDANANDA S. *The Yoga Sutras* 1976, pág. 3
- SNEL E. *Tranquilos y Atentos como una rana* pág. 12

AS TRAJETÓRIAS DE DOIS BIBLIÓFILOS NO SÉCULO XIX: RAMIZ GALVÃO E FRANCISCO RAMOS PAZ

BESSONE, TANIA

A TRAJETÓRIA DE DOIS BIBLIÓFILOS NO SÉCULO XIX: RAMIZ GALVÃO E FRANCISCO RAMOS PAZ

O mundo dos bibliófilos é de grande interesse. O amor aos livros aproxima as pessoas e forma sólidas amizades, o que não impede, no entanto, rivalidades também sólidas, mas amistosas quando dois bibliófilos se deparam com obras de interesse comum. O mundo da bibliofilia, no entanto, é uma fauna em que geralmente existe respeito mútuo, e os conflitos se resolvem de forma civilizada e cortês.

José Mindlin

A epígrafe acima destaca um aspecto um tanto idílico do mundo da bibliofilia e dos bibliófilos, quando no Brasil esse campo de interesses e práticas já tinha alguma sistemática e definição. É de autoria de José Mindlin, empresário, bibliófilo, membro da ABL, generoso doador de uma biblioteca particular para o público em tempos recentes, instalada na USP, em novo conjunto arquitetônico a Biblioteca de José e Guita Mindlin é acessível também por meio digital. (<https://www.bbm.usp.br>). No entanto, não é essa uma constante para os padrões brasileiros., as doações e transformações dos acervos privados para o acesso público sofreram meandros e dependeram de muitas e complexas negociações. O processo histórico brasileiro não conheceu ações sistemáticas que promovessem e incentivassem esse tipo de procedimento. As bibliotecas e acervos particulares tendiam a se desmembrar em leilões, se dispersarem e não encontrarem um caminho livre e seguro para se tornarem públicas.

Recontar a trajetória de dois pioneiros durante o século XIX e início do XX é o foco desse texto. Duas biografias que ajudam a compreender como diferenças de origem e formação podem se encontrar na realização de atividades intelectuais e produção de bens culturais duradouros como nos dois exemplos que aqui serão focalizados. Também se procura demonstrar como a ação de indivíduos pode superar questões institucionais e contextos desfavoráveis se houver laços de sociabilidade, generosidade e preocupação com o bem público.

No Rio de Janeiro do século XIX, a bibliofilia ainda era uma prática em construção e havia ainda poucos conhecimentos técnicos e teóricos ficando mais restrita a iniciativas pessoais que vez por outra fracassavam. Os esforços em torno de princípios e práticas “de mim para você” ainda necessitavam de homens e instituições dispostos a novas formas de tratar livros e impressos. Os compradores regulares de livros e formadores de bibliotecas particulares nesse período eram indivíduos com perfis bem próximos. Frequentavam escolas superiores e faziam renovações constantes em seus acervos, mas a concepção de mecenato ou abertura de acervos para o público ainda eram preocupações incipientes (RODRIGUES 1977: 9-385).

Um segmento desse círculo de leitores que cultivava o colecionismo, buscando nos livros raridades, primeiras edições, obras de luxo com qualidade tipográfica ou editoriais era formado por médicos, advogados, homens de letras, jornalistas, intelectuais que se inseriam nesse tipo de ação e que se enquadravam entre aqueles que realizavam mediações culturais. Buscavam também encadernações sofisticadas, e à medida que se embrenhavam no universo dos livros tornavam-se mais exigentes com suas escolhas bibliográficas.

Nesse universo, ainda pouco afeito aos conceitos de colecionismo e bibliofilia, raros personagens que não tivessem origem social semelhante ao padrão do grupo. Aqui, não podemos esquecer a cidade da qual estamos tratando, ela também em processo de mudança. Novos empreendimentos levaram à cidade do Rio de Janeiro, Município Neutro da Corte, a instalação de um maior número de bibliotecas públicas e aos cuidados especiais com aquela que era a “joia da coroa” a Biblioteca Nacional. A semelhança do que ocorria nas nações mais ricas e consideradas

civilizadas, deveriam ter preservadas as características que mantivessem sua importância no panteão das instituições de valor do conceito de Nação que se desejava. Em suas ações culturais Ramos Paz e Ramiz Galvão permitiram, por trajetórias diferenciadas e objetivos similares, a ampliação do acervo da BN e enriqueceram nosso patrimônio bibliográfico de maneira significativa.

Foram personagens centrais desse enredo que compreende o desejo de colecionismo, a bibliofilia, a amizade de estudiosos e a ideia de preservação de acervos, além de anunciar o embrião do mecenato privado para o bem público no Brasil. O nosso foco será, portanto, suas trajetórias biográficas, tão diversas e que se entrelaçaram: Francisco Ramos Paz, imigrante português, consolidou uma biblioteca particular importante, foi intermediário de compras de raridades e originais na Europa, e Ramiz Galvão, cumpriu com sua longa trajetória de vida (1846-1938) e sua inserção política, cultural, intelectual, um importante papel de mediador cultural.

Nasceu em Rio Pardo, Rio Grande do Sul e faleceu no Rio de Janeiro em 1938. Mudou-se para a Corte em 1852, foi aluno do externato mantido pela Sociedade de Amantes da Instrução e em 1855 entrou como aluno do Colégio Pedro II (CALDEIRA 2017: 375-378). Formou-se na Faculdade de Medicina em 1868, historiador, professor do Colégio Pedro II, bibliotecário da Biblioteca Nacional, estudioso do livro, destacou-se tanto nessa função que a historiadora Ana Paula Sampaio Caldeira o denominou *O Bibliotecário Perfeito* (CALDEIRA 2017).

Participou, ao longo de sua vida, diversos públicos e suas relações sócio profissionais o colocaram no centro das mais diversas iniciativas culturais. Foi membro de IHGB, ABL, RGPL e tantos outros, no período imperial e depois do fim do Império, durante a República. Era um indivíduo importante dentro das estruturas de poder e da burocracia da Corte, com perfil clássico daqueles que eram originários de famílias consolidadas e que circulavam com segurança em sociedade. Ramiz Galvão era um bom exemplo da tradição que existia entre os brasileiros com formação de nível superior que se desviaram para atividades que não necessariamente se relacionassem com sua formação profissional específica. Destacando-se entre diversas trajetórias individuais, a biografia de Benjamim Franklin Ramiz Galvão (1846-1938) deve ser acrescida de outras informações para melhor compreensão de seu desempenho. Preceptor dos filhos da Princesa Imperial D. Isabel (1882-1889), foi cirurgião militar, médico da Saúde do Porto do Rio de Janeiro, Inspetor Geral de Instrução Pública. Foi tornado Barão de Ramiz pelo Imperador devido às estreitas relações que mantinha com a família Imperial.

Em 1870, foi nomeado Bibliotecário da Biblioteca Nacional da Corte, cargo que exerceu até 1882. Posteriormente, foi Bibliotecário-mor-honorário do Gabinete Português de Leitura. Aproximou-se de Francisco Ramos Paz e das pessoas mais envolvidas com livros e bibliotecas, demonstrando sempre muita dedicação à sua atividade e concentrando em torno de si leitores, bibliófilos e beneméritos. Era sócio fundador do Instituto dos Bacharéis em Letras, sócio do Instituto Histórico e Geográfico Nacional, dignatário da Ordem da Rosa, cavaleiro da Ordem Austríaca de Francisco José e oficial da Instrução Pública na França (BLAKE, 1883-19012: 395).

Em relatório de 1876, elaborado para prestar contas ao Imperador d. Pedro II, sobre o funcionamento da Biblioteca Nacional, da qual era o responsável, Ramiz Galvão, refere-se ao nome de Paz entre os que graciosamente haviam oferecido obras para o enriquecimento do depósito literário da Biblioteca, assim como os nomes de Ferdinand Denis, Franklim de Menezes Dória, José Carlos Rodrigues, Zacarias de Góes e Vasconcelos, Francisco de Menezes Dias da Cruz, José Martiniano de Alencar entre outros, elogiados pelo bibliotecário em contraposição àqueles que, apesar de terem obrigação de fornecer obras para o depósito legal, dizia, eclipsavam-se, acobertados pelo que chamou de fraco controle legal e desobediência às leis em vigor (GALVÃO 1876: 3-4). Ramiz, um médico que se dedicou mais aos livros do que à prática da medicina, foi um ativo defensor da preservação de acervos, fazendo uma espécie de ponte entre a biblioteca individual de Paz e a Biblioteca Nacional, que tinha administrado e que desejava, havia muito, ver ampliada, tornando-se

depositária das mais variadas coleções. A concretização desses fatos representava uma vitória para o longo e contínuo esforço de um homem tão aplicado.

O historiador Capistrano de Abreu foi um importante aliado de Ramiz Galvão tarefa de preservação da biblioteca de Francisco Ramos Paz, o outro bibliógrafo que analisamos nesse texto. Ambos foram citados nominalmente no testamento de Paz como pessoas nas quais depositava toda confiança para que seus desejos pós morte fossem respeitados.

O período em que Ramiz Galvão dirigiu a Biblioteca Nacional (1870-1882) foi muito positivo para a instituição, tendo organizado importantes e celebradas exposições, com destaque para a Exposição Camoneana (1880) e a de História do Brasil, em 1881. Publicou catálogos referentes a esses eventos, sendo o de 1881 um marco para os conhecimentos acumulados quanto à Brasiliana. Dirigiu a publicação dos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro e do Catálogo da Exposição Nacional de 1875, entre outras. Redigiu vários relatórios sobre o desempenho dessa instituição nos quais sempre se bateu por melhores condições de funcionamento.

Levou a efeito importante reformulação dentro da biblioteca e tornou possível, até pelo exemplo pessoal, a saída da instituição de sua “torre de marfim”, como ele próprio dizia. Conseguiu tornar realidade as modernizações que conheceu quando viajou para a Europa, incumbido pelo Imperador Pedro II de estudar a organização da Biblioteca Nacional de Paris e do British Museum, em Londres (RODRIGUES 1977: 66-73).

Mesmo tendo estado profundamente ligado ao Imperador, após a proclamação da República obteve cargos, como presidente da Comissão para Comemoração do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil (1900) e presidente do Conselho Superior do Ensino (1919-1925). Foi orador perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e membro da Academia Brasileira de Letras (1928). Era profundo conhecedor da língua portuguesa, bem como de latim e grego, e deixou copiosa bibliografia, composta de discursos, temas históricos e filológicos e traduções de obras literárias (SANTOS FILHO 1991: 126).

No entanto, nesse momento, o volume de imigrantes, sobretudo de origem portuguesa que aportavam no Rio de Janeiro traria uma reviravolta a médio e longo prazo e impactava a organização social e a economia. Buscavam vida nova, era um grupo multifacetado, muitos analfabetos, outros dominando as primeiras letras, mas na sua maioria buscando novas possibilidades para suas vidas e destinos, sofrendo e suportando muitas privações iniciais para mudar seu padrão de vida. Alguns deles não tiveram êxito, sofriam enormes preconceitos, perseguições discretas ou explícitas como nos casos das movimentações de ruas e gritos de “mata galego”. Outros, superaram as dificuldades iniciais e chegaram a ocupar situação social de destaque, alguns se tornando comendadores e ricos homens de negócios.

O caso de Francisco Ramos Paz foge ao perfil daquele de Ramiz Galvão. Como imigrante português, ainda adolescente, sem grandes perspectivas, só mais tarde teve ascensão social importante. Não foi uma história sem meandros, mas sua conclusão, permitiu a existência de um grande legado e a consolidação de um acervo bibliográfico. Durante sua vida, redesenhou sua biografia, superando a chegada solitária ao Rio de Janeiro, ainda adolescente. Seus contatos como bibliófilo e colecionador, a generosidade para consultas daqueles que se interessavam por ouvi-lo, ou até mesmo fazê-lo de intermediário nas compras de novas obras quando de suas viagens à Europa, os empréstimos de raridades bibliográficas que o tornaram uma referência, foram seus grandes aliados. Amigo de Ramiz Galvão, colaborador da Exposição e do Catálogo da Brasiliana de 1881, teve no historiador e, também funcionário da BN, Capistrano de Abreu, um apoiador e admirador importante, como fica claro na leitura da correspondência que trocaram (RODRIGUES: 1997).

Ramos Paz, desde os primórdios de seu colecionismo foi um generoso doador, mas de forma aparentemente aleatória, por demandas várias, sem sistemática, sem metodologia. No entanto, a ideia

de doar seu acervo foi um registro constante na larga correspondência entre ele e Capistrano. Posteriormente, por ocasião da morte de Paz, Capistrano tornou-se o responsável pela elaboração do catálogo e seu respectivo *Suplemento* (Biblioteca Nacional 1920), no qual se registrava não mais um leilão, mas a doação de todo o conjunto à Biblioteca Nacional. As correspondências do historiador permitem esquadriñar todas as tratativas que permitiram essa doação tão almejada. (RODRIGUES, 1977 e Biblioteca Nacional *Catálogo* 1920). Era um homem que fugia aos cânones que caracterizavam os integrantes do círculo de leitores do período e ao mesmo tempo personagem que viria a atender às exigências daqueles indivíduos ávidos por novidades no que diz respeito ao mercado editorial. Agindo como um mediador cultural, teve papel fundamental no enriquecimento de vários acervos e no entrelaçar dos gostos por livros raros e de alto padrão de qualidade. Sua trajetória de vida esclareceu, por vezes, alguns aspectos nebulosos ligados ao comércio e aos fornecedores de livros raros. O círculo de leitores do Rio de Janeiro, esta *cidade das letras*, com tantas dificuldades e possibilidades, semelhante a muitas outras latino-americanas, aumentava cada vez mais seus padrões de exigência, tornando os bibliófilos cada vez mais importantes.

Francisco Ramos Paz teve uma trajetória única nesse círculo de leitores. Nasceu em Portugal, em Afife, Viana do Castelo, a 26 de janeiro de 1838. Seus pais eram João Ramos Paz e Tereza de Azevedo, que lhe abonaram o passaporte quando de sua vinda para o Brasil. Sempre comentou a partida da cidade do Porto, no brigue “Mentor”, no ano de 1850, e dizia não ter feito por penúria de emigrante. A insistência dessa informação, que aparece de forma recorrente nos textos biográficos que Capistrano preparou, fornece alguns dados a respeito de sua personalidade e de suas ambições pessoais, nas diversas tentativas realizadas para retirar de si mesmo o estigma de imigrante (Biblioteca Nacional *Suplemento* 1920).

De qualquer forma, aqui chegou e no ano seguinte apresentou-se à polícia, na cidade do Rio de Janeiro, declarando ser caixeiro e morar na rua de São Pedro n. 26, na loja onde funcionava uma drogaria. Era, *malgré lui*, um imigrante, e como tal passou por numerosas vicissitudes típicas: mudanças de empregos - sempre com todas as limitações sociais dos caixeiros, protegendo-se das armadilhas da saúde ao associar-se em 1850 a uma das ordens terceiras (segundo Capistrano, as instituições de previdência da época) - e dificuldades para se ocupar em aprendizados intelectuais, inclusive porque as bibliotecas públicas tinham poucos horários compatíveis para pessoas com seus encargos.

Em 1855 vinculou-se a uma casa de comissões, em Petrópolis, e passou a colaborar na imprensa local, além de participar da tradução da obra *Brasil Pitoresco* de Charles Ribeyrolles. Teve uma ascensão significativa e pôde, a partir de então, definir de maneira promissora sua inserção no meio social. Posteriormente, já de volta ao Rio, conseguiu cargos mais importantes, elaborando relatórios de diretoria, estatutos de companhias, exames de escrita. Nesse processo de ascensão social e amadurecimento profissional parecem ter colaborado sua pertinácia e seu autodidatismo.

Paz criou os mais sólidos laços de amizade com pessoas que apreciavam livros. Passou cerca de cinquenta anos de sua vida armazenando-os; era natural que apreciasse falar deles com os outros. Aliás, conversar parece ter sido uma das suas grandes habilidades, contando viagens e tentativas de obter raridades, o que levava seus amigos a cobrarem dele que escrevesse um livro, assunto do qual se esquivava, segundo alguns registros. Apesar de ter escrito artigos e opúsculos, alguns sob pseudônimo, declarava que não se interessava pela atividade.

Em 1863, sua biblioteca já era bem significativa, a ponto de sua correspondência particular revelar uma proposta de compra para que esta se integrasse a uma associação¹. Outras cartas eram bastante eloquentes quanto à real e incansável atividade do bibliófilo em relação a seus amigos ou outras pessoas por eles recomendadas, que o procuravam tentando resolver dificuldades

1 Biblioteca Nacional -Manuscritos. Col. Francisco Ramos Paz. Carta de Francisco Gomes do Amorim a Francisco Ramos Paz. Lisboa. 12 mar 1863.

encontradas na localização de livros². Mas a interferência não se limitava a este tipo de problema. Era convocado para arranjar empregos, colocações, intermediar nomeações, administrar bibliotecas, como também participar de audições musicais no Cassino Fluminense. Há dentro da coleção manuscrita da Biblioteca Nacional, convite de Machado de Assis para eventos³. O círculo de leitores e a sociabilidade nele alimentada aumentavam a cadeia de favores entre os pares.

A sua atuação no contexto da circulação de livros participando, com larga frequência na organização de exposições, nas compras em leilões, nas trocas e aquisições internacionais, foi o que permitiu a constituição do acervo, mas também do estreitamento das redes de sociabilidade que o tornaram importante nesse contexto. Seu desempenho, como responsável pela circulação e aquisição de importantes obras, e o grande interesse por homens e livros, reforçaram o papel de elemento aglutinador dentro do círculo de leitores cariocas na passagem do século. Atividade incessante que ficou registrada sobretudo por amigos, pessoas que reconheceram nele um aliado valoroso para incrementar os acervos de bibliotecas particulares e públicas, beneficiado na preservação de livros por amigos e mecenas que, de alguma forma, tornaram-se importantes na sua bibliofilia. Portanto, ele representa uma espécie de metáfora da transformação das características da vida cultural da cidade, malgrado algumas dificuldades, sendo ainda, um contraponto a outras biografias.

A amizade entre Ramos Paz e Capistrano de Abreu se destacou em solidez. Conheceram-se por volta de 1880 e, aproximados por gostos semelhantes, logo ficaram amigos.

Obter uma biblioteca invejável e que depois seria incorporada ao acervo de uma instituição que tanto admirava - a Biblioteca Nacional - foi um longo e incerto percurso. A fabulosa biblioteca pessoal que conseguiu organizar quase teve um melancólico fim. Não fosse a interferência de seus amigos - direta ou indiretamente ligados ao círculo que de alguma forma deviam-lhe o enriquecimento de seus próprios acervos e reconheciam-lhe o trabalho para a incorporação de obras especialíssimas às bibliotecas públicas - teria acabado como muitas outras, que sequer mereceram catálogo, apesar de ricas em número de livros e, quem sabe, em qualidade.

Em 31 de janeiro de 1919, morreu Francisco Ramos Paz, atingido pela gripe espanhola. A data tem importância para ajudar a definir um dos erros na impressão do *Suplemento*. No título, logo abaixo do nome do bibliófilo, que encima texto de Capistrano de Abreu, entre parênteses, está a seguinte inscrição: 1838-1919. Esses devem ser os anos corretos do nascimento e da morte do biografado, pelo cuidado com que Capistrano enfatizou o fato de ele ter vivido 81 anos. Mas, no texto em seguida, há uma referência de que Paz nasceu em Afife, em 26 de janeiro de 1830. As dificuldades seriam grandes para dirimir a dúvida, porque os dados pessoais de Ramos Paz são encobertos por uma relativa cortina de fumaça. Além disso, a modéstia devia ser uma qualidade sua e, em vida, dispôs para que não se divulgassem sua morte pela imprensa, que não houvessem convites para o funeral (que deveria ser de última classe), nem que lhe publicassem os legados. Por isso, uma pequena desobediência do eminente historiador foi proveitosa para muitos⁴.

Mesmo que pretendesse organizar um acervo perto da “totalidade ideal”, isto é, ter todas as obras que julgasse necessárias para formar uma grande biblioteca, Paz certamente não obteria êxito. Essa perfeição não poderia ser atingida nem pelas bibliotecas públicas, com política de compras e depósito legal em funcionamento. Mas não seria esse seu objetivo, pois, pelos livros que reuniu durante sua longa vida, desejava determinadas obras e livros escolhidos que organizou de acordo com seus padrões pessoais de sistematização. Esses padrões eram tão próprios e pessoais que quase

² Biblioteca Nacional - Manuscritos. Col. Francisco Ramos Paz. *Carta de João Araújo de Moraes para ...* Lisboa. 10 dez 1910. Ver também *Carta de Henrique Campos Ferreira Lima para ...* Lisboa. 9 jan 1915.

³ Biblioteca Nacional - Manuscritos. Col. Francisco Ramos Paz. *Carta de Carlos Magalhães de Azeredo a ...* Paris, 29 jun 1897 e *Carta de Joaquim José Cerqueira a ...* Rio de Janeiro. 23 mar 1890. *Bilbete de Joaquim Maria Machado de Assis a ...* 1 out 1883

⁴ Biblioteca Nacional - Obras Raras Ver Capistrano de Abreu. Nota biográfica. In *Suplemento ao catálogo da biblioteca de Francisco Ramos Paz*. Adquirida pelo Dr. Arnaldo Guinle. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Commercio de Rodrigues & Cia., 1920. p. I-VII.

derrotaram os profissionais que quiseram dar uma classificação, dentro de um critério universal, ao conjunto de livros do bibliófilo.

No entanto, esses padrões próprios dentro de uma biblioteca particular não constituem uma exceção, pois esta ordem parte de uma deliberação interior, que pode contemplar a ordem alfabética, associações mnemônicas, caprichos de grupá-las por afinidade ou por autores preferidos. Como se pode ver, as possibilidades são tão numerosas que qualquer opção podia ser considerada a “ordem” de Francisco Ramos Paz, por conjuntos de associações, conexões ou afinidades. Um exemplo vivo dessa sua característica pessoal era a existência das coleções factícias. Nelas ele reuniu um sem número de informações de tudo que dizia respeito ao tema ou autor objeto de seu interesse: recortes de jornais, discursos, autógrafos, tudo que se associasse à matéria. Entretanto, essa sua complexidade levou os catalogadores do acervo a enormes dificuldades.

Os profissionais encarregados da elaboração do catálogo de Ramos Paz tiveram o mérito de retirar do “caos” seu acervo, mas não foram excessivamente minuciosos quanto a formato do catálogo, uma vez que não tiveram muito tempo e perderam a ajuda de um erudito e profundo conhecedor da personalidade do amigo que era Capistrano. Na redação dos verbetes os senhores Edgard de Araújo Romero, Cícero de Britto Galvão e Cassius Berlink, todos da Biblioteca Nacional, fizeram grandes esforços.⁵ Aproveitaram todas as anotações disponíveis do próprio Paz para incluir nos comentários específicos sobre determinadas obras a classificação inicial sugerida por Capistrano, mas tiveram todas as limitações impostas pelo tempo exíguo e pela inexistência de qualquer organização preliminar

Depararam-se, para sistematizar em 7 meses, com 11 mil obras muitas das quais integravam anotações manuscritas sob o ponto de vista bibliográfico, tendo havido necessidade de recorrer aos repertórios de algumas para verificar se estavam ou não completas, principalmente nos dicionários que frequentemente paravam a publicação no primeiro volume. Os principais defeitos do catálogo foram apontados pelos seus autores: certa falta de coordenação no conjunto, erros bibliográficos, transposição da ordem alfabética, atribuídos à disposição dos livros, que não estavam facilmente acessíveis como na generalidade das bibliotecas.

Mas eles mesmos indicaram seus pontos positivos, vinculados à rara qualidade do conjunto selecionado por longo tempo, ainda em vida de seu proprietário. Muitos detalhes reuniram-se para preservar no catálogo aquilo que seria útil e interessante para qualquer bibliófilo. O catálogo, diziam seus autores, não era, neste caso, uma simples enumeração de obras: ele absorveu todas as características ricas e originais da biblioteca de Francisco Ramos Paz. Nele ficou retratado o esforço pessoal de Paz para formar um tesouro ao mesmo tempo em que, zeloso das trocas naturais entre aficionados, mantinha exemplares extras de obras quando, eventualmente, necessitasse de permuta.

No catálogo preparado para o leilão da biblioteca, fato que acabou não ocorrendo graças as ações de Capistrano, Ramiz Galvão e tantos outros, com a entrada triunfante de um mecenas inesperado, Arnaldo Guinle, ela foi comprada e doada na integralidade ao acervo da Biblioteca Nacional. Dessa forma, detalhou-se aspectos da biblioteca reunida de forma intuitiva, o que representou um grande esforço para os organizadores do catálogo.

Os acontecimentos contemporâneos têm mostrado, de forma implacável, que o fim de muitas bibliotecas ocorre de forma amiudada e que a diminuição da prática do mecenato e a crescente ausência do poder público as colocam à mercê de diversas pragas: as físicas, como insetos, fungos, incêndios e inundações; e as humanas, com oportunismos de toda sorte. Geralmente, para formá-las, foram necessários muitos anos e tenacidade, com indivíduos como Ramiz Galvão e Ramos Paz, como baluartes.

⁵ Biblioteca Nacional - Obras Raras. Cassius Berlink. Nota Explicativa In *Catálogo da Biblioteca de Francisco Ramos Paz*. Adquirida pelo Dr. Arnaldo Guinle. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Commercio de Rodrigues & Cia., 1920.

I. BIBLIOGRAFIA

BESSONE, Tania Maria. *Palácios de destinos cruzados. Bibliotecas, homens e livros no Rio de Janeiro (1870-1920)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1999.

BIBLIOTECA Nacional - Obras Raras. *Suplemento ao catálogo da biblioteca de Francisco Ramos Paç*. Adquirida pelo Dr. Arnaldo Guinle. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Commercio de Rodrigues & Cia., 1920.

BIBLIOTECA Nacional - Obras Raras. *Catálogo da Biblioteca de Francisco Ramos Paç*. Adquirida pelo Dr. Arnaldo Guinle. Rio de Janeiro: Tipografia do Jornal do Commercio de Rodrigues & Cia., 1920.

BLAKE, Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1883-1902. v. 12

CALDEIRA, Ana Paula Sampaio. *O Bibliotecário perfeito, o historiador Ramiz Galvão na Biblioteca Nacional*. Porto Alegre: EDIPUCRS; Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2017.

CÂNDIDO, Antônio. A evolução da cultura de um homem se evidencia nos livros que leu. *Notícia Bibliográfica e Histórica*. Campinas, 138: 82-86,1990.

GALVÃO, Benjamim Franklin Ramiz. *Relatório do bibliotecário da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Tip. Nacional, 1876.

MINDLIN, José. *No mundo dos livros*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

RODRIGUES, José Honório (org.). *Correspondência de Capistrano de Abreu*. (v. 2.). Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1977.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo: Hucitec/Ed. da Universidade de São Paulo, 1991. v. 2.

**PERNALONGA NA GUERRA: A CONSTRUÇÃO
IMAGÉTICA DO INIMIGO JAPONÊS NO DESENHO
BUGS BUNNY NIPS THE NIPS**

BARBOSA PAULO, INAJARA

PERNALONGA NA GUERRA: A CONSTRUÇÃO IMAGÉTICA DO INIMIGO JAPONÊS NO DESENHO BUGS BUNNY NIPS THE NIPS (1944)

I. A IMPORTÂNCIA DOS DESENHOS ANIMADOS NO ESTUDO CULTURAL DO SÉCULO XX

Mesmo com a saída dos desenhos animados da programação televisiva brasileira (salvo exceções), certamente é difícil encontrar alguém que, no decorrer de sua vida, não foi exposto a horas e horas de animações, incluindo desenhos da Era de Ouro¹. Com isto, *Pernalonga* e *Mickey Mouse*, personagens queridos e admirados por gerações, não são personagens datados, presos em seu período histórico de criação, mas personagens fluidos, capazes de reinventar sua narrativa e mitologia para se adequar ao *Zeitgeist* no qual se encontram.

As animações são uma das formas de entretenimento mais acessíveis às massas, uma arte barata em termos de custo de produção e distribuição e com um alcance mundial, sem se limitar a gênero, nacionalidade ou etnia. Os desenhos também são comumente taxados como algo exclusivamente voltado para as crianças, o que é errôneo e simplificador demais, apesar de todo o apelo que eles tem sobre este grupo. Se pensarmos desta forma, comediantes como Chico Anísio, Renato Aragão, Charles Chaplin, entre outros, também sempre exerceram atração e riso no público infantil, entretanto, não recebem o mesmo estigma. O riso do século XX, em especial do humor dos desenhos animados da Warner, nada tem de ingênuo ou meninil, é uma desforra frente as afrontas e reveses, e o lastro para suportar as angústias (e guerras) do homem moderno (MINOIS, 2003).

Foi sempre o público adulto que garantiu o sucesso das animações, independente do estúdio. Foram eles que tornaram os primeiros longas do gênero, *Branca de neve e os sete anões* e *Os três porquinhos*, sucessos de bilheteria. Foram também eles, em especial, os soldados, que lotavam salas de cinema durante a Segunda Guerra para relaxar e “escapar” da dura realidade do *front*² com desenhos da Warner Bros. e *Metro-Goldwyn-Mayer* (MGM) (BARRIER, 1999).

Dentre as produções mais atuais, considerar desenhos como *South Park*, *American Dad* e *Family Guy* como divertimento para crianças, com todo seu conteúdo político, conotação sexual e críticas sociais, seria um grande erro de julgamento.

Desde a segunda metade da década de 50, a História tem se permitido explorar novas fontes e temas, sendo uma contribuição da terceira geração da Escola dos Annales. O cinema, o “primo rico” das animações, passou a ser considerado como fonte histórica em definitivo na década de 70 e, desde então, tem sido amplamente estudado por gerações de historiadores. Uma das propostas de análise das narrativas filmicas mais recorrentes é a de representações, tendo como base e influência as obras de Roger Chartier, que se debruçou sobre a problemática de como se lidar com as obras de arte, incluindo o cinema. Entretanto, seu conceito de representação não consegue dar conta de todos os processos do filme. De acordo

¹São os desenhos produzidos entre os anos 30 e 50, com duração média de 8 a 10 minutos, que iam ao ar nos cinemas do período.

²Trad.: frente de batalha

com Francisco das Chagas Fernandes Santiago Junior (2008, p. 66), “o filme não estabelece apenas relações representacionais, e em última análise, a imagem cinematográfica como representação é uma construção histórica na qual um dado conjunto de cenas se tornam representações de algo no choque com o mundo que a gerou”.

Se o próprio conceito do cinema como “reflexo” do mundo já se encontra superado, o que dizer do caso das animações?

Ainda existe uma relativa dificuldade no trato com os desenhos animados pois são fontes que detêm características únicas, que os afastam, em especial os curtas clássicos, da narrativa fílmica convencional.

Se o cinema é uma construção narrativa de fotografias onde, exibidas com leves modificações a uma determinada velocidade, criam a ilusão de movimento e realidade, os desenhos animados obedecem ao mesmo princípio técnico, mas dando vida a pinturas e caricaturas. A narrativa animada abriu para o cinema uma libertação de regras e amarras que ele mesmo desconhecia, proporcionando a sétima arte a possibilidade de dar vida a narrativas fantásticas, a chance de dar vida a universos fisicamente impossíveis, da *Terra Média*³ a *Mos Eisley Cantina*⁴. O universo da animação ignora as regras da física e o tempo em si, tornando os personagens nela inseridos incapacitados de morrer.

Por mais que exista a possibilidade de se recriar em computador a imagem eterna da personagem *Princesa Leia*, jovem e cheia de vida na cena final de *Rogue One: a Star Wars Story*, é inegável que já não estamos vendo a atriz Carrie Fisher na tela, pois a imagem que estamos recebendo se trata de uma animação computadorizada em 3D de como ela era no primeiro filme da saga de 1977, e nem a veremos novamente devido a seu falecimento em 2016. Atores e atrizes morrem, já desenhos animados não. O *Pernalonga* pode mudar sutilmente seus traços com o decorrer das décadas, isso por conta de uma trilha de vestígios visuais deixada por todos os artistas que o tiveram em mãos, mas ainda é o mesmo coelho de 1939 e isso nunca mudará, pois não cabe à sua natureza envelhecer ou morrer (SANDLER, 1998, p. 4).

II. PERNALONGA NO PACÍFICO: UMA ANÁLISE DESCRITIVA DO DESENHO *BUGS BUNNY NIPS THE NIPS*

Bugs Bunny nips the nips é um curta de animação da série *Merrie Melodies*, dirigido por Friz Freleng (1906-1995)⁵, produzido pela Leon Schlesinger Productions e lançado nos cinemas no dia 22 de abril de 1944 pela Warner Bros e The Vitaphone Corporation. Participaram também: Tedd Pierce (1906-1972)⁶ como roteirista, música por Carl W.

³Nome dado ao cenário fictício onde a maioria dos contos de J. R. R. Tolkien se situam.

⁴Bar ficcional da saga Star Wars situado na cidade pirata Mos Eisley, no planeta Tatooine.

⁵Isadore “Friz” Freleng foi animador, cartunista, diretor e produtor estadunidense de desenhos animados, conhecido pelo seu trabalho nas séries *Looney Tunes* e *Merrie Melodies*, ambas da Warner Bros. Disponível em: <http://www.imdb.com/name/nm0293989/>. Acesso em: 15 julho 2017

⁶Edward Stace “Tedd” Pierce III foi um animador americano. A maior parte de sua carreira foi como escritor no *Termite terrace*, divisão de animação da Warner Bros. É considerado a inspiração de Chuck Jones para a criação do personagem *Pepe Le Pew*, devido ao fato de Pierce ser considerado um mulherengo. Disponível em: <http://www.imdb.com/name/nm0682481/>. Acesso em: 15 julho 2017

Stalling(1891-1972)⁷, vozes por Mel Blanc(1908-1989)⁸ e Gerry Chiniquy (1912-1989)⁹ com a animação.

IMAGEM 1: CARTAZ PROMOCIONAL DO CURTA BUGS BUNNY NIPS DE NIPS,
LANÇADO NO DIA 22 DE ABRIL DE 1944

O desenho, com duração de 7'43", começa com uma inscrição que diz "Em algum lugar do Pacífico" e a imagem do oceano, de onde se ouve uma voz cantando *Somebody is rocking my dreamboat*¹⁰. Aparece então um caixote de madeira, de onde as orelhas do *Pernalonga* sobressaem por entre os vãos de sua embarcação improvisada. Após cessar sua cantoria, o coelho se dirige ao público, onde diz: só estou matando o tempo enquanto a ilha que incredivelmente aparece nesse tipo de desenho". Quando tal ilha surge, ele novamente quebra a quarta parede: viram? A inacreditável ilha, e dispara a nadar rumo a terra.

Ao chegar no local, *Pernalonga* fica a admirar a paisagem, um verdadeiro jardim do Éden, pacífico e quieto. Ao som de *The storm*¹¹, estouram bombas por todos os lados e o personagem é obrigado a correr, achando abrigo em um monte de feno. Ao colocar a cabeça para fora de seu abrigo, para verificar se já estaria em segurança, o monte de palha ganha pés, braços e um chapéu é colocado na cabeça do coelho. Ao perceber que não está só no esconderijo, o soldado japonês surge ao lado de *Pernalonga* com uma espada à mão. Ao som de um gongo, o pequeno adversário empreende sua perseguição ao inusitado companheiro do monte de feno, gritando palavras desprovidas de significado e brandindo sua espada no ar. Para escapar de seu algoz, o coelho pula em um buraco mas era seguido de perto pelo japonês que, ao ver onde ele havia se escondido, joga uma bomba na toca e a soterra, com um gesto semelhante a um cachorro, jogando areia para trás de seu corpo por entre as pernas. Após ter seu próprio aparato usando contra ele, o soldado volta a usar a sua espada contra seu rival que, para ludibriá-lo, aparece vestido de general. Ao perceber que se tratava de um disfarce, o nipônico quebra a quarta parede¹² e se volta ao público: Honorável A-ha! Aquele ali não é um general japonês, oh não! Aquele é o *Pernalonga*, personagem dos desenhos *Merrie Melodies*, da Warner Bros. Ao perceber que seu disfarce não foi eficaz, pois o soldado pôs-se a comer uma cenoura e disse "o que há honorável velhinho?", *Pernalonga* foge e captura um avião japonês. Repetindo o ato do coelho, o nipônico continua sua perseguição, com gritos sem tradução, e também embarca numa aeronave, entretanto, a mesma estava amarrada em um coqueiro pelo seu próprio rival, fazendo com que seu avião se despedaçasse em pleno ar. Ao perceber sua iminente queda, o japonês salta de paraquedas para salvar sua vida mas,

7Carl W. Stalling foi um compositor, arranjador musical e pianista responsável pelas trilhas sonoras dos desenhos animados da Warner Bros., em especial da Looney Tunes. Disponível em: <http://www.allmusic.com/artist/carl-stalling-mn0000165304/biography>. Acesso em: 15 julho 2017

8Melvin Jerome "Mel" Blanc foi um dublador estadunidense responsável pela voz do Patolino, Gaguinho, Pernalonga e Pica-pau. Também contribuiu nos desenhos do Scooby-Doo, The Flintstones, The Jetsons, Tom and Jerry e The pink Panther. Disponível em: <http://www.imdb.com/name/nm0000305/bio>. Acesso em: 15 julho 2017

9Germain Adolph "Gerry" Chiniquy foi um animador americano, famoso por seu trabalho em conjunto com Friz Freleng na Warner Bros. e na De-Patie Freleng Enterprises. Sua especialidade eram os números de dança que Freleng gostava de colocar em seus curtas. Disponível em: <http://www.imdb.com/name/nm0157908/> Acesso em: 15 julho 2017

10 RENÉ, Leon; RENÉ, Otis; SCOTT, Emerson. Intérprete: The Ink Spots. *Somebody's Rocking My Dreamboat*. [S.l.]: Decca, 1941. 1 Disco sonoro.

11ROSSINI, Gioachino. *The storm*. In.: William Tell. 1829

12 A quarta parede é uma convenção na qual uma barreira invisível e imaginada, separa os atores da audiência, enquanto o espectador consegue ver a história se desenrolar diante de seus olhos, os atores agem como se não tivessem a mínima ideia de que está sendo observados, o termo tem origem nas peças teatrais mas já se estendeu por diferentes tipos de mídia como livros, filmes e jogos. A quebra da quarta parede é realizada quando o ator reconhece a existência do espectador podendo interagir com ele ou não. Cf.= QUEBRA da quarta parede. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-82422014000100010>. Acesso em:15 maio 2017.

sendo interceptado pelo seu adversário, recebe uma bigorna de presente, uma “sucata para o Japão”, provocando sua queda mortal.

Pintando em uma árvore uma bandeira imperial japonesa, símbolo de um inimigo morto, o coelho se vê de frente com um novo adversário: o lutador de sumô. Presumindo uma vitória certa, *Pernalonga* pinta uma nova, e maior, bandeira no tronco e vai de encontro ao rival, para uma luta braçal, onde sai derrotado. Enquanto o vitorioso lutador apaga a bandeira designada para ele da árvore, o coelho apela para mais um disfarce: uma gueixa. De forma sedutora, a personagem se insinua para o *rikishi*¹³, oferecendo um beijo por trás de seu leque. Esperando seu prêmio, o japonês fecha os olhos e aproxima seu rosto da falsa gueixa, que o acerta com uma marreta, o derrubando.

Ao perceber que vários navios do adversário se aproximavam da paradisíaca ilha, o herói põe seu “chapéu de pensar” para desenvolver uma estratégia que aniquilem seus oponentes. Sua ideia surge piscante no seu chapéu: com um caminhão de sorvete, que traz em sua lataria escrito “bom rumor” e, ao som de *Der Vogelfänger bin ich ja*¹⁴, *Pernalonga* oferece para todos os soldados picolés, cada um com uma granada em seu interior. Chamando-os de “cara de macaco” e “olhos rasgados”, o coelho distribui todas as guloseimas e fica a esperar por um momento até ouvir o som das explosões. Dando seu “trabalho” por completo, retira-se com seu carro, entretanto, um japonês em farrapos sai correndo em direção ao veículo, pois havia tirado um palito premiado. Como “prêmio”, o soldado recebe um picolé duplo, agora sua morte, ao som de duas explosões seguidas, é certa. Pintando todas as árvores com bandeiras japonesas, símbolo das inúmeras baixas nipônicas, *Pernalonga* comenta novamente de como a ilha é um pedaço do Jardim do Éden, pacífico e quieto, mas que ele odeia paz e silêncio e precisa sair daquele lugar. Em meio ao seu desespero, desponta no horizonte uma embarcação de bandeira americana, a qual ele grita desesperadamente para ser resgatado. Ao notar que está sendo ignorado, o coelho exclama: vocês acham que eu quero passar o resto da minha vida nesta ilha? Surge então uma coelha, com trajes nativos, que responde o questionamento: é uma possibilidade. Ao ver a fêmea, o coelho rapidamente esquece seu desespero em sair do local, abaixa a bandeira com a qual tentava chamar a atenção da embarcação e põe-se a perseguir, com uivos e pulos, a seu potencial parceiro.

III. O MITO DO INIMIGO JAPONÊS

Segundo Jesi (2014, p 87), o mito é uma “história real”, ocorrida no tempo das origens, que explica como nasceram todas as coisas do universo e como fizeram os homens. Na linguagem moderna, a palavra quase sempre indica uma “história não verdadeira”. Mesmo com ferramentas como a ciência, os mitos ainda florescem de forma espontânea para servir a determinados objetivos. A produção destes está condicionada por uma série de elementos psicológicos, sociais, econômicos, etc. A criação do mito do “perigo amarelo”¹⁵, como era denominado o japonês durante a Segunda Guerra, é anterior ao conflito e explicada pelo próprio histórico das relações político-sociais entre EUA e Japão.

O vínculo entre Estados Unidos e Japão, desde a abertura dos portos japoneses em 1854, sempre foram conturbadas. Apesar dos inúmeros tratados de amizade entre as duas

¹³Rikishi é o lutador de sumô.

¹⁴MOZART, Wolfgang Amadeus. *Der Vogelfänger bin ich ja*. In.: **A flauta mágica**. 1791.

¹⁵Perigo amarelo foi uma metáfora racial surgida durante as Guerras médicas (499-449 a.C), e retomada no final do século XIX para os imigrantes chineses que chegavam aos Estados Unidos. Apesar de ter um cunho mais racial do que nacional, nos anos 20, tal metáfora passou a ser designada aos japoneses, devido a sua expansão militar no sudeste asiático, que colocava em cheque a política internacional americana na região.

nações, as ondas migratórias nipônicas para os estados americanos e o Havaí¹⁶ e os constantes impasses diplomáticos entre os dois países fomentavam um forte preconceito por parte dos americanos. O japonês (e asiáticos em geral), assim como os negros e latinos, eram vistos como “raça” inferior, o “amarelo”, uma “infestação” em solo estadunidense que ameaçava a própria existência do verdadeiro cidadão americano. Essa visão, era reforçada por toda a propaganda anti-japonesa, o que Jesi (2014, p. 88) afirma: os mitos podem ser usados (e são usados!) para exercer uma verdadeira e peculiar hipnose sobre grupos sociais inteiros e para impor determinadas escolhas.

A utilização da própria mitologia nacional japonesa serviu de origem para sua vilificação. O fato desta sociedade ser profundamente marcada por seu tradicionalismo já servia para explanar a sua primitividade. O xintoísmo era a principal base para a construção imagética deste adversário, um símbolo do retrocesso e fanatismo. Surgido como uma forma de combater as influências do budismo e desenvolvimento de uma teologia depurada de elementos estrangeiros, o xintoísmo era uma combinação de filosofia religiosa e o culto ao imperador que, segundo tal crença, era descendente direto da deusa do sol, *Amaterasu Omikami*. Como principal religião e integrada ao sistema educacional desde o final do século XIX, guiava o Japão através dos mitos nacionais onde a pátria, religião e moral eram seu cerne (O JAPÃO... 2009).

Não foi difícil para *Hollywood* conseguir criar estereótipos vis em cima de tais conceitos tão exóticos para o povo americano. No cinema surgiram vilões e as *Dragon ladies*¹⁷, que por meio de sua lascividade buscam corromper o herói branco, ameaçando a aniquilação do Ocidente com uma torrente “amarela” (ANTI-JAPANESE... 2017).

Com o ataque a *Pearl Harbor*, o sentimento anti-japonês tomou dimensões ainda mais hollywoodianas. O mito do japonês lascivo, primitivo, ganha contornos ainda mais desumanizados. Agora, era um inimigo escondido dentro da própria casa, corrupto, traiçoeiro e que tinha por tradição a traição, vindo de uma nação que tinha por objetivo e religião a conquista do mundo, parte de um mundo sombrio onde os ideais ocidentais de liberdade, igualdade e fraternidade não são só desconhecidos, mas combatidos (PRELUDE...1942). Para os chargistas e animadores, a animalização do japonês foi um caminho fácil, já sendo trilhado há décadas e ressaltado nos filmes de propaganda de guerra, mas que ganhou contornos mais cruéis com o infame ataque surpresa.

Em *Bugs Bunny Nips the Nips*, a construção imagética do inimigo começa desde a ilha, como um local sedutor, um verdadeiro Jardim do Éden, mas que é uma armadilha, “infestada” de inimigos, e passa por quatro figuras fundamentais na sociedade japonesa: o soldado, o general, o lutador de sumô e a gueixa. Na aparição do guerreiro nipônico, é desnecessário a presença de um personagem que represente um equivalente estadunidense, suas feições e maneirismos foram feitos para ressaltar sua primitividade animal e inferioridade mesmo em presença de um simples coelho. O personagem é baixo, de pele amarela, com pernas encurvadas e pés descalços, sendo estes como o de um macaco. Sua cabeça é menor e desproporcional ao corpo, com orelhas de abano e dentes protuberantes. Além de sua postura semelhante a um primata, o personagem está constantemente gritando palavras sem nexos com uma voz estridente.

¹⁶Quando os primeiros imigrantes japoneses chegaram a Honolulu em 1885, o território do Havaí ainda era um reino. Em 1898 o Havaí torna-se um estado americano, sendo a maior parcela de sua população de origem japonesa.

¹⁷*Dragon lady* é o estereótipo negativo utilizado para as mulheres do extremo oriente (Japão e China em especial). De origem americana, o termo foi inspirado nos filmes da atriz chinesa Anna May Wong, designado para mulheres fortes, misteriosas, dominadoras e de natureza enganadora. In.: CLARK, Audrey Wu. *Disturbing Stereotypes: Fu Man/Chan and Dragon Lady Blossoms*. *Asian American Literature: Discourses and Pedagogies*, New York, v. 3, n. 1, p.99-118, out. 2012.

A atitude do herói *Pernalonga* no curta mostra que, além dele ter trejeitos e postura com mais “humanidade” que seu rival, revela uma crueldade e desdém para com o japonês, adversário traiçoeiro e desleal, o qual não merece ser respeitado como um adversário à altura. Para enganá-lo, o coelho se utiliza de um novo recurso para enganar seu inimigo: o general (presumivelmente Hideki Tojo). Apesar dos trajes do exército imperial, que a priori coloca o soldado de joelhos reverenciando seu superior de forma ritual, o disfarce cai por terra com o simples gesto do personagem em comer uma cenoura.

IMAGEM 2: CENA 3’29” - O SOLDADO JAPONÊS E PERNALONGA DISFARÇADO DE GENERAL

Sua derrota, no caso morte, é de forma cruel: ao fazer com que seu avião se despedace no ar, *Pernalonga* entrega uma bigorna para o soldado que tentava escapar da queda iminente de paraquedas, selando seu destino final, uma “feliz aterrissagem”.

O segundo adversário nipônico é mais uma figura tradicional da figura japonesa: o lutador de sumô, que é retratado com uma corpulenta fisionomia em desproporção com a cabeça, que é pequena, mas com os característicos dentes evidentes. O representante nipônico se revela exatamente o que seus traços indicam: uma massa corpórea que se resume a força, mas pouca inteligência. O coelho, após falhar ao combater corpo-a-corpo o seu rival, recorre a mais um disfarce: a gueixa, um símbolo nipônico de beleza e tradição posto como uma *Dragon Lady*, sedutora e cruel. Após encantar o lutador, prometendo-lhe um beijo, o acerta fatalmente com uma marreta.

IMAGEM 3: CENA 5’10” - O LUTADOR DE SUMÔ RENDE-SE AOS ENCANTOS DA GUEIXA (PERNALONGA)

No trecho final, temos a volta dos soldados nipônicos, que são constantemente chamados pelo coelho de “caras de macaco” e “olhos rasgados”, enquanto tentam comprar um picolé. Sua derrota não é honrosa, são enganados por um personagem que, mesmo sendo um animal no sentido explícito da palavra, se considera superior e mais humano que seus rivais. Seu desdém pelos japoneses faz com que *Pernalonga* só busque um objetivo: a morte de todos.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção mítica do “perigo amarelo” e sua adaptação para os desenhos, são uma pequena amostra de uma sociedade que, ao mesmo tempo fixa seu papel como mensageira e paladina da liberdade e igualdade entre os homens, mas que encontra em seu seio, profundas divisões sociais baseadas no mito racial de superioridade do *WASP*¹⁸. Sua própria mitologia de origem e pureza faz com que seus maiores inimigos no conflito, os alemães e japoneses, recebam tratamentos distintos. O nazista não é um sinônimo do ser alemão, e é retratado de forma cortês e relativamente humana, mesmo em suas caricaturas animadas. Já o japonês é visto sem nenhuma ressalva ou distinção, não há diferença entre uma criança em Tóquio ou um jovem nascido e criado nos Estados Unidos. São uma horda, um formigueiro onde todas as formigas são operárias cegas à serviço de seu imperador-deus. Todos são igualmente perversos, numerosos como ratos e inferiores como os macacos.

¹⁸ *WASP* é o acrônimo inglês *White, Anglo-Saxon and Protestant* usado para designar a parcela da sociedade americana, em sua maioria elite, de ascendência britânica e de religião protestante. Este grupo é apontado como detentor do domínio histórico sob as instituições financeiras, acadêmicas, culturais e legais dos EUA.

Desenhos como *Bugs Bunny Nips the Nips* serviram como justificativa para ações racistas por parte do governo e também da sociedade para com os japoneses. As consequências desses curtas vão muito além da função de levantar o moral das tropas e arrecadação de bônus de guerra. Induziram um transe coletivo onde qualquer um com fenótipo oriental era uma ameaça. Tendo por base essas construções narrativas, o governo americano, em 1942, ordenou que mais de 120 mil nipo-americanos fossem realocados para campos de concentração. Todos, desde imigrantes a nascidos em solo americano, considerados de forma histórica e irrestrita como ameaças a segurança nacional (PEARL HARBOR EM CHAMAS, 2009). Embora houvesse a expectativa por parte do Departamento de guerra em assentar essa população em pequenas cidades pelo país, a enxurrada de longas e desenhos onde japoneses são retratados como monstros continuavam a ser exibidos nas salas de cinema, e nenhuma cidade os aceitaria (FIVE...2017).

Mesmo com o conhecimento e experiência negativa de construções imagéticas, as consequências que elas produzem na sociedade, ainda surgem novos mitos para definir o outro como inimigo e eles são largamente veiculados pela indústria cinematográfica. Desenhos animados são um terreno fértil para, o que Benjamin denominou de explosão terapêutica do inconsciente, onde os desenhistas, roteiristas e espectadores se juntam em uma psicose coletiva, onde tudo é possível, desde a fabricação à destruição do inimigo. Como resultado desse avançado processo de desumanização do japonês, centenas de milhares de civis perderam suas vidas em Hiroshima e Nagasaki. A imagem generalizada do japonês como uma praga sub-humana forneceu a justificativa para as decisões que resultaram no lançamento das duas bombas atômicas. Nas palavras de Harry S. Truman (WEINGARTNER, 1992) “A única linguagem que eles parecem entender é a que usamos quando os bombardeamos. Quando você tem que lidar com um animal, você tem que tratá-lo como um animal (...)”

V. BIBLIOGRAFIA

ANTI-JAPANESE propaganda in WWII: Racism Takes an Uglier Turn. Racism Takes an Uglier Turn. Disponível em: <<http://j387mediahistory.weebly.com/anti-japanese-propaganda-in-wwii.html>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

BARRIER, Michael. Hollywood Cartoons: American animation in its golden age. 1. ed. New York: Oxford University Press, 1999. 648 p. v. 1.

BUGS Bunny Nips the Nips. Direção de Friz Freleng. Produção de Leon Schlesinger. Roteiro: Tedd Pierce. Música: Carl W. Stalling. Califórnia: Warner Bros., 1944. (8 min.), son., color. Série Merrie Melodies.

FIVE came back: Story of Hollywood and the Second World War. Direção de Laurent Bouzereau. Música: Jeremy Turner. 2017. Son., color. Legendado.

JESI, Furio. Sobre os mitos contemporâneos. Boletim de Pesquisa Nelic, [s.l.], v. 14, n. 22, p.87-90, 19 dez. 2014. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/1984-784x.2014v14n22p87>.

KNOW your enemy: Japan. Direção de Frank Capra, Joris Ivens. Roteiro: Frank Capra, John Huston, Carl Foreman, Edgar Peterson. United States: U.s. War Department, 1945. (63 min.), son., P&B. Legendado. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PvcE9D3mn0Q>>. Acesso em: 11 jul. 2017.

MINOIS, Georges. História do riso e do escárnio. 1. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2003. 653 p. v. 1.

O JAPÃO ESTENDE SEUS TENTÁCULOS NO PACÍFICO. São Paulo: abril, v. 30, n. 13, 2009. Semanal.

PEARL HARBOR EM CHAMAS: EUA entram na guerra. São Paulo: abril, v. 30, n. 12, 2009. Semanal.

PRELUDE to war. Direção de Frank Capra. Produção de Frank Capra. Roteiro: Anthony Veiller, Eric Knight. Música: Hugo Friedhofer, Leigh Harline, Arthur Lange, Cyril J. Mockridge, Alfred Newman, David Raksin. 1942. (53 min.), son., P&B.

SANDLER, Kevin S. Reading the rabbit: explorations in Warner Bros. Animation. New Jersey: Rutgers University Press, 1998

SANTIAGO JUNIOR, Francisco das Chagas Fernandes. Entre a representação e a visualidade: alguns dilemas da relação história e cinema. Domínios da Imagem, Londrina, v. 2, n. 3, p.65-78, nov. 2008

WEINGARTNER, James J. Trophies of War: U.S. Troops and the Mutilation of Japanese War Dead, 1941-1945. The Pacific Historical Review, Los Angeles, v. 61, n. 1, p.53-67, fev. 1992.

**CHANGING CULTURAL DOMINANCE
AND ETHNOCENTRISM THROUGH UNIVERSAL
LEADERSHIP TRANSFORMATION AND HUMANISTIC
EDUCATION**

THOMAS, GAIL ELAINE
PINTO COSTA, REJANE

CHANGING CULTURAL DOMINANCE AND ETHNOCENTRISM THROUGH TRANSFORMATIVE LEADERSHIP

I. DOMINANCE FROM THE TOP ONE PERCENT

Many powerful government and major corporate leaders today comprise what C. Wright Mills described as the *power elite*. In contrast to those in the “upper class” who often have some degree of wealth, Mills argued that the “power elite” or in modern day terms, the top “one percent”, occupy the most critical positions of power and decision making in national and global affairs. In further distinguishing this class, J.P. Getty stated that, “If you can actually count your money then you are not really a rich man”. Getty’s emphasis on men remains true today, as most of the elite, the rich and the powerful, are disproportionately men. In contrast, the faces of poverty, economic, health and social insecurity are largely of women and children.

Currently the richest one percent own over half of the world’s wealth, while almost half of the world’s population (over 3 billion people) live on less than \$2.50 per day, and some 80% live on less than \$10 per day (World Bank Group, 2017, World Inequality Data, 2018). Eighty-percent of the world’s population live in countries (including America) where income differences between rich and poor are increasing.

The numerical minority of individuals who comprise the elite one percent have life style, habitus and a monopoly of power, influence, and a distinct culture of their own which will be mostly referred throughout this paper as the *dominant* culture. More powerful and conspicuous than the main characters in *The Hunger Game*, this homogeneous class extends the globe and thrives on a matrix of culture of capitalism and profit (Gossett, 2007). Pitting a growing population of diverse cultures and people against each other, as they compete for the “spoils” or for the residual goods, members of the *dominant culture* employ systematic socialization and a distinct type of ethnocentrism to justify and maintain their status (Robbins, 2008).

In describing this type of ethnocentrism, XIA (2007) initially marked a distinction between individual and institutional ethnocentrism and cultural relativism. Individual ethnocentrism is common in all cultures whereby individual perceive their culture to be better than or superior to others’ cultures. However, as the world becomes more globally interconnected and accessible, world travelers are more likely expand their vision and perceptions of other cultures and adopt a more open perspective of cultural relativism, accepting other cultures as distinct, with their own peculiarities and strengths. XIA pointed out that while individual ethnocentrism and cultural relativism have their limitations, they are not as impermeable and consequential as “institutionalized ethnocentrism”. The latter is largely a reflection and result of hegemonic western culture. It is systematically taught in schools and in other major organizations, and commercialized through mainstream media and other powerful agents of socialization (Carnoy, 1975; Thomas, 1997). XIA commented that, “As the world of commodities is largely dominated by goods produced or originated from the West/US, global consumerism becomes tacitly instrumental for Western/American cultural imperialism which rejects any possible equal and dialogic relations among different cultures” (p.200). Cohen (1998) argued that the latter contributes to culture intolerance which further distance and isolate individuals from one another and which often becomes the basis for the formation of cultural

“In and out-groups”. Cohen concluded that given the power of America in the world, “it is the culture that needs to be explored” (p.301).

In a multicultural perspective (McLaren, 2000; Santos, 2001; Hall, 2006), cultures need exploring, and thus multiculturalism has been used to indicate the cultural plurality of contemporary societies. As a result, multicultural strategies and policies have been adopted to govern and manage problems of diversity produced within these societies, chiefly the western ones. However, it has been noticed that whereas cultural globalization tends to homogenizing cultures, there is an opposite movement seeking to (re)affirm the local and specific, most of the times on ethnocentric, racist, homophobic, male chauvinist and fundamentalist bases. According to McLaren, the human nature tends to globalize, even excluding the “other”, and this has been overcoming their capacity to respect the different, rendering ineffective a discourse of responsibility and solidarity towards a compromise of democracy and freedom.

II. A CULTURE OF INDIVIDUALISM CITIZENS RESPONSIBILITY AND HUMAN RIGHTS

From the perspective of meritocracy, it might be argued, and rightly so, that the small minority of the *culturally dominant* class or *one percenters* earned and deserve their wealth in a free market economy. However, Mark Goldring, former Oxfam Global Business Chief Executive noted that, “The concentration of extreme wealth at the top is not a sign of a thriving economy but a symptom of a system that is failing millions of hardworking people on poverty wages who make our clothes and grow our food” (Kramers, 2015). He further stated that:

For work to be a genuine route out of poverty, we need to ensure that ordinary workers receive a living wage and can insist on decent conditions and that women are not discriminated against”. “If that means less for the already wealthy, then that is a price that we and they should be willing to pay (ibid).

In their book, *For the Least of These* (2014), Anne Bradley and Art Lindsey argued that citizens have a moral imperative of stewardship and responsibility to help the poor and “ameliorate their suffering” (p.9). Stressing the interconnectedness of all life, Martin Luther King (1967), Daisaku Ikeda (2008), and McLaughlin and Gordon, in their book, *Spiritual Politics: Changing the World from the Inside Out*, noted that, “What affects one affects all”. Bradley and Lindsey noted further that a market economy coupled with stewardship and citizens’ voluntarism and responsibility are effective for a healthy economy that benefits all, including the poor. McLaughlin and Davidson (1994) advocated for the addition of a new *planetary economics* whereby “We see the entire planetary economy as our household” (p. 325). An important contingency for their new economics is that “it must work for all members of the earth household”, and that “it satisfies the whole range of human needs including social justice”.

Daisaku Ikeda proposed a world-wide *Culture of Human Rights* (2017) and that, “Human rights will only become truly universal and indivisible when they span the most basic, existential division—that of self and others which “can only occur when both the right to and duty of humane treatment is observed, not in response to externally imposed norms” and protest but from spontaneous and voluntary action based on the desire to assist others and to live in a humane manner (p.59).

Lastly, in his article, “*Culture in the Context of Globalization*”, XIA (2007) pointed out that a global culture cannot be constructed from “purely theoretical mediations” but rather it is rooted

and contingent on the positive functioning, greater understanding and cooperation of existing cultures. XIA noted further that *dominant cultures* “readily avail themselves of outward (i.e. institutional ethnocentrism to expand their influence, while marginal or marginalized cultures often resort to (inward ethnocentrism) and isolation to resist foreign penetration” (p.206). However, according to XIA, a truly global culture is only possible when “ethnocentrism does not become extreme, and when cultural relativism does not “blind people to the possibility of universal cultural values (p.207). He concluded that to avoid cultural conflicts and clashes, different cultures must learn to dialogue, learn about and appreciate the other, and coexist. He therefore appealed for individuals and groups to transcend cultural boundaries and work towards a *culture of coexistence, dialogue and symbiosis*.

In fact, authors such as Canen and Moreira (2002) have pointed out that the dialogue between culture standards “should consider to the need of exchanges, dialogical strategies where both take part as cultural producers and have their cultural horizons broaden. This dialogue of differences is required, although difficulties involved [...] (Translation by the authors, pp.19-20).

III. PAYING FORWARD

World poverty is ranked globally among the top ten social and environmental problems (Borgen Project, 2003; World Bank Group, 2017). All of the other social and environmental problem on the list (i.e. climate change, pollution, violence, lack of education and illiteracy, unemployment, substance abuse, terrorism and lack of safety, social and human isolation) are correlated with poverty. Thus, imagine what a world might look like or become if the UN’s projected goal of eliminating poverty was achieved by 2030; or better still, if all economically eligible adults world-wide (excluding the poor or working poor) paid a poverty tax (according to earned income) towards supporting programs to give the poor a “hand up”. Imagine also if there was a universal mantra that was believed and that said, “What goes around comes around so that I am you today and you are me tomorrow.” How motivated would citizens and non-citizens be to pay their share of a proposed tax for the poor? If all of the top “one percenters” would willingly assume the lead in paying forward, imagine the progress that might be made by or before the UN projected date of elimination of poverty by 2030.

Independent of the above scenarios, there is debt to be paid forward by mega corporations, CEO’s and by those who continue to reap benefits from the poor and who consume a greater share of the earth’s human and natural resources. Kramers (2018) revealed that a recent UN World Investment Report estimated that tax avoidance by major corporations and businesses cost developing countries approximately one hundred billion dollars per year; and that more than more than 80% of new global wealth goes to the top 1% while the poorest among the poor get nothing

Regarding environmental exploitation that disproportionately impacts the poor and poor countries, the average American’s annual carbon footprint (20.4 tons) is approximately 2000 times that of people in Africa (Oliver, 2008); and 80% of the world’s emission lies with only 20% of the inhabitants of the world’s wealthiest nations (i.e. Europe, North America and the former Soviet Union). In addition, 16% of the wealthiest countries consume 80% of the world’s natural resources (World watch Institute, 2018), with the U.S. and Canada alone averaging the highest per capital rates of energy usage and carbon emissions than any other countries (Robbins, 2008).

These data clearly indicate that debt and payments forward, beginning with those who consume and profit the most, could contribute a great deal to reducing poverty, the culture of poverty, and their residual effects (i.e. gangs, violence, drugs, war, malnutrition and the continued explosion of worldwide transmigration, displacement, and detainment of poor immigrant and refugees) (Golash-Bolsa, 2013).

IV. OPPORTUNITY FOR CHANGE, HUMANISTIC AND TRANSFORMATIVE LEADERSHIP

This paper pointed to some of the pressing domestic and global problems and *crisis* that the *culture of dominance* has largely created. In the Chinese language, the meaning of the word *crisis* is “*crucial point or chance for advancement*.” While at a world crucial point, it is believed that some semblance of hope and optimism currently exist; and that individual and transformative leadership are the opportunities and impetus for meaningful change and advancement for all.

More importantly, the power for change exists at the bottom off the status hierarchy as well as the top. Regarding this point, Derrick Bell (1993) articulated and illustrated in his book, *Faces at the Bottom of the Well*, that despite the persistence of racism as a permanent feature of American life, black American and people at the *bottom* of the well are not without political consciousness or the collective power and ability to fight against dominance, exploitation and oppression. History is filled with examples where they did and were successful. The noted abolitionist and orator, Frederick Douglass stated that, “Power concedes nothing without a struggle” (Douglass, 1855). In addition, Karl Marx and neo-Marxist, scholar and revolutionist, Paulo Freire (1968), appealed to industrial laborers and Brazilian peasants to awaken to their plight and power, and to fight against the exploitation of their labor and humanity. In addition, U.S. citizens across all social classes, racial and ethnic groups in America recently united and successfully protested and forced a halt to their President’s forceful separation of immigrant children from their parents as a means of discouraging immigration.

Lastly, in highlighting the role of civil society in developing “true” democracy and a more egalitarian culture, Larry Diamond stated that, “The first and most basic role of civil society is to limit and control the power of the state and to watch and check how state officials use their powers. He added that civil society should “expose the corrupt conduct of public officials, lobby for good governance reform and assure a “culture of accommodation”. Therefore, while emphasis has been place in this paper on the one percent corporate owners that control the world, this does not ignore the ongoing possibilities of greater solidarity, cohesion, concerted and effective action across diverse cultures to curtail, or alter if not halt the policies, decisions and behavior of the *dominant culture of power*.”

Nongovernmental Organizations (NGOs) assume an important and powerful role in civil societies and local communities in assisting and supporting cultural inclusion, women and children, and others among the most vulnerable groups. Supporting these organization, encouraging and facilitating more collaborations and coalitions among NGOs with similar interests and missions may be an additional force for strengthening civil society and countering *cultural dominance*.

Mark Cohen (1998), in his *Culture of Intolerance*, McLaughlin’s and Davidson’s (1994), in their seminal work, *Spiritual Politics: Changing the World from the Inside Out* (1994), and more recently Ikeda’s and Derbolav’s dialogues(2008) in their book *Search for a New Humanity*, all stressed the point that social and political problems and the lack of respect for the equality and diversity of

human beings reside within people rather than within institutional structures and the “forces of nature” (Cohen, p. x). Thus, the inner transformation of human beings and transformative and ethical leadership are held, for purposes of this paper, to be the quint essentials for transforming the present *culture of dominance* into a universal culture of care, peace and respect for all of human life and the environment. In these regards, Ikeda emphasized self-mastery and self-control rather than mastery and control over others and the natural environment (2008). McLaughlin and Davidson (1994; p. 70) also stated that, “We must transform ourselves if we intend to transform the world”.

If we are to face this challenge, multicultural education emerges as an alternative path. This way, Canen and Moreira (2002) argue that “Multiculturalism represents an inescapable condition of the Western world which we may respond in multiple ways but not ignore them. Multiculturalism refers to those responses. Multicultural education; therefore, refers to the response we offer to this condition in educational settings.” (Translation by the authors, p.16)

Mark Cohen further stated that, “We need to reflect and undertake thoughtful, selective reexamination of the way we think about other cultures and ours; our role in environmental and human rights; and how we contribute or inhibit to the health of our planet” (p.304). He noted that, “We don’t have to abandon the belief in the right to individual initiative, profit or private property”, nor abandon the advantages of capitalism (p.305). Cohen pointed out that capitalism has been successful in other countries where the gap between rich and poor has been appreciably less in than in America, and where the needs of those with less have been better served. Thus, like others and the perspective taken here, he argued that American corporates need simply to recognize the debt capitalism owes to the social order in which it operates” (p.305).

In his book, *Who Rules America: Power, Politics and Social Change* (2010), William Domhoff stressed that, “Domination by the few does not mean complete control in a democracy, but rather the ability to set the terms under which other groups and classes must operate and have those terms challenged or eliminated by the masses without recourse, when those terms do not work for the well-being of the majority. Nonetheless, Domhoff (2010) rejects the idea that, “a relatively few fixed group of privileged people should dominate the economy and government”, since this goes against the American grain and founding principle of “We the People” (p. 18).

V. TRANSFORMATIONAL AND SERVANT LEADERSHIP IN POLITICS

Increasing and fostering a greater number of culturally diverse compassionate, transformative and ethical leaders is presently viewed as a major alternative for transforming the culture of dominance and ethnocentrism. Transformative and ethical leaders have some characteristics in common. However, transformative leaders focus primarily on social justice, human rights, and changing education, and major social institutions to reflect and operate on these core values (Shields, 2013). McLaughlin and Davidson’s work is one of the few that have highlighted the need for transformative leadership in politics. These authors noted that a real and universally operative transformative paradigm of leadership should be based on major ideas and perspectives that have “long been a part of the ageless wisdom and traditions which contend and “continue to be revealed and expanded through people’s lives and experiences”. Among these characteristics are the following, (p.71):

- Respecting the interconnection of all life.
- Creating a synthesis out of adversarial positions.

- Transcending old definitions of Left and Right.
- Synthesizing the best of hierarchy and democracy for real empowerment.
- Matching rights with responsibilities.
- Promoting government initiatives that develop self-reliance.
- Reframing the context of debate.
- Creating nonviolent win/win solutions to problems.
- Building cooperative relationships that respect the highest in each person.
- Thinking in whole systems.
- Learning to truly listen to other points of views.

Transformative leaders are also servant leaders in the sense that they serve and lead their followers and constituencies by example and work for the betterment of humanity and as a priority over individual profit. Like servant leaders, compassion, empathy and moral courage are characteristics of transformative leaders. Servant leaders may also be transformative leaders as was the case of Gandhi, King, Mother Theresa and others. Ethical leaders respect others and the dignity of all human life; model honesty and earns the trust and confidence of their followers and the people they serve (Northouse, 2013). They work to build community and a culture of justice and peace (ibid.).

In her work on transformative leadership in education, Carolyn Shields (2013) emphasized the need for transformative leadership in education and how such proactive and people-centered leadership can promote more inclusive and empowering education for students, families and their communities; greater, democratic engagement, and global citizenship. In addition, in his book, *The Pedagogy of Compassion at the Heart of Higher Education*, Paul Gibbs (2018) advocated and demonstrated the need *for compassion* as a central core of higher education teaching and leadership. Gibbs argued that it must be cultivated from a multicultural, rather than a single perspective.

Gibbs also clarified that compassion differs from empathy, or altruism, pity or sympathy. While often motivated by empathy (i.e., the ability to take the role of the other), it entails good faith and selfless desire and action to help those who are vulnerable and suffering. Given that mainstream material cultures increasingly place great emphasis on competition, profit, and status achievement, Gibbs argued that compassion must be taught in schools and become the heart of education. He further noted that, “In the major American, European and Asian economies where power and strength dominate” (p.1), compassion is “commercialized and commoditized” to blur decisions and avoid accountability” (p.3).” Humanist and peace educator, Daisaku Ikeda (2010) stated that, “Education must inspire the faith that each of us has both the power and responsibility to effect positive change on a global scale” (Soka Education Tenth Annual Student Research Conference). Thus, teachers must model compassion and humanistic education in action in and outside of their classrooms. In his *Soka Education* (2005) Ikeda also appealed to teachers and administrators to be demonstrative and effective role models in their local and global communities; and engage themselves and their students in service and service learning geared towards improving and advancing themselves and their society.

VI. YOUTH POTENTIAL FOR BRIDGING CULTURES, TRANSFORMATIVE LEADERSHIP AND BALANCING POWER

It is often said that youth and young adults are the future. Historically, they have been the protagonists and leaders in organizing and heading various social movements, causes and social change. Mahatma Gandhi and Martin Luther King were transformative leaders and revolutionaries early in their youth. Gandhi once stated that *“If we are to teach real peace in this world and if we are to carry on a real war against war we shall have to begin with the children”* (Mahatma Gandhi quotes).

Given the emphasis and context of this paper, it is suggested that we begin with the youth and young adults. Despite their passion for social justice, the creative innovations, aspirations and visions are not enough to engage and encourage youth to actively participate in politics and assume political leadership (Funder’s Collaborative on Youth Organizing, 2011). Limited opportunities and exposure to meaningful participation in inclusive decision making often pose limitations to youth political participation, especially for young women and youth of color.

Despite these barriers, given the social media and technological geniuses of many youth and their grassroots, networking efforts to unite, youth are gaining momentum towards building their own social movements and reducing cultural, economic and social divides. (Brown, 2018). The recent “Our Lives Matter” Movement by America’s youth protesting against guns, gun violence, and the vast increase in school shootings. Spanning cultures, many of these young people walked miles together to protest and to convey the message that, “The decisions on gun laws and safe schools are too important to be left to adults who have let them down” (Brown, 2018). They vowed to get more youth to register and vote local and national political candidates in and out of office. Their efforts sparked other youth and led protests around issues of undocumented immigrants, gay rights, the rising costs of higher education and housing, and the growing trend in youth suicide (the second leading cause of death among youth age 12-34, followed by homicides (Stibich, 2018)).

Another U.S. Youth Movement is the Lions for Justice Festival. Through spoken word, music and dance, it promises to be a “wake up call” and invitation to 50,000 youth across America. The goal is to foster genuine friendships, dialogue, peace and justice towards “ushering in an era of hope and respect for all human life” (lionsofjustice.org). A third and final example highlighting the leadership and power of youth is global and organized by members of the “Restless Development” organization. Its members are from ten countries across Africa, Asia, the U.K. and America (see: restlessdevelopment.org/outh-power-global-leaders-1).

A youth spokesperson for the organization stated that, “Youth are not the future, they are today”! He further stated that, “We have the power to face challenges and unite and recruit youth from around the world” (ibid). Taking steps to address the needs and the desires of youth, members of the organization conducted a survey of youth from sixty-four different countries to learn about their concerns. Major among them were: (1) getting the marketable skills necessary to make a living and succeed in life; (2) having ownership of decisions that affect their bodies, health and wellbeing; and (3) building strong communities whose members successfully work together to solve issues they care about.

There are some 1.8 billion young people world-wide; half under 30, and 9 in 10 in developing countries (Restless Development, 2018). Both locally and globally, these young people are transcending traditional cultural norms and values; challenging cultural dominance

and the status-quo; demonstrating transformative leadership; and building models for change which they claim will “unleash the power at the heart of their communities (ibid).

Given their energy, authentic talents, and grassroots/inclusive and more innovative approaches to problem solving, It may be that they, like the young Pakistani activist female, Malala Yousafzai, will teach the children, who will in turn, teach their parents and adults to rise above cultural dominance, ethnocentrism, and social inequality, and to work with them to create a culture of peace, human rights and dignity for all.

VII. REFERENCES

Asad, Meah (2012). *35 Inspirational Jean Paul Getty Quotes on Success*. (awakeningthegreatnesswithin.com/35-inspirational-jean-paulgetty-quotes-success).

Bell, Derrick (1992). *Faces at the Bottom of the Well: The Impermanence of Race*. New York: Basic Books.

Bradley, Anne & Art Lindsey (2014). *For the Least of These: A Biblical Answer to Poverty*. Michigan: Zondervan Press.

Brown, Gordon (2018). *The Global Youth Movement is Gaining Momentum*. New York: International Commission on Financing Global Education Opportunities.

Canen, Ana & Moreira, Antônio F. (2002). Currículo, diferença e diálogo. *Revista Educação & Sociedade*, ano XXIII, n. 79, pp. 15-38, Agosto/2002.

Carnoy, Martin (1975). *Schooling in a Corporate Society*. New York: McKay.

Cohen, Mark M. (1998). *Culture of Intolerance: Chauvinism, Class, and Racism in the United States*. Michigan: Book Crafters.

Domhoff, Richard (2010). *Who Rules America: Power, Politics and Social Change*. New York: Seabury Press.

Douglass, Frederick (1855). *My Bondage and My Freedom*. New York: Penguin Press.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Continuum.

Funders Collaboration on Youth Organizing. (2011). “Building Transformative Youth Leadership”. *Occasional Paper Series on Youth Organizing*. New York.

Gaines, Herbert (1971). “The Uses of Poverty: The Poor Pay All”. *Social Policy*. (pp. 20-24). July/August.

Gibbs, Paul (2017). *The Pedagogy of Compassion at the Heart of Education*. London. Springer.

Golash-Bolsa (2013). *Immigration Nation: Raids, Detentions and Deportation in Post-911 America*. Boulder: Paradigm.

Gossett, (2007). *The Culture of Capitalism*. (<http://autumngossett.tripod.com/id16.html>).

Hall, Stuart. (2006). *A identidade cultural da pós-modernidade*. 10ª edição. Rio de Janeiro: DP&A.

Ikedo, Daisaku (2015). *The Wisdom for Creating Happiness*. Santa Monica. Middleway.

Krammers, Melanie (2018). “More than 80% of New Global Wealth Goes to Top 1%”. New York: OXFAM.

King, Martin L. (1967). The Three Dimensions of a Complete Life. ([Http://www.drmartinlutherkingjr.com/thethreedimensionsofacompletelife.html](http://www.drmartinlutherkingjr.com/thethreedimensionsofacompletelife.html)).

McLaren, Peter. (2000). *Multiculturalismo crítico*. São Paulo: Cortez.

McLaughlin, Corrine & Gordon Davidson. (1994). *Spiritual Politics: Changing the World from the Inside Out*. New York: Ballantine Books.

Mills, C. Wright. (2000) *The Power Elite (new edition)*. Oxford: Oxford University.

Northouse, Peter G. (2013). *Leadership Theory and Practice (6th ed.)*. New York: Sage.

Oliver, Rachel. (2008). “Inequality Gap Widens”. *CNN World Report* (Feb.)

Robbins, Richard. (2008). *Global Problems and the Culture of Capitalism*. New York: Pearson.

Santos, Boaventura S. (2001). Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento, *Revista Educação e Realidade*, v.26, n.1, pp. 13-32. Janeiro/Junho.

Stibich, Mark (2018). *Top Ten Causes of Death for Americans Ages 15 to 24. U.S. Mortality Causes and Prevention Methods. March, 2 (verywellhealth.com)*.

Tonnies, Ferdinand (1887). *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge Press.

Thomas, Gail (1988). “Socialization and Conformity as Educational Goals and Approaches”. In Charles Willie and Inabeth Millers (eds.) *Social Goals and Educational Reform: American Schools in the Twentieth Century*. Westport, Conn. Greenwood Press.

U.N. (2015). *World Investment Report: UN Conference on Trade and Development*. New York: UN Publishers.

Utey, Garrick (1999). *World's Wealthiest 16% Uses 80% of Natural Resources*. CNN Report. (CNN.com).

World Bank Group (2017). “*World Development Indicators*”. The Little Green Data Book. Washington: D.C. World Bank.

World Inequality Data (2018). “*It's an Unequal World: It Doesn't Have to Be.*” *World Inequality Report*. Global Inequality Data Institute. New York.

XIA, Guang (2007). “Culture in the Context of Globalization: A Sociological Interpretation”. *Journal of Sino-Western Cultural Studies*, (vol. 2: December), pp. 63-79.

**EL DERECHO PENAL FRENTE A LA DIVERSIDAD
CULTURAL: LOS DELITOS CULTURALMENTE
MOTIVADOS**

SANZ MULAS, NIEVES

EL DERECHO PENAL FRENTE A LA DIVERSIDAD CULTURAL: LOS DELITOS CULTURALMENTE MOTIVADOS

I. GLOBALIZACIÓN Y DIVERSIDAD CULTURAL

I.1 *Emigración y sociedades multiculturales: el reto del multiculturalismo*

Pese a muros y fusiles las migraciones son inevitables. Desplazamientos que obligan a millones de personas a insertarse en sociedades distintas a las de procedencia, lo que aumenta de modo relevante la diversidad étnica, religiosa y cultural de las colectividades de acogida. Esto es, también característico de nuestro tiempo, son las sociedades en las que luchan por convivir razas, culturas, costumbres, religiones y tradiciones sorprendentemente diferentes. Una potencial fuente de conflictos, de encuentros y desencuentros, pues es precisamente la cultura de la globalización la que hace surgir una cultura de la diversidad y de la variación, y una mayor conciencia de las propias raíces étnicas y culturales (glocalización): es el gran reto del multiculturalismo.

I.2 *Cultura de origen vs cultura de acogida: los conflictos culturales*

I.2.1 Conflictos culturales y emigrantes de segunda y tercera generación: las revueltas colectivas

Mientras en las sociedades homogéneamente culturales, las normas de conducta tienden a convertirse en leyes, y disfrutar de un consenso más o menos general, en las sociedades modernas, heterogéneas culturalmente, son frecuentes las colisiones entre las normas del país de acogida y las costumbres propias de ciertas culturas. Son los *conflictos culturales*, que se manifiestan sobre todo entre los inmigrantes de segunda y tercera generación, por encontrarse expuestos a normas contrapuestas —*desdoblamiento identitario*—. Jóvenes que viven suspendidos entre pasado y futuro, pues no se reconocen en la cultura de sus padres (generalmente portadores de valores en su mayoría superados), pero tampoco se identifican en la del país de acogida por no haber aún absorbido sus usos y costumbres, habiendo interiorizado sólo una parte de sus valores. Esto es, para estos individuos se presentan conflictos de “lealtades” valóricas, debiendo elegir entre respetar las normas y valores de su familia de origen o los de la sociedad que los acoge.

Ciertamente, en la primera generación el conflicto cultural también está presente, pero la mayor preocupación reside en insertarse para poder trabajar. Tienen asimilado que no son más que unos extranjeros y, por ello, sólo se sienten afectados por la vida política nacional cuando hay alguna reforma en materia migratoria. Sin embargo, sus hijos tienen otras exigencias, viviendo su relación con la sociedad de sus padres sólo como adhesión lejana con funciones de identificación. Una identidad a la que regresan en forma de rebelión o protesta en momentos de crisis (paro) o de agresión psicológica (racismo). La percepción de un tratamiento injusto puede realzar los sentimientos preexistentes de diferencia, expresando de manera activa su resistencia al grupo dominante, al que desafían expresando con ello su insatisfacción por su condición social (ej. revueltas colectivas en Estados Unidos ante las actuaciones racistas de la policía).

I.2.2 Sociedades paralelas y radicalización

En algunos países receptores de inmigrantes también se advierte la formación de “sociedades paralelas”. O lo que es lo mismo, el progresivo aislamiento físico y social de algunas comunidades de inmigrantes, especialmente de religión musulmana, las cuales se retiran voluntariamente de la sociedad mayoritaria para así preservar su propia religión, grupo étnico o cultura.

En un principio, la formación de barrios de carácter homogéneo, étnica o culturalmente, no tiene porqué ser un obstáculo para la integración. Al contrario, puede actuar como “puente” para ello, ayudando a superar los problemas iniciales de aclimatación en el país de acogida, produciéndose la integración definitiva en la siguiente generación, donde los hijos de los primeros emigrantes se convierten en ciudadanos de pleno derecho. Eso, sin embargo, no ha sucedido con la inmensa mayoría de los inmigrantes musulmanes establecidos en Europa entre los años 60 y 70, donde los barrios iniciales no han sido puente, sino también destino final. Esto es, se produce una “estancada” en su integración social, de modo que con el tiempo adoptan los hábitos y costumbres de sus países de origen, y la vida religiosa se hace cada vez más notoria. Un asunto de máxima actualidad, tras los atentados terroristas sufridos en Europa durante los tres últimos años, y la participación en ellos de inmigrantes musulmanes de segunda y tercera generación. Una realidad, que nos lleva a preguntarnos sobre el papel que al respecto pueden jugar los sistemas de acogida, pues sin duda determinadas actitudes de nuestros gobiernos (ej. política migratoria) pueden fomentar la creación de tales sociedades paralelas.

II. MODELOS DE GESTIÓN DE LA DIVERSIDAD CULTURAL

En definitiva, siendo la multiculturalidad el rasgo más característico de las sociedades de nuestro tiempo, ¿cómo enfrentan los diferentes Estados esta diversidad cultural? En Europa la gestión de los problemas generados en las sociedades multiculturales se puede reducir a dos grandes modelos, según la diferente concepción que se maneje del principio de igualdad.

II.1 *El modelo asimilacionista francés*

La política francesa se inspira en un concepto formal de igualdad, que prescinde de las diferencias, luego opta por la integración de los inmigrantes sin preocuparse de cualquier posible resistencia a dicho proceso coactivo de asimilación. Esto es, aboga por el “afrancesamiento” de los inmigrantes. Porque éstos asimilen la cultura del país sin trato especial ninguno en relación con sus posibles diferencias culturales. Una expresión extrema del modelo asimilacionista francés es la *Ley 228/2004, de 15 de marzo*, que, ante la polémica sobre el uso del velo en los centros educativos, prohíbe la ostentación de símbolos religiosos en la escuela. Para ello, hace incluso una reserva tanto al art. 27 del Pacto Internacional de los Derechos civiles y políticos de 1996, como al art. 30 de la Convención de los Derechos del Niño. Este modelo, por tanto, no evoca tanto la bienvenida a una sociedad de acogida, como la despiadada alternativa “integración vs marginación”, de modo que la integración equivale al acceso a los recursos de supervivencia (trabajo, educación, vivienda) sólo para los elegidos, socialmente elevados, mientras que los otros (la mayoría) únicamente significa sumisión a los valores de la sociedad dominante.

II.2 *El modelo multiculturalista inglés*

La política británica, sin embargo, se desarrolla sobre un concepto material de igualdad, que parte del reconocimiento de la existencia de diferencias, y por ello de la

necesidad de admitir tratamientos diferenciales con el fin de gestionar justamente tales diferencias. Esto es, parte del reconocimiento y aceptación de la diversidad cultural, adoptando una serie de medidas que permitan a los inmigrantes conservar numerosos aspectos de su acervo cultural. En este sentido, a nivel legislativo se han adoptado algunas normas que derogan, eximen o establecen un régimen especial por la pertenencia a un grupo étnico. Sirvamos de ejemplo la admisión de ciertos efectos jurídicos y la validez de un matrimonio contraído bajo una ley que permita la poligamia o el sacrificio de animales según las tradiciones musulmanas y judías.

Sea como fuere, ninguno de los dos modelos se ha aplicado de forma pura, ni siquiera en los países de referencia, sino que se ha producido un contagio entre ambos, no pudiendo evitar ninguno de los dos la marginación de los inmigrantes. De hecho, el modelo inglés está sufriendo un preocupante giro conservador, materializado en el triunfo del *Brexit* en junio de 2016, legitimando con ello el discurso ultraderechista de focalizar en la inmigración la causa de todos los problemas. Un discurso que temo crecerá tras los atentados sufridos en el primer semestre de 2017 en Londres y Manchester, siendo cada vez más comunes los comportamientos xenófobos en unos ciudadanos otrora caracterizados por su mente abierta y multicultural. Pero, ¿qué ocurre en España?, ¿cómo se está enfrentando nuestro país al reto que supone la cada vez mayor multiculturalidad de nuestra sociedad?

II.3 *La posición contradictoria de España frente al multiculturalismo: expulsión vs protección del extranjero*

Nuestro país, con carácter general, no cabe ser ubicado dentro del modelo asimilacionista puro, pues reconoce algunas disposiciones que excepcionan el régimen general por razones culturales (ej. la adecuación del calendario laboral con el respeto del *Sabat* y de otras festividades judías o la solución adoptada frente al conflicto generado por el uso del velo en las escuelas, haciendo prevalecer el derecho a la educación de las niñas). Ahora bien, aunque la convivencia con los inmigrantes es generalmente pacífica, ésta se lleva a cabo, sin embargo, en un clima de separación y alejamiento. España, como el resto de Europa, se aferra a la política inmigratoria restrictiva, basada como vimos en el cierre de fronteras, en la negación de derechos civiles y políticos, en el rechazo de políticas de discriminación positiva para los inmigrantes, en la restricción de la residencia y la ciudadanía para los recién llegados y en la expulsión o el retorno “voluntario”, sobre todo de los colectivos de inmigrantes no deseados por no considerarse “no integrables” —filtro étnico—. Esto es, y al igual que nuestros países vecinos, ante el temor a una oleada migratoria se ha adoptado una política de extranjería claramente restrictiva, al mismo tiempo que, irónicamente, se elaboran leyes y nos adherimos a tratados antirracistas y de fomento del respeto de los derechos humanos.

III. MULTICULTURALISMO Y DERECHO PENAL

Y es que el multiculturalismo también supone un importante reto para el Derecho penal, tradicionalmente construido sobre los valores de una sociedad (erróneamente) considerada homogénea, pero que hoy no tiene más razón de ser ante la evidencia de una gran mayoría de Estados pluriculturales.

Cuando la globalización no sólo traspasa las fronteras nacionales sino también las socioculturales, la pregunta a formularse es la de cómo debemos reaccionar ante los extranjeros, especialmente los “exóticos”, provenientes de una cultura jurídica distinta: ¿tienen los Estados derecho a aplicar su Derecho penal más allá de las fronteras culturales? En todo caso, ¿hasta dónde una sociedad democrática puede tolerar comportamientos que colisionan con aquellos que esa sociedad ha reconocido como suyos? Si es consustancial a una sociedad democrática la tolerancia, ¿dónde se fija el límite? ¿Qué sucede con aquellos

actos que son consentidos dentro de un contexto cultural pero delictivos en la sociedad en la que se insertan?

III.1 *Los delitos culturalmente motivados (cultural crimes)*

III.1.1 Planteamiento del problema

Las diferencias culturales se expresan, entre otras variables, en los diferentes modos de ver la vida, de entender las relaciones personales y entre los sexos, la definición de los ámbitos privado y público, la educación de los hijos y la conservación de ancestrales costumbres, religiosas y culturales. Tradiciones que van desde la gastronomía o el folclore, a prácticas que traspasan la barrera de lo penalmente relevante. Son los delitos culturalmente motivados (*cultural crimes*), y los ejemplos al respecto son de sobra conocidos: la mutilación genital femenina; ritos de iniciación que conllevan la desfiguración del rostro o del cuerpo de menores; las muertes para resguardar el honor familiar; la obediencia intrafamiliar, los actos de maltrato familiar y los márgenes del derecho de corrección de los menores; los matrimonios incestuosos, polígamos o forzados; algunos ritos matrimoniales que en los códigos penales de occidente quedan integrados en los delitos sexuales o contra la libertad; la posesión y uso de drogas con fines terapéuticos; el trabajo infantil, etc.

III.1.2 Definición y requisitos

Por delitos culturalmente motivados deben entenderse los supuestos en que determinadas conductas contrarias a la norma penal del país “anfitrión”, se explican sin embargo en razón a la cultura a la que pertenece el infractor. También puede ocurrir que el comportamiento sea delictivo en ambas conductas, pero el tratamiento penal es diverso. En definitiva, son aquellos casos en que se presenta un conflicto entre el respeto a los valores comprendidos dentro de su cultura y lo que disponen las normas penales del país de acogida.

Para confirmar la existencia de un delito cultural, la conducta debe reunir tres requisitos. En primer lugar, se ha de atender a la *motivación del sujeto*, esto es, como elemento subjetivo del delito cultural, habrá que comprobar si la causa psíquica que ha llevado al sujeto a delinquir cabe ser explicada en sus valores culturales. Un segundo filtro pasaría por demostrar que su conducta es la esperable entre los miembros de su grupo de referencia. Una *coincidencia de reacción* que no tiene que ser absoluta o unánime, pero sí predominante. Esto es, el imputado debe demostrar que su comportamiento ha sido coherente con las prácticas y las costumbres habituales de su grupo étnico, no pudiéndose inventar otras o referirse a ritos y tradiciones ya pasadas o extinguidas. Por último, se debe comparar la cultura del grupo al que pertenece el acusado con la del país de acogida, a efectos de identificar la *diferencia de tratamiento* entre ambos sistemas. Si se trata de una diversidad significativa, nos encontramos ante un delito cultural.

III.1.3 Estrategias frente a los delitos culturalmente motivados

En definitiva, ¿qué se puede hacer cuando el integrante de un determinado grupo cultural, en el ejercicio de determinadas costumbres y tradiciones, realiza un comportamiento que es delictivo en el sistema mayoritario? En estos casos ¿se debería tener en cuenta a la hora de enjuiciar la conducta la particular cosmovisión del autor? Si es así, ¿qué alcance tendría?, ¿cómo reconducirla dentro de las categorías tradicionales de la teoría jurídica del delito? ¿Si eximimos o atenuamos la pena, no se cuestionaría la respuesta dada por el sistema penal ante la desprotección del bien jurídico afectado o ante la duda sobre cuáles son finalmente los valores esenciales de la justicia ordinaria?, ¿cómo se garantizaría entonces la protección jurídica afectado por esa conducta culturalmente motivada?

En este sentido, si bien ni en Europa ni fuera de ella se ha introducido una norma destinada específicamente a resolver este asunto, comparando las diferentes soluciones adoptadas frente a la realidad de los delitos culturalmente motivados, cabe distinguir nuevamente dos modelos: asimilacionista y multiculturalista.

El *modelo asimilacionista*, como veíamos, es completamente insensible a la diversidad cultural porque, o bien hace una interpretación formal y fría del principio de igualdad, de modo que se trata igual al autor de un delito culturalmente motivado que a quien actúa sin tal motivación (modelo asimilacionista igualitario); o bien, y peor aún, actúa mediante reacciones hiperpunitivas frente a la adecuación de la cultura de acogida (modelo asimilacionista discriminatorio). Buen ejemplo del primer caso es el Derecho penal francés, que salvo contadas excepciones no admite ningún tratamiento de favor en nombre de la diferencia cultural. Su traducción normativa es la ausencia de normas penales que atenúen la responsabilidad por razones culturales o que criminalicen prácticas culturales minoritarias de forma más gravosa, lo que no significa que finalmente no se persigan, sino que se hace con arreglo a las normas generales. De su parte, el modelo asimilacionista discriminatorio, que promueve desde el Derecho penal la imposición de la cultura dominante sobre el resto, teniendo como resultado un trato discriminatorio hacia los miembros de los otros grupos, tiene como ejemplo el art. 149 CP español frente a la mutilación genital femenina.

El *modelo multiculturalista*, de su parte, sí tiene en cuenta el trasfondo cultural que hay detrás de determinadas conductas criminales. Ahora bien, con la idea de marcar unos límites a la tolerancia, tampoco los países que lo siguen (ej., Estados Unidos, Inglaterra) han introducido una norma en la parte general que de una específica relevancia *pro reo* al delito cultural.

El debate, por tanto, sigue abierto y sobre todo gira en torno a la siguiente cuestión: ¿existen herramientas ya suficientes en los códigos penales para hacer frente a la posible existencia de un conflicto cultural en la conducta, o se debe dar un paso más e introducir una circunstancia específica (*cultural defense*)? En este sentido, son dos las direcciones seguidas por la doctrina con el objetivo de buscar espacios de exención o atenuación de la responsabilidad penal del autor cultural. Una de ellas consiste en hacer una relectura de las disposiciones legales vigentes y de las categorías tradicionales de la teoría del delito, buscando un acomodo adecuado para los delitos culturalmente motivados. Y la otra apuesta por crear una disposición legal (eximente cultural o *cultural defense*) que de una respuesta expresa a este problema. Ejemplo exponencial de la primera opción es la *cultural evidence (strategy)* norteamericana, mientras la segunda, si bien es la que ocupa el centro del debate, de momento no pasa de ser una (loable) propuesta doctrinal aún no materializada.

III.2 *Delitos culturales y sistema penal español*

III.2.1 Delitos culturalmente motivados y práctica judicial

En la práctica judicial española no se ha utilizado aún el concepto de “delito culturalmente motivado” o “delito cultural” en el sentido aquí manejado. Aunque jueces y tribunales si han tenido que discernir sobre casos de conflicto cultural, suelen condenar tales comportamientos sin valorar la identidad cultural del autor. A veces, pero sólo excepcionalmente, se atenúa la pena y otras no se sanciona, pero generalmente por apreciar la dificultad del sujeto para comprender la antijuridicidad de la conducta (error de prohibición vencible o invencible). Concretamente en los casos de mutilación genital femenina, se aplica a los padres el error de prohibición (generalmente vencible), atenuándoseles la pena prevista en el art. 149.2 CP, según el tiempo que lleven viviendo en nuestro país.

Sea como fuere, el primer gran problema surge a la hora de identificar si efectivamente se está o no delante de un delito culturalmente motivado. Esto es, si las conductas criminales en las que se centran son expresión o no de la cultura del grupo étnico minoritario del que forma parte el imputado, o son sólo indicadores para valorar la gravedad del delito y la capacidad de delinquir del sujeto. Lo cierto es que cuando se busca jurisprudencia con términos como “conflicto cultural” o “bagaje cultural”, éstos suelen ser utilizados en el segundo sentido; es decir, como prueba de que el sujeto conocía lo que hacía y la capacidad dañina de sus actos. Posiblemente un rasgo de la confusión entre los delitos culturalmente motivados y los hechos antijurídicos cometidos por sujetos que son inmigrantes, considerándose, en su caso, merecedora de exculpación su ignorancia de la norma penal, debida a su deficiente socialización que les ha llevado al error.

En todo caso, cuando nuestros tribunales se enfrentan a un verdadero conflicto cultural, apenas se aportan informaciones sobre el grupo étnico de pertenencia del autor, lo que hace difícil, por no decir casi imposible, la reconstrucción de su bagaje cultural, y por tanto la afirmación de la existencia de un delito culturalmente motivado. Las decisiones se limitan a hacer una genérica referencia a la procedencia geográfica del sujeto y resaltando su religión o la diferente regulación legislativa entre su país de origen y el nuestro. Y es que una rigurosa afirmación de la presencia de un delito culturalmente motivado necesita, en todos los casos, el dictamen pericial de un antropólogo o especialista encargado de ilustrar en el juicio el bagaje cultural del grupo étnico del imputado. Un peritaje inexistente en nuestros juzgados.

De cualquier forma, no son inusuales las manifestaciones de intransigencia, minusvalorando determinadas tradiciones y creencias. Es el caso, por ejemplo, de la STS 835/2012, 31 octubre, al afirmar rotundamente que “la ablación del clítoris no es una cultura”. De su parte, la STS 651/2010, 24 de junio, refiriéndose al *vudú*, habla de “supersticiosa incultura”, al igual que la STS 1461/2005, de 25 de noviembre, al afirmar que, aunque las mujeres eran aparentemente libres, procedían “de países muy diferentes que arrastran unos miedos y creencias propias de esas culturas más atrasadas”. Finalmente, son sumamente significativas expresiones como que la poligamia repugna al orden público español (SAP Guipúzcoa 181/2010, 30 de abril). Evidentes estereotipos y prejuicios que no denotan sino una clara postura asimilacionista basada en una presunta superioridad cultural.

III.3 La posición asimilacionista (discriminatoria) del sistema penal español

Esto es, es evidente la orientación netamente asimilacionista de nuestros juzgados y tribunales, obviando los conflictos culturales que están detrás de algunas conductas. Las sentencias sobre delitos contra la libertad sexual son una excepción (son habituales los supuestos de hombres latinoamericanos que mantienen relaciones sexuales con chicas menores de 16 años, apreciándose generalmente un error de prohibición vencible), pues en los demás casos los tribunales no suelen dar importancia a la cultura del grupo étnico del autor, indicando en muchas ocasiones la no conciliación de los valores de su cultura con los de la nuestra, considerada “moralmente” superior. Para ello, es habitual la remisión a los principios constitucionales, llegando a considerar el diferente grado de civilización entre nuestro sistema y el de otras culturas.

Nuestro modelo, por tanto, no debe tacharse sino de anacrónico e hipócrita, pues detrás no se esconde sino la propuesta de aparente “homogeneidad” (principio formal de igualdad). El deseable modelo de tolerancia recíproca no ha calado en nuestro Derecho penal, que ha asumido la posición más radical del asimilacionismo, la discriminatoria. El legislador español fija como límite a la diversidad cultural el respeto por los derechos humanos (occidentales). Respeto que incluso exige de forma coactiva frente a las tradiciones o

costumbres culturales que se opongan a ellos. En concreto, tipifica expresamente la poligamia, el matrimonio forzado o la mutilación genital, con lo que parece descartar cualquier recurso a la diversidad cultural, como factor susceptible de ser encuadrado en cualquier de las figuras que gradúan la culpabilidad. Una tipificación innecesaria porque los tipos generales ya protegen de modo suficiente estos bienes jurídicos. De hecho, agravar la respuesta punitiva hacia los delitos culturalmente motivados, so pretexto de reforzar la confianza de nuestra sociedad en los valores que la sustentan, es un error imperdonable.

III.4 *Hacia un modelo multiculturalista de gestión de la diversidad cultural: propuestas alternativas*

El pluralismo cultural ha venido para quedarse, y este nuevo orden social sólo se podrá conseguir protegiendo y respetando la diversidad cultural, porque de ello depende, más que nunca, el porvenir de nuestras sociedades. Se hace necesario, por tanto, adoptar un modelo multiculturalista de gestión de la diversidad cultural. Algo, sin embargo, especialmente complicado en un momento en que el interés de los juristas parece haberse desplazado hacia temas más propios de la actual etapa de constitucionalismo oligárquico y elitista de nuevas corporaciones y grupo de interés. Esto es, el retomado interés de los especialistas hacia temas como los delitos económicos y la seguridad ciudadana, conlleva el peligro cierto de que la reflexión de la alteridad colectiva se lleve a cabo con criterios puramente sociopolíticos, no étnicos.

III.4.1 El bien jurídico como límite frente a la moralización del Derecho penal

Sea como fuere, y para empezar, no debemos prescindir de la referencia legitimadora del bien jurídico, pues no hacerlo abre la puerta a que la Ética, como en tiempos de las monarquías absolutas (y de las dictaduras), retorne como justificación del carácter delictivo de un comportamiento. Partiendo de la realidad multicultural de nuestras sociedades, dominadas por un pluralismo ético cada vez mayor, la idea de que existe una moral, quizá sostenida en una religión, carece de todo fundamento. Y ello porque no sólo existen morales laicas de diversa naturaleza y contenido, sino también distintas creencias religiosas, cada una de las cuales tiene una moral propia. Para nosotros, por ejemplo, pueden ser “amorales” prácticas como la poligamia, pero no el ingreso de nuestros ancianos en residencias, algo que otras culturas consideran absolutamente imperdonable.

III.4.2 La necesidad preventiva de pena y la previsión de una eximente cultural

Ahora bien, el criterio fundamental que debe seguirse a fin de castigar o exculpar al delincuente cultural, debe ser la necesidad preventiva de pena, porque si bien la culpabilidad es condición necesaria, no es sin embargo suficiente. Esto es, se sugiere valorar la oportunidad de introducir una eximente cultural (*cultural defense*), una zona de impunidad a favor del autor cultural. Una inclusión que se vislumbra necesaria teniendo en cuenta el fracaso de los objetivos de prevención general y especial en este sector de criminalidad. De igual forma, por motivos de ineficacia del Derecho penal frente a los comportamientos culturalmente condicionados, debemos pensar también en nuevas fórmulas de sanción capaces, tanto de prevenir la reincidencia, como de promover la inserción de estos autores en el contexto del sistema mayoritario. En este sentido, hay que valorar la oportunidad de la justicia restaurativa, tanto en la resolución del conflicto penal como en la posterior ejecución de la pena. Porque no debemos olvidar que en muchos de los delitos culturales la actuación va presidida por la promoción de la víctima, su integración en la sociedad, esto es, la víctima no es el enemigo, sino un ciudadano amigo. El único problema es que el resto de la sociedad no lo comprende porque no comparte dichos valores culturales.

III.4.3 Igualdad de derechos y evitación de las generalizaciones

En cualquier caso, no debemos olvidar que a veces las personas migradas tienden a reforzar sus prácticas y tradiciones e incluso devenir más religiosos o tradicionales en destino de lo que eran en origen por motivos diversos. Por ello, las condiciones que las sociedades de destino dispongan para las personas migradas son determinantes, y a mayor igualdad de derechos, mayores posibilidades de integración y prevención de los delitos culturalmente motivados. Se hace necesario, por tanto, aumentar los recursos y esfuerzos en ámbitos tan trascendentales como la educación, la vivienda y las oportunidades de empleo, evitando con ello las actuales bolsas de aislamiento y exclusión de emigrantes. Urgen un sistema educativo integrador, un acceso igualitario al mercado de trabajo y a la vivienda, una participación política donde defender los propios intereses y, sobre todo, un cambio radical en la imagen del Islam en Europa.

Se hace necesario, en definitiva, no sólo unos cambios trascendentales en la política migratoria, sino también en los ámbitos social, económico y cultural, por ser trascendentales para la integración de los extranjeros. Y para ello debemos comenzar por evitar las generalizaciones y los estereotipos que tanto daño provocan. De hecho, es lamentable la creciente tendencia doctrinal que identifica el Islam con determinadas versiones sesgadas del Corán elaboradas por suníes y chiíes (rechazando la pluralidad de opciones sobre el dogma religioso) o con el comportamiento de los talibanes en Afganistán, Pakistán, respecto al adulterio, el asesinato de la mujer violada, la lapidación, etc. Tales medidas no forman parte de la cultura islámica; es más, no sólo contradicen el espíritu de una de las religiones monoteístas más tolerantes que han existido, sino que se oponen al contenido de la Carta Árabe de Derechos Humanos de 1994.

III.4.4 La ineludible perspectiva de género en el debate multicultural

Finalmente, aunque no por ello menos importante, en todo este contexto no se puede seguir obviando la perspectiva de género, pues se puede afirmar, sin temor a equívoco, que muchas veces se apela a la cultura para legitimar la subordinación de las mujeres. De hecho, los conflictos culturales más llamativos suelen tener a éstas como tristes protagonistas, tanto como víctimas que, como victimarias, por ser quienes ostentan un doble papel en relación a la cultura: por un lado, son transmisoras de tradiciones y, por otro, son sujetos pasivos de prácticas que perpetúan su posición de inferioridad dentro de una sociedad. Una compleja relación entre género y cultura, que coloca a las mujeres en una situación especialmente problemática, pues su doble rol de transmisora y víctima a la vez, de prácticas que la discriminan, dificulta el establecimiento de su responsabilidad y la garantía de sus derechos. La mutilación genital sin duda es el ejemplo más controvertido, pero también están la selección prenatal del sexo, la poligamia, el infanticidio femenino, los matrimonios forzados, el uso del velo islámico, la discriminación hereditaria frente al varón, la prohibición de caminar solas, de trabajar, de hacer deporte e incluso asistir a espectáculos deportivos.

Se hace por ello necesario adoptar, a nivel internacional, un enfoque que sitúe estas costumbres y tradiciones en el contexto de la violencia y la discriminación de las mujeres en las diferentes culturas. Porque es en relación a las mujeres que las prescripciones religiosas y comunitarias se traducen a menudo en formas de opresión y discriminación, y eso es algo que, lejos de atenuarse, se refuerza con el propio fenómeno migratorio. Ahora bien, siempre partiendo de algo que se suele obviar: la opinión de las propias mujeres. La clave radicaría en su libertad de elección con la ausencia de coacciones. Esto es, debemos garantizar, por todos los medios, y sobre todo en relación con las mujeres inmigrantes, el ejercicio de acciones lo más libres posibles (ej. uso del velo islámico). Pero, ¿cuál es el umbral de condicionamiento bajo el que una elección puede considerarse libre?

Pues lo cierto es que todos, también nosotros, estamos condicionados por el entorno. Un contexto, el occidental, que nos bombardea con imágenes constantes de lo que se supone es la felicidad, y que necesariamente pasa por ajustarse a unos determinados patrones de belleza y juventud —en especial las mujeres—. Objetivos vitales ineludibles, para los que se ofertan infinidad de medios (cirugía estética, *lifting*, *botox*, dietas, etc.) y en cuya consecución dedicamos demasiado tiempo. Tampoco nosotros (sobre todo nosotras) somos tan libres como nos gusta pensar (y presumir) cuando nos comparamos con otras culturas. La clave, por tanto, es la educación, pues es gracias a ella que nos convertimos en personas adultas que pueden hacer sus propias elecciones en relación con credos, vestimentas o tradiciones culturales.

BIBLIOGRAFÍA: ACALE SÁNCHEZ, M., “Tratamiento jurídico y social de la mujer inmigrante víctima: modelo español”, *EGUZKILORE, Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, 21, diciembre 2007; BERNAL DEL CASTILLO, J., (Dir.), *Delito y minorías en países multiculturales: estudios jurídicos y criminológicos comparados*, Atelier, 2014; BORJA JIMÉNEZ, E., *Curso de política criminal*, 2ª edic., Tirant lo Blanch, Valencia, 2011; CARNEVALLI, R., “El multiculturalismo: un desafío para el derecho penal moderno”, en *Política criminal*, nº 3 (2007), 23 (www.politicacriminal.cl); CORNACCHIA, L., - SÁNCHEZ-OSTIZ, P., (Coord.), *Multiculturalismo y Derecho penal*, Thomson Reuters Aranzadi, Navarra, 2012; DE LUCAS, (Coord.), *Europa: derechos, culturas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006; DE MAGLIE, C., *Los delitos culturalmente motivados. Ideologías y modelos penales*, Colección Derecho penal y Criminología, Marcial Pons, Madrid, 2012; FERRÉ OLIVÉ, J.C., “Diversidad cultural y sistema penal”, en *Revista Penal*, nº 22, julio 2008; GÓMEZ RIVERO, C., *Nociones fundamentales de Derecho penal. Parte especial*, Vol. II, 2ª edic., Tecnos, Madrid, 2015; GUERRA PALERMO, M.J., “Culturas y género: prácticas lesivas, intervenciones feministas y derechos de las mujeres”, en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 38, enero-junio 2008; GRUPO DE ESTUDIOS DE POLÍTICA CRIMINAL, *Revisión y actualización de las propuestas alternativas en la regulación vigente*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2016; HÖFFE, O., *Derecho intercultural*, Gedisa, Barcelona, 2000; KALINSKY, B., *Justicia, cultura y Derecho penal*, Ad Hoc, Buenos Aires, 2000; MAQUEDA ABREU, ML., El nuevo delito de matrimonio forzado: art. 172 bis CP, en *Estudio crítico sobre el Anteproyecto de reforma de 2012*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2013; MONGE FERNÁNDEZ, A., *El extranjero frente al derecho penal. El error cultural y su incidencia en la culpabilidad*, Bosch, Barcelona, 2008; PÉREZ DE LA FUENTE (ed.), *Una discusión sobre la gestión de la diversidad cultural*, Dykinson, Madrid, 2007; PORTILLA CONTRERAS, G., “El Derecho penal entre la indiferencia y el desprecio por la diversidad cultural. La influencia de la identidad cultural en la teoría jurídica del delito”, en PÉREZ CEPEDA, A., (Dir.), *Política Criminal ante el reto de la Delincuencia Transnacional*, Tirant lo Blanch/Ediciones Universidad Salamanca, 2016; PÉREZ VAQUERO, C., “La mutilación genital femenina en España y la Unión Europea”, en *Noticias Jurídicas*, Diciembre 2011 (www.noticiasjuridicas.com); PORTILLA CONTRERAS, G., “La exclusión de la inmigración ilegal en el debate entre las teorías universalistas y posmodernistas”, en ZUGALDÍA ESPINAR, J.M., (Dir.), *El Derecho penal ante el fenómeno de la inmigración*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007; RODRIGUEZ MESA, M.J – RUÍZ RODRÍGUEZ, L.R (Coord), *Inmigración y sistema penal: retos y desafíos para el siglo XXI*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006; SANZ MULAS, N., “Diversidad cultural y política criminal. Estrategias para la lucha contra la mutilación genital femenina en Europa (especial referencia al caso español)”, en *Revista Electrónica de Ciencia Penal y Criminología (RECPC)*, 16-11 (2014); TORRES FERNÁNDEZ, E., “La mutilación genital femenina, un delito culturalmente condicionado”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 17, 2008; TORRES FERNÁNDEZ, E., “Identidad, creencias y orden penal: la eximente cultural”, *AFDUAM* 17 (2013); VÁZQUEZ

GONZÁLEZ, C., *Inmigración, diversidad y conflicto cultural. Los delitos culturalmente motivados (Especial referencia a la mutilación genital femenina)*, Dyckinson, Madrid, 2010.

**ETHOS Y DIGNIDAD EN LA DEFENSA
DE LA CULTURA LOCAL DE SAN DIONISIO
OCOTEPEC, OAXACA, MÉXICO**

FAHMEL BEYER, BERND WALTER FEDERICO

ETHOS Y DIGNIDAD EN LA DEFENSA DE LA CULTURA LOCAL DE SAN DIONISIO OCOTEPEC, OAXACA, MÉXICO

Cuando iniciamos nuestro trabajo en San Dionisio Ocotepec sabíamos poco sobre la forma como se maneja una comunidad de usos y costumbres, y lo que conocíamos de la historia del Valle de Tlacolula se circunscribía a lo escrito sobre sus sitios arqueológicos y la época colonial. Sin embargo, tras muchos años de trabajo en Oaxaca compartíamos la convicción que la vida en sociedad zapoteca, como en las demás regiones de Mesoamérica, depende fuertemente del comercio y del papel que juegan los mercaderes itinerantes.

Las personas que nos recibieron en aquel momento formaban parte de la autoridad municipal. En su mayoría residen en el barrio de Fátima, en los márgenes de la cabecera. Dicho barrio surgió durante el siglo XIX a lo largo de la calle Nacional, que al ser parte del Camino Real a Tehuantepec contaba con mesones y espacios de descanso para los viajeros. El trato con los forasteros ha sido intenso, y ha dejado huella en la forma de ser y la visión del mundo de los lugareños. La gente del Centro, en cambio, tiene un trato diferente – también muy amable y cortés, pero más reservado y enfocado a la vida tradicional. Sus quehaceres giran en torno al templo, al municipio y el mercado, en donde venden algunos de los bienes que producen. Cuando no están cumpliendo con algún cargo, casi todos los hombres del pueblo se dedican al campo. A mediados del siglo XX el Centro fue vinculado con la calle Nacional mediante un puente y un ancho boulevard por donde transitan los vehículos oficiales y las camionetas que llevan sus mercancías a las tienditas.

Mientras conocíamos el municipio y el Camino Real consultamos las fuentes escritas para profundizar en la historia regional. En el proceso nos percatamos que no éramos los primeros en rastrear la antigua ruta comercial, ya que la mayoría de los habitantes del valle de Tlacolula sabe que pasaba por San Dionisio. Además, aprendimos que la primera fundación de este pueblo, fechada a mediados del siglo XVI, se hallaba en donde ahora está el barrio de Fátima. Las presiones que ejercía sobre ella una hacienda ganadera ubicada en el municipio vecino llevaron, sin embargo, a que se abandonara el lugar y se fincara un nuevo asentamiento. Este cambio explica la presencia de un templo barroco en San Dionisio, cuyas campanas indican que la construcción fue terminada alrededor del año 1730.

Como se imaginarán, nuestro descubrimiento causó revuelo ya que los sectores más progresistas de Fátima se vieron atados a la fundación del siglo XVI – aunque no hay continuidad entre las dos ocupaciones. Los encargados del templo, por su parte, no nos entendieron. Al decirles que descendían de aquellos que vivieron sobre el Camino Real sintieron que violábamos la tradición oral que fija su origen en un sitio al que nombran “pueblo viejo”. Ahora sabemos que en dicho sitio hubo una gran ciudad mercado que controló la ruta al Istmo durante una buena parte de la época prehispánica, pero la mayoría de la gente desconoce la zona arqueológica y su significado histórico. Con base en cuentos y leyendas que dan sustento a la tradición siguen realizando peregrinaciones al cerro y festejos en los campos de cultivo para convivir con quienes ultimadamente se irán a vivir al “pueblo nuevo”. Y es que tras el arribo de los españoles el “pueblo viejo” nunca fue abandonado totalmente, a pesar de que su papel como mercado regional fue transferido a la Villa de Tlacolula.

Aunque la investigación modificó el esquema que se tenía del pasado, no hubo mayores problemas debido a que los “nichos” guardan una relación de respeto con las autoridades y sus coadyuvantes – en este caso, nosotros. Además, se trata de una cabecera que administra un territorio muy amplio, donde se negocian asuntos que son mucho más importantes. Cuando revisamos el trabajo de Ana María García Arreola (2003) entendimos que los vínculos históricos entre los habitantes y sus tierras son la pieza clave en el ordenamiento social, político y religioso de la comunidad. Es decir, no sólo existen las instituciones oficiales, los barrios y los cargos sino las secciones y los linajes, la *guezza* y el *tequio*, los *tequitlatos* y los *huebuetes*, el préstamo de la novia¹ y el *togoleo*, por no mencionar las relaciones de poder basadas en el status social, la propiedad y la capacidad económica de las personas. Todo ello se ve amenazado, a su vez, por la entrada de religiones protestantes y maestros que no hablan el zapoteco local, la paulatina pérdida de los usos y costumbres, y la silenciosa intrusión de los valores e intereses de los partidos políticos que están en boga en Oaxaca.² De ahí que el proyecto tomara otro rumbo y enfocara los cambios ocurridos en la organización económica y social de San Dionisio durante los primeros años de la Colonia.

Lo primero a investigar fueron las características del nuevo sistema, en el que corrieron numerosos decretos que no necesariamente beneficiaban a los colonos. Aunque las comunidades indígenas conservaron muchos privilegios, también debieron seguir instrucciones y ordenamientos que están vigentes en todos los espacios de la vida diaria. Entre ellos se encuentra:

- la administración del municipio con base en los principios de la comuna hispana del siglo XIII;
- una espiritualidad que tiene su origen en los preceptos del cristianismo primitivo y en la labor de las ordenes mendicantes de los siglos XIV y XV; y
- una religiosidad vertida hacia los rituales barrocos del siglo XVIII.

Sobre el municipio no diremos más, ya que es un tema que ha sido tratado extensamente por los especialistas en la materia. Con respecto a la espiritualidad es necesario trascender las ideas utópicas asociadas a los frailes y buscar el origen mismo de sus proyectos. Educados dentro de la Iglesia Latina antigua, nunca conocieron las razones que motivaron el Concilio de Trento o el impacto que tendrían sus disposiciones en la vida religiosa novohispana. Su exposición al bagaje cultural griego y renacentista les imbuyó el ideal de la vida comunitaria que vertieron en la sociedad autóctona, donde aquilataron los principios de convivencia y respeto heredados de épocas ancestrales. Por otro lado, está la confianza del indígena en sus monarcas, quienes estaban inmersos en la política europea y aun así supieron rescatar del imaginario cristiano la figura del Emperador como guía espiritual de la humanidad. Esa fe ciega en el soberano, y no la paráfrasis de los evangelios, habría sido el sustento de la misión que se propusieron los frailes (Fahmel 2012). La Orden de los Predicadores inició su labor en Oaxaca enfrentándose a la iglesia obispal, que se acomodó en los asentamientos españoles y abanderó la erradicación de las herejías. Sin embargo, pronto vio los beneficios de la vida urbana y enriqueció su tarea evangelizadora mediante la formación de cuadros ejecutivos y el ejercicio de actividades financieras. Como

1 También conocido en otras regiones de México como matrimonio por trueque.

2 Todas estas actividades y preocupaciones han llevado a que en las Asambleas se discuta la necesidad de un Museo Comunitario para proteger los vestigios del pasado. Sin embargo, en el fondo no entienden el papel del museo como institución educativa ya que está basado en la toma de conciencia del pasado a nivel racional, y no sólo emotiva.

resultado, la vida espiritual de los indígenas empezó a languidecer y verse permeada de numerosas prácticas derivadas de la religiosidad prehispánica. Lo nuevo, que salió a la luz con nuestro trabajo de campo, es que dichas prácticas ya no se entendían como en el pasado sino como reclamos de justicia ante los espíritus del viejo orden que había sido fragmentado.³

El siglo XVI también fue testigo de numerosos movimientos reformistas basados en el creciente materialismo de las clases burguesas europeas. En ese contexto se pusieron los cimientos del capitalismo occidental, que de ninguna manera respetó a la Iglesia Latina. Los otomanos, en cambio, recogieron la tradición de los Paleólogos y desarrollaron su propio capitalismo de estado. El ambiente de conflicto que generó la vinculación de la fe con la política socavó el modelo de vida cristiana y ensalzó el prestigio del individuo, anclado en el éxito económico y militar, el honor de la familia y una buena dosis de doble moral.⁴ Carente de una lógica que fuera comprensible a las comunidades originarias, cuya vida se basaba en axiomas derivados de la costumbre y el derecho natural,⁵ aquel prestigio se tornó en el pilar donde más tarde se colocaría la figura de la dignidad. En los ojos del indígena el discurso de los frailes mantenía tranquila la conciencia del buen cristiano, pero liberaba al individuo de su responsabilidad hacia los demás y dejaba la justicia en la mano frágil de los alcaldes.⁶

Ahora bien, ante el encuentro del Ethos con la Dignidad es necesario preguntar si la justicia tiene una base lógica o una racional – asunto que ha movido a todas las sociedades del mundo, y sin duda también a la mesoamericana. Antes de entrar al debate quisiéramos precisar, sin embargo, lo que entendemos por dichos conceptos. Conforme al *Diccionario de la Real Academia*, el ethos es el “Conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”. En este sentido, la palabra griega tiene dos significados según su pronunciación: uno, como la predisposición para hacer el bien, a lo que nosotros llamamos ética, y otro que se refiere a la costumbre o hábito adquirido. Este último constituye para la tradición griega una segunda naturaleza. Se trata de una creación genuina y necesaria del hombre, pues éste, desde el momento en que se organiza en sociedad, siente la necesidad imperiosa de crear reglas para regular su comportamiento y permitir modelar así su carácter (Ordieres y McCadden 2010; s.a. s.f.b.). La dignidad, por su parte, hace referencia al “valor inherente al ser humano por el simple hecho de serlo, en cuanto ser racional, dotado de libertad” (Castilla de Cortázar 2015:76). La dignidad se explica en buena medida por la ‘autonomía’ propia del ser humano de escoger sus propias respuestas [...] pues sólo el que sabe

3 El entorno que propició dichos clamores no sólo despertó el interés de las autoridades religiosas por su carácter herético, sino debido a que era suelo fértil para la infiltración de las devociones protestantes y del islam, que rechazan las jerarquías eclesíásticas y el culto a las imágenes.

4 Según el Diccionario de la Real Academia, el honor “Implica la aceptación personal y la construcción en el imaginario social, e incluso en la superestructura jurídica, de una cualidad moral vinculada al deber, a la virtud, al mérito, al heroísmo; que trasciende al ámbito familiar, de la descendencia (la sangre y la casta) y de la conducta sexual (especialmente la de las mujeres dependientes); que se refleja en la opinión, la fama o la gloria y en diferentes ceremonias de reconocimiento público; y que produce recompensas materiales o dignidades, como cargos, empleos, rentas, patrimonios, herencias, etc.”. “El concepto pervivió en formaciones sociales históricas que se convierten en sociedades de clase o burguesas [...] En la actualidad, el derecho al honor, asociado a otros derechos, como los relativos a la propia imagen y a la intimidad personal y familiar (incluyendo el derecho a la protección de datos), y sobre todo al concepto de dignidad humana, es objeto de protección jurídica tanto en las distintas legislaciones nacionales, como en la Declaración Universal de los Derechos Humanos” (s.a. s.f.c.).

5 El “iusnaturalismo o derecho natural es una teoría ética con un enfoque filosófico [...] que postula la existencia de derechos del hombre fundados o determinados en la naturaleza humana, universales, anteriores y superiores (o independientes) al ordenamiento jurídico y positivo y al Derecho fundado en la costumbre o Derecho consuetudinario” (s.a. s.f.d.).

6 La justicia española funcionaba a través de un ordenamiento jerárquico que tenía como último eslabón a los alcaldes municipales. Afortunadamente la lógica implícita en las leyes parece haber sido ajena a muchos funcionarios menores que pusieron mayor atención en la negociación de acuerdos que beneficiaban la tranquilidad social.

y puede gobernarse a sí mismo, según un principio racional, resulta un sujeto libre [...] “La educación desempeña aquí una función importante, puesto que el auténtico ejercicio de la libertad, más allá de la arbitrariedad del comportamiento extrema, exige la formación de la inteligencia y de la voluntad, facultades específicas del espíritu humano” (Castilla de Cortázar 2015; s.a. s.f.a.).

Tales conceptos nos remiten al origen de la verdad, ya que ésta puede ser producto de la lógica y abarcar la segunda naturaleza, o ser plenamente racional. En el caso de San Dionisio tenemos una población laica que requiere de las instituciones tradicionales para justificar el modo de vida comunitario. En general no entran en juego las antiguas o nuevas creencias, ya que la fe quedó insertada en un orden solidario vinculado a las fiestas de los santos. Por respeto al *statu quo* las conductas inadecuadas son motivo de una amonestación, pero nunca una excusa para la condena o el desprecio. Los cambios que se viven hoy en Oaxaca exigen, sin embargo, una profunda toma de conciencia para la defensa del patrimonio ancestral. El problema es que aquello que nosotros concebimos como patrimonio cultural, irreductiblemente ligado a un intangible que otorga identidad y justifica el uso social de los bienes, el pueblo lo asocia con los cuentos y relatos de los abuelos que de ninguna manera pueden ser modificados. El enriquecimiento de la tradición oral mediante nuevos hallazgos le es ajeno debido a que no se ha establecido un puente entre su modo de concebir la historia y el conocimiento científico o racional (Fahmel 2014). Esto no significa que la gente sea inmune a la lógica del devenir histórico, ya que éste forma parte de la educación que se imparte en las escuelas. Pero el devenir se visualiza como el conjunto de eventos que moldean el paisaje cultural de un pueblo, y es incompatible con una versión holista o humanista del pasado. Esta forma de ver las cosas tiene mucho que ver con el modo de relatar los sucesos en los códices prehispánicos, y explica el por qué las antigüedades no tienen valor alguno. Es decir, como sus propietarios ya están muertos y su historia personal se acabó, las cosas que dejaron no benefician o significan algo para los vivos.

Por mucho que hayamos querido franquear esta barrera aprendimos a respetar a la gente, ya que su existencia depende de innumerables factores que aún desconocemos. Si algo podemos concluir, entonces, es que los relatos y festejos religiosos introducidos durante los siglos XVII y XVIII seguirán dando sentido y razón de ser a la vida en comunidad. Los cargos honoríficos que refuerzan el tejido social aglutinan a la gente en torno a la autoridad y los santos – aunque todo pende del éxito que se tenga en el cultivo de la tierra, de la fe de las personas y la credibilidad de la tradición oral. Si llegase a fallar la tierra, la consecuencia es el desempleo y la emigración. Si faltase la fe hay peligro de que se pierdan los valores, dando lugar a la descomposición social. Si desapareciera la tradición iniciaría la simplificación cultural, que se hace evidente en la homologación de la población mestiza que habita las grandes ciudades.

I. BIBLIOGRAFÍA

Castilla de Cortázar, Blanca (2015): “En torno a la fundamentación de la dignidad personal”. En: Foro, Nueva Época, 18 (1), pp.61-80.

Fahmel, Bernd (2012): “El Testamento de la Reina Isabel I de Castilla: Implicaciones para la política social novohispana”. En: Grillo, Rosa (ed.): Penelope e le Altre. Salerno: Università di Salerno, pp.361-372.

Fahmel, Bernd (2014): "Taking knowledge to Mexican rural communities: how to bridge the gap between research and education". En: *Procedia Social and Behavioral Sciences Online Journal*, 152, pp.105-107.

García Arreola, Ana María (coord.) (2003): *El pueblo de las cuatro varas. Estudio del Sistema de Cargos en San Dionisio Ocotepec Oaxaca*. Oaxaca: EDUCA A.C.

Ordieres, Alejandro/McCadden M., Carlos J. (2010): *Fundamentos para una ética ciudadana*. México D.F.: McGraw-Hill Interamericana.

Real Academia Española (2014): "Ethos". En <http://www.dle.rae.es> (18.05. 2018).

Real Academia Española (2014): "Honor". En <http://www.dle.rae.es> (18.05. 2018).

Sin autor (s.f.a.): "Dignidad". En <http://www.es.wikipedia.org> (23.05. 2018).

Sin autor (s.f.b.): "Ethos". En <http://www.quesignificado.com> (23.05. 2018).

Sin autor (s.f.c.): "Honor". En <http://www.es.wikipedia.org> (16.06. 2013).

Sin autor (s.f.d.): "Iusnaturalismo". En <http://www.es.wikipedia.org> (16.06. 2013).

**ENTRE O ANSEIO COSMOPOLITA E O LOCAL
A CONTRAPELO: UNIVERSALIDADE E BRASILIDADE
EM O SOL SE PÕE EM SÃO PAULO E DIÁRIO
DA QUEDA**

NOVAES FRIGHETTO, GISELE

ENTRE O ANSEIO COSMOPOLITA E O LOCAL A CONTRAPELO: UNIVERSALIDADE E BRASILEIRIDADE EM *O SOL SE PÕE EM SÃO PAULO* E *DIÁRIO DA QUEDA*

I. INTRODUÇÃO

Podemos caracterizar a prosa da ficção brasileira contemporânea em conformidade com Beatriz Resende (2008), para quem a literatura brasileira deste século se encontraria na “era da multiplicidade”. Consecutiva à fertilidade da produção literária e à qualidade dos textos, a multiplicidade seria entendida como heterogeneidade pelo convívio de diferentes temas, linguagens, formatos, suportes materiais e convicções a respeito do literário. Essa condição seria própria da pós-modernidade, enquanto coexistência de tradição e inovação, que se delinea na tensão entre as forças homogeneizantes da globalização e os ideais de afirmação de identidade cultural ou nacional, de onde surgem formas culturais híbridas como alternativas anti-hegemônicas.

No interior deste cenário de diferentes manifestações, este trabalho¹ tem como propósito o estudo de contradições do contemporâneo em dois romances brasileiros, *O sol se põe em São Paulo* (2007), de Bernardo Carvalho, e *Diário da queda* (2011), de Michel Laub. Ambos os romances tematizam o resgate da memória de imigrantes e são narrados em primeira pessoa por descendentes brasileiros, cujos relatos representam atualizações e permanências nos modos de narrar do pós-modernismo. Partimos da concepção de uma pós-modernidade brasileira ou latino-americana, diferencial, ponto importante para pensar como igualmente são exploradas, nos romances analisados, as tensões existentes entre universalidade e nacionalidade, que resultam na construção transcultural de identidades e narrativas literárias.

Primeiramente, é importante fazermos uma discussão preliminar sobre o local e o universal, aqui definidos conforme Antonio Candido, para quem a literatura brasileira sempre foi feita de uma “permanente mistura da tradição europeia e das descobertas do Brasil.” (2007: p. 29). O universal seria orientado “para o que de mais geral houvesse no homem” (p. 73), sintonizado com modelos filosóficos e estéticos europeus, como representativos daquilo a que se chama Ocidente. O localismo, no sentido de particularização dos temas e formas de expressão, “[...] isto é, a presença de elementos descritivos locais, como traço diferencial e critério de valor.” (P. 30).

Neste trabalho empregamos o termo “nacional”, ou seja, a abordagem do específico brasileiro em termos culturais, contextuais ou históricos. Cabe enfatizar que nossa investigação não se voltou a aspectos de identidade ou a ideologias de caráter nacionalista, mas interpretou o termo nacional como sinônimo de *representação material da sociedade brasileira*, de natureza sobretudo socioeconômica e política.

Essa forma de representação se proporia a contrapelo de uma tendência universalista em literatura, tal como aquela defendida por Leyla Perrone-Moisés (2007), relacionada ao ressurgimento do ideal de literatura mundial na pós-modernidade.

Essa perspectiva se relaciona aos ideais cosmopolitas defendidos por Machado de Assis (1992) e Jorge Luis Borges (1980), como escritores que conceberam a existência de

¹ Este artigo se originou de uma tese de doutorado, desenvolvida no programa de pós-graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo, intitulada *Contradições do contemporâneo: a memória, o nacional e o universal em O sol se põe em São Paulo e Diário da Queda* e orientada pela Profa. Dra. Andrea Saad Hossne. Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

uma universalidade da qual o local não esteja ausente. A partir dessa contradição, entretanto, entendemos esses escritores, conforme Roberto Schwarz (2012) e Beatriz Sarlo (1993), não em viés estritamente cosmopolita, mas abrigando em sua literatura a dialética que caracterizaria as literaturas latino-americanas, particularmente a brasileira, o que é reforçado por Schwarz ao enfatizar o papel do subdesenvolvimento na produção cultural e artística no país.

A abordagem dialética entre o nacional e o universal foi empregada na análise dos romances, também empreendida a partir da concepção de um pós-modernismo ainda em vigor e de caráter essencialmente contraditório, tal como compreendido por Fredric Jameson (2007) e Linda Hutcheon (2004), dois teóricos de perspectivas distintas cujas contribuições foram conciliadas nas análises².

Entendemos que, em países periféricos, uma pós-modernidade chega a uma modernidade que não se desenvolveu plenamente, no convívio entre atraso e progresso característico das nações latino-americanas. Assim, conforme Eduardo Coutinho (2003), uma pós-modernidade e um pós-modernismo latino-americanos seriam diferenciais, em coexistência com as relações de dependência e com o atraso socioeconômico que caracterizam esses contextos.

O esforço de análise, direcionado na justaposição de aspectos antagônicos (o real e a incerteza; a tradição e a invenção; o universal e o nacional), permitiu-nos enxergar os romances *Diário da queda* e *O sol se põe em São Paulo* como contraditórios pela convivência entre ruptura e permanência. Seriam romances pós-modernistas em sentidos diferentes, assemelhados pela “presença do passado”, no resgate da memória individual e coletiva e na presença de formas narrativas do passado literário reaproveitadas de modo paródico.

Histórias de imigração, abordam a crise de identidade pós-moderna e sua resolução em arranjos plurais e heterogêneos, híbridos e transculturais. Ao mesmo tempo, demonstram a permanência – ainda que transformada – dos pressupostos de universal e nacional.

II. O SOL SE PÕE EM SÃO PAULO E O NACIONAL POR CONTRADIÇÃO

O sol se põe em São Paulo, publicado em 2007, é narrado em primeira pessoa por um protagonista anônimo, um aspirante a escritor que conhece uma imigrante japonesa que deseja contar sua história num restaurante do bairro da Liberdade. Esse protagonista é um nissei fracassado que aspira a escrever a história de Setsuko, um pastiche dos romances de Junichiro Tanizaki narrado em uma casa japonesa escondida no bairro do Paraíso, em meio aos ataques do PCC na cidade de São Paulo.

A história de Setsuko se passa em Osaka, no pós-guerra, e centra-se no triângulo amoroso entre Michiyo, Jokichi e Masukichi. O que se parece ser a narrativa de desencontros sentimentais, entretanto, torna-se uma história trágica de honra e reparação. Após contar sua versão, Setsuko desaparece e o narrador descobre ser ela, na verdade, a própria Michiyo. Ele acaba por tentar encontrar um desfecho para a história no Japão, onde procura por seus

² A contradição residiria na percepção de que um pós-modernismo seria igualmente feito de ruptura e permanência, assim como uma pós-modernidade pode significar, em vez de uma ordem social nova, um desenvolvimento ulterior da modernidade que lança contra ela alguns de seus pressupostos. Por meio das perspectivas de Terry Eagleton (1998) e Fredric Jameson (1985; 2007), entendemos o pós-modernismo enquanto continuidade pela reprodução inconsciente de outros sistemas e estilos, como correspondente cultural de uma modificação sistêmica do interior das sociedades industriais capitalistas. O pós-modernismo correria o risco de se tornar teoria de si mesmo que, contrariamente a suas pretensões, poderia ser tão pragmática quanto os sistemas totalizantes refutados por suas teorias. A perspectiva da ruptura é defendida por Hutcheon (2004), que enxerga na “presença do passado” a contradição fundamental que faria do pós-modernismo um movimento dotado de historicidade e transgressão, pelo reexame dos discursos do passado.

personagens enquanto reencontra sua irmã decasségui e viaja entre Osaka, o monte Koya e Tóquio.

O clímax do romance consiste nas derradeiras revelações de uma carta deixada por Michiyo e o desfecho, no retorno do narrador, que percebe nas desilusões, desencontros e sofrimentos vividos “do outro lado do mundo” uma humanidade universal.

N’O Elogio da sombra, Tanizaki diz que a beleza oriental nasce das sombras projetadas do que em si é insignificante. O belo nada mais é do que um desenho de sombras. Os ocidentais são translúcidos; os orientais são opacos. Ninguém veria a beleza da lua de outono se ela não estivesse imersa na escuridão. Temos mais em comum do que podemos imaginar. O oposto é o que mais se parece conosco. (Carvalho 2007: p. 164).

Ao comparar as narrativas de *O sol se põe em São Paulo* e *Diário da queda*, percebemos a característica da “presença do passado”, contradição apontada por Hutcheon como traço central do pós-modernismo. *O sol se põe em São Paulo* é feito de paródias de textos literários e artísticos que mantêm entre si relações complexas. O romance se abre ao teatro japonês tradicional – o nô, o kyogen, o bunraku – e à literatura de Junichiro Tanizaki e de Yukio Mishima. Há outras referências consagradas, como Valéry, Borges, e Brecht, por meio das quais percebemos a constante do modernismo como intertexto e inspiração.

A narrativa também remete a formas populares como os romances epistolares ou folhetinescos, além do melodrama, numa literatura paradoxal que transita da baixa para a alta cultura, do passado literário para o pós-moderno, da originalidade à cópia ressignificada como apropriação.

Nesse romance metaficcional, o realismo formal, do ponto de vista topográfico e temporal, se evidencia na construção da ambientação em São Paulo e no Japão. A representação de forças sociais aparece na composição da Osaka do pós-guerra, quando decaem famílias outrora abastadas ou tradicionais, ou são mandados à guerra os filhos de famílias pobres, ou é marginalizada uma casta de párias.

Masukichi foi convocado ao completar dezoito anos, em 44, quando a supremacia japonesa já era uma mentira insustentável. Foi mandado, sem maiores treinamentos, para morrer na Batalha de Okinawa. O suicídio em nome da pátria era uma das principais táticas militares nos últimos meses de guerra. O ator sobreviveu milagrosamente ao massacre de mais de cem mil japoneses e cerca de cinquenta mil americanos ao longo de três meses de campanha. (Carvalho 2007: p. 51).

A narrativa da guerra é verossímil do ponto de vista histórico e a barbárie é ponte para o presente, quando aparece a cidade de São Paulo como metrópole violenta e hostil, sitiada pelo tráfego caótico e pelo crime organizado. Afirmamos que Carvalho usa as convenções do realismo literário para questioná-las naquilo a que Karl Schöllhammer (2012) chamou de realismo afetivo, uma forma pós-moderna que põe em xeque a representação literária para ensejar experiências perceptivas próprias.

Tal qual o romance de Michel Laub, *O sol se põe em São Paulo* não implica a sobrevida de formas de realismo representativo, mas sua atualização entre a representação e a não representação. Pellegrini (2009) afirma a acentuação do realismo como refração, a despeito de seu questionamento e do acirramento de incertezas nas postulações pós-modernas. Ele surge na medida em que se representam as relações entre o social e o pessoal, como afirmação do poder do mundo sobre a criação, ainda que despido de postura libertária ou sentido coletivo. E reflete a persistência desses fenômenos de desagregação de um mundo hostil que não deixou de assombrar o escritor.

Um traço caracterizador de *O sol se põe em São Paulo* é o fato de ele se passar em boa parte no Japão, entre as cidades de Tóquio, Osaka e Kyoto. O romance enseja, a começar pelo título, o encontro com a alteridade do ponto de vista identitário e cultural. A intertextualidade com a arte e a literatura japonesas é o encontro realizado por meio do literário, quando o romance brasileiro – entendido como ocidental – vai de encontro ao oriental para dele extrair aquilo que é intrínseco ao humano: o desajuste e o fingimento como maneiras essenciais, e paradoxais, de realização existencial.

O romance adota uma perspectiva híbrida³ ao relativizar a noção de identidades como “puras” ou “autênticas”, pelo contrário, conduz a trajetória do narrador até o encontro daquilo que une mesmo os opostos. Assim, a partir da experiência do narrador, afirmamos que o romance de Bernardo Carvalho transita pela nostalgia da identidade centrada ou reconhecível, brasileira ou japonesa, passa pela hibridação e chega a uma identificação com a humanidade.

Nesse sentido, e conforme a tese de Silviano Santiago (2000) de um “entrelugar” ocupado pela literatura latino-americana, a estratégia diferencial de Bernardo Carvalho ultrapassa a perspectiva defendida por Santiago, na medida em que esse romance brasileiro não apenas se inscreve entre a cultura ocidental e a latino-americana, como se volta ao oriente. Temos então a contradição de um escritor brasileiro que se projeta numa tradição dominante para, então, do alto dela, olhar para o outro.

A condição subdesenvolvida de São Paulo, como metrópole periférica, é ponto de partida da narrativa de *O sol se põe em São Paulo*, mas não é determinante para a composição. Entretanto, atravessa o romance a comparação entre opostos, entre a ambientação de uma São Paulo opressora, caótica e sitiada pelo crime organizado, e a narrativa do extermínio e dos crimes de guerra cometidos pelos japoneses durante a Segunda Guerra Mundial.

Tentei me convencer de que o Japão era um país seguro, onde o crime e o poder coexistem em paz, como ela me dissera quando eu já não sabia se estava acordado ou dormindo. Não podia haver nenhum risco, ainda mais para alguém que vivia em São Paulo, cercado de assaltos, chacinas e sequestros. (Carvalho 2007: p. 127).

O tema da barbárie atravessa a trama e fez surgir a ideia de um nacional por contradição, que emerge à revelia e na contraposição de realidades locais opostas. A trajetória do narrador em busca de uma história que se passa no Japão principia em São Paulo, como simbólica do desenvolvimento desigual do capitalismo brasileiro, de sua urbanização desenfreada, da marginalização dos excluídos e conseqüente criminalidade, encarados enquanto fenômenos complexos.

Ao ambientar sua narrativa em espaços antípodas, São Paulo e Japão, o romance propõe que o outro pode ser o mesmo e que, no final das contas, a barbárie acontece em todo lugar. Mas no olhar do narrador, a experiência brasileira está à espreita e é a partir dessa referência primeira que se vê o outro e que surgem os momentos de crítica social mais contundentes – mesmo que, no limite, haja a identificação.

A cidade vinha sofrendo uma série de ataques do crime organizado. Pelas estimativas oficiais, mais de cem pessoas foram assassinadas, entre policiais, civis e criminosos. Os números na verdade eram quase o dobro. Os ataques se dirigiam a delegacias de polícia, ônibus e bancos. E a polícia se vingaria nos dias seguintes matando a torto e a direito, contanto que fossem pobres, os que depois seriam chamados de suspeitos nos laudos do Instituto Médico Legal. Naquela tarde de segunda-feira, depois de três dias de ataques pouco noticiados, um carro

³ O conceito de hibridação é definido por Canclini (2008) como fusão cultural, na qual processos socioculturais combinam e recombinaam sucessivamente estruturas e práticas.

da polícia foi metralhado num bairro de classe média alta. E o efeito dos boatos bastou para deixar a população em pânico e levar o comércio a fechar as portas, embora as autoridades insistissem em tentar convencer a cidade sitiada de que tudo estava sob controle. (p. 26).

O deslocamento espacial não necessariamente traz o distanciamento ideológico necessário para uma representação absolutamente excêntrica, livre de pertencimentos. A representação universalista ou internacionalista deixa escapar pelas suas frestas uma sociedade cuja condição atrasada relega o escritor e a literatura a uma posição secundária no corpo social ou cultural, bem como cria as condições para a instauração de cidades sitiadas, onde desigualdades brutais cobram o preço da acumulação restrita e da exclusão da população.

O romance propõe dissolver e universalizar, na ambientação díspar, a dicotomia entre bárbaro e civilizado, mas o faz para manifestar inadvertidamente uma brasilidade negativa, crítica, fixada na barbárie subdesenvolvida. À espreita do escritor universalista, o Brasil está sempre ali, seja em São Paulo, seja no Japão.

III. *DIÁRIO DA QUEDA* E O NACIONAL POR SEGREGAÇÃO

Diário da queda (2011) também é narrado em primeira pessoa por um protagonista anônimo, neto de um sobrevivente dos campos de concentração, que tem sua própria experiência com o trauma durante a adolescência em Porto Alegre. O ponto de vista parte do tempo presente, quando esse protagonista, já adulto, se revela um escritor que lida com o alcoolismo e com o Alzheimer que acomete o pai. Ao diário do protagonista, são entrelaçados trechos dos diários do pai e do avô, escritos em primeira e terceira pessoa, respectivamente, que revelam variações da história.

O avô do narrador dedicou os últimos anos de sua vida à escrita de cadernos onde verbetes irônicos contam uma realidade enxergada ao contrário. Após o suicídio do avô, o pai assume a incumbência de legar a força da tradição e da memória do Holocausto à posteridade. Essa memória é contada sobretudo por meio dos relatos e das reflexões de Primo Levi, dentre os quais destacamos *É isto um homem?* e *Os afogados e os sobreviventes*. Já na velhice, diante do esquecimento iminente trazido pelo mal de Alzheimer, o pai passa a escrever seu próprio diário, no qual manifesta o desejo de legar à posteridade a rememoração de sua vida.

A experiência do mal, corporificada na exterminação do povo judeu, é reencenada no plano da experiência individual durante a adolescência do protagonista, que participa de atos de discriminação e violência no colégio judaico de Porto Alegre.

A vítima desses atos é um bolsista pobre, João, um não judeu ou “gói” agredido sistematicamente pelos colegas de famílias abastadas, até ser jogado ao chão durante a celebração de seu Bar Mitzvah. O narrador torna-se amigo de João depois desse episódio, mas depois é traído e discriminado ao mudar-se para uma escola laica. Às vésperas de completar quarenta anos, o protagonista resolve enfrentar e superar os traumas de seu passado após a descoberta da doença do pai e da futura paternidade.

Diante do silêncio do avô, a memória sobre Auschwitz é construída por meio da reflexão de Primo Levi, cuja paródia contribui para a composição dos detalhes da vida nos campos de concentração e da biografia do avô suicida. A rede estabelecida com outras referências intertextuais, não ficcionais, ajuda a compor uma história plausível e a ancorar o texto literário numa ilusão de realidade. O narrador estabelece relações com a tradição judaica de relatos sobre o Holocausto, em particular o pensamento de Adorno e Hannah Arendt.

Adorno escreveu que não há mais poesia depois de Auschwitz, Hannah Arendt escreveu que Auschwitz revelou a existência de uma forma específica de mal, e há os livros de Bruno Bettelheim, Victor Klemperer, Viktor Frankl, Paul Celan, Aharon Appelfeld, Ruth Klüger, Anne Frank, Elie Wiesel, Imre Kertész, Art Spiegelman e tantos e tantos outros [...]. (p. 96).

Além disso, o emprego de elementos autobiográficos do escritor Michel Laub – idade, profissão, ser judeu – diz respeito igualmente à necessidade de verossimilhança, mesmo que eles sejam transformados pelo imaginário da memória e do literário. A catástrofe de Auschwitz é reencenada com o efeito de um real que se apresenta pelo choque, o que faz com que Karl Schöllhammer (2013) caracterize o romance pela categoria de realismo traumático.

[...] e se Auschwitz é a maior tragédia do século XX, o que pressupõe a maior tragédia de todos os séculos, já que o século XX é considerado o mais trágico de todos os séculos, porque nunca antes tanta gente foi bombardeada, fuzilada, enforcada, empalada, afogada, picada e eletrocutada antes de ser queimada ou enterrada viva, dois milhões no Camboja, vinte milhões na União Soviética, setenta milhões na China, [...], cadáveres que se acumulam, uma pilha até o céu [...]. (Laub 2011: p. 133).

Diário da queda se passa sobretudo no Brasil, em três tempos, a imigração no pós-guerra, a adolescência durante a redemocratização e a contemporaneidade. Os dois primeiros contextos são aqueles que podem nos dar uma visão, fragmentada e breve, de uma sociedade autoritária e de cidades ainda provincianas que depois se desenvolvem, mantendo o abismo entre pobres e ricos. A representação da posição social do protagonista e do antagonista João, portanto, pode ser justificada no interior dos processos de ascensão dos imigrantes judeus e de desigualdade social da sociedade brasileira.

Esse cenário é enxergado por um ponto de vista subjetivo e imaturo de um protagonista adolescente, o que permite o deslocamento dos temas da banalidade do mal e do antissemitismo para a Porto Alegre dos anos 1980. De todo modo, a contribuição mais importante do romance quanto à representação do nacional seria o vislumbre da desigualdade e da segregação da sociedade, sendo que a posição social do narrador e de sua família é perfeitamente plausível com a história da trajetória ascensional de judeus na sociedade brasileira.

Pelas quatro ou cinco horas a empregada trazia um lanche, eu gostava de misto-quente com banana, um milk-shake também, e parávamos para descansar. Ao contrário de todos os meus colegas, João não tinha videogame. Ele nunca tinha mexido num videocassete. Ele nunca tinha frequentado uma casa como a minha, onde no início do verão podíamos ficar no ar condicionado, o quarto como uma ilha onde o cronograma de estudos era vencido dia a dia, matéria por matéria, até que a luz mudasse e a temperatura ficasse amena e pudéssemos enfim nos livrar dos cadernos e terminar a tarde à beira da piscina. (Laub 2011: p. 34).

A festa do aniversariante indesejado demonstra não só como a violência pode partir dos descendentes dos exterminados, mas como ela pode incorporar o estatuto de dominação da luta de classes. O abismo social brasileiro, na Porto Alegre dos anos 1980, é evidenciado na convivência entre dois personagens de origens díspares, o filho de comerciante, e João, o filho do cobrador. São indivíduos que encarnam a desigualdade brutal existente num país cuja imagem, comparada por Francisco de Oliveira (2003) a um ornitórrinco, encerra disparidades econômicas, sociais e políticas, nas quais coexistem estruturas modernas e pré-modernas que se alimentam mutuamente para a perpetuação do subdesenvolvimento.

Diário da queda seria, portanto, um romance que demonstra uma intencionalidade de se expressar para além do específico nacional e centrar-se na memória de destinos individuais que tentem traduzir grandes tragédias universais. A temática do Holocausto atua no sentido de proporcionar uma certa irmandade literária transnacional que, contudo, resvala para uma concepção eurocêntrica de “história universal da humanidade”. Mas o Brasil, em sua materialidade, novamente emerge pelas frestas e nos leva à conclusão deste trabalho.

IV. CONCLUSÃO

A percepção de permanências nos dois romances contemporâneos brasileiros aqui estudados nos leva a pensar como se articulam a temática do universal e do nacional, diante do desafio a noções totalizantes e da emergência de concepções híbridas de cultura e identidade. A ideia de transculturação de Angel Rama (1984), na medida em que encerra as trocas culturais como conflituosas e desiguais, surge como síntese precária, diante da permanência – ainda que transformada – de prerrogativas universalistas na produção literária. Por fim, constatamos a permanência do nacional, em segundo plano, pela representação da violência e da desigualdade social como especificidades da sociedade brasileira, cujo estatuto subdesenvolvido acentua as contradições de uma literatura pós-moderna brasileira.

Primeiramente, afirmamos que os romances *Diário da queda* e *O sol se põe em São Paulo* se aproximem das percepções de uma literatura brasileira urbana e cosmopolita. A universalidade de *Diário da queda* funda-se na representação do Holocausto como tragédia universa. Ao combinar fontes internacionais a uma fabulação que ressignifica a experiência dos campos, o romance torna-se parte de um imaginário universalmente compartilhado sobre o Holocausto. Por sua vez, referências centrais de *O sol se põe em São Paulo* são escritores proeminentes do modernismo japonês – Yukio Mishima e Junichiro Tanizaki – ou figuras canônicas do modernismo global ou ocidental – Paul Valéry, Jorge Luis Borges e Bertolt Brecht.

Ambos os romances analisados trazem propostas literárias que se distanciariam de uma representação realista. Apesar disso, encontramos nestes romances resquícios de realismo, enquanto representação de realidades cotidianas e suas localizações de tempo e espaço, ou de narração preocupada com a representação dos indivíduos numa realidade ficcional plausível do ponto de vista social e histórico.

Antonio Candido afirmara, em *Literatura e Subdesenvolvimento*, como o atraso econômico pôde não apenas gerar dependência cultural como também fez persistirem formas naturalistas de representação, retiradas do pessimismo que atribuía a pobreza como consequência da espoliação econômica. Assim, cogitamos estabelecer um paralelo entre a permanência do naturalismo com a permanência do realismo como estilo na prosa brasileira contemporânea, de forma a responder às solicitações da experiência brasileira nas grandes cidades como lugares onde os contrastes do subdesenvolvimento são mais agudos e evidentes.

O sol se põe em São Paulo e *Diário da queda* representariam resquícios do nacional nas conformações socioeconômicas e políticas de grandes cidades como São Paulo e Porto Alegre – marcadas, como o Brasil o é, pela desigualdade entre as classes e pela violência – que fundam a percepção do subdesenvolvimento numa nação ainda de Terceiro Mundo. De maneira análoga, seria sobre os resquícios de nosso passado ditatorial, colonial e escravista, que se erige uma pós-modernidade, precária e desigual, o que acentuaria o caráter estético de permanência de nosso pós-modernismo.

A representação do nacional acontece, porém, em segundo plano nesses romances. Eles refletem um estado transcultural de fontes e temas em um contexto global de trocas

incessantes, cuja centralidade, contudo, coincide com relações de dominância econômica, política e cultural. Desse modo, a República Mundial das Letras sonhada por Pascale Casanova (2002) não chega a abolir a hierarquia existente entre centros e margens, muitas vezes correspondente à ordem desigual, econômica e política entre os países e culturas na ordem global.

Afinal, como afirma David Harvey (2009), embora o termo “cosmopolita” possa ter a atribuição positiva de mobilizar movimentos sociais em todo o mundo, seu sentido ainda equivalente a “universalista” carrega as mesmas contradições de seu sinônimo. Sua fragilidade consiste no enviesamento em termos de classe e etnia de que padecem – etnocentrismos persistem sob a alcunha de “cosmopolita”, quando modelos considerados “perfeitos” justificam formas de oportunismo seletivo.

Em outras palavras, podemos afirmar que a inscrição das literaturas de países periféricos em um sistema literário internacional não acontece sem aclimação, submetida às traduções nas línguas hegemônicas e aos critérios de escolha e admissão em um circuito global, os quais passam igualmente pelo crivo acadêmico e comercial. “Translation and academic consecration may bring such writers into European languages as well but for markets of restricted circulation and relatively modest profitability.” (Ahmad 2010: p. 33).

Por fim, a estetização do subdesenvolvimento é o que nos resta como “nacional” possível, em um contexto onde fronteiras dissolvem-se e se reerguem em meio às contradições do contemporâneo. Observar o sentido da permanência significa olhar para sociedades onde um pós-modernismo se constituiu pelas decalagens daquilo que nos chega e daquilo que nos resta, sob pena de se tornar mais uma ideia fora do lugar.

V. REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. A posição do narrador no romance contemporâneo. In: ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura I*. 2. ed. São Paulo: Editora 34: Duas Cidades, 2012. p. 55-63.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985b. p. 157-194.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo?* E outros ensaios. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AHMAD, Aijaz. “Show me the Zulu Proust”: some thoughts on world literature. *Revista brasileira de literatura comparada*, v. 2, n. 17, Rio de Janeiro: Abralic, 2010, p. 11-46.

ALVES, Candice M. Espaços urbanos contemporâneos em O sol se põe em São Paulo, de Bernardo Carvalho. *Revista ReVeLe*, n. 3, p. 1 – 15, ago. 2011.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ASSIS, Machado. Notícia da atual literatura brasileira – Instinto de nacionalidade. In: ASSIS, Machado. *Machado de Assis: Obra Completa*. v. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A., 1992. p. 801-809.

BARBOSA, Renata M. Laços de Solidariedade em Tempos Sombrios As Associações Judaicas no Estado de São Paulo (1937-1955). *Revista Vértices*, São Paulo, n. 9, p. 1-19, 2010.

BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. v. I. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a. p. 197-221.

_____. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. v. I. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b. p. 114-119.

_____. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. v. I. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994c. p. 221-232.

BORGES, Jorge Luis. El escritor argentino y la tradición. In: BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. v. 1. Barcelona: Bruguera, 1980. p. 215-223.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRENDLER, Guilherme. Michel Laub se rende ao judaísmo pela primeira vez. *Folha de São Paulo*, São Paulo. 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/890674-michel-laub-se-rende-ao-judaismo-pela-primeira-vez.shtml>>. Acesso em: 29 maio 2016.

CANCLINI, Néstor García. *Cultururas híbridas: estratégias para sair e entrar da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2015.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira: momentos decisivos, 1750-1880*. 11. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2007.

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. In: CANDIDO, Antonio. *A educação pela noite e outros ensaios*. 6. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011. p. 169-196.

CARVALHO, Bernardo. Fiction as exception. *Luso-Brazilian Review*, v. 1, n. 47, p. 1-10, 2010.

_____. *O sol se põe em São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CASANOVA, Pascale. *A República Mundial das Letras*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

COUTINHO, Eduardo. *Literatura comparada na América Latina: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ECKERMANN, J. P. A. *Conversations de Goethe avec Eckermann*. Paris: Gallimard, 1988.

FOSTER, Hal. *The return of the real: the avant-garde at the end of the century*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996.

FREY, Luisa. Nova geração de escritores brasileiros produz literatura urbana e universal. *DW*. 07.10.2013. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt/nova-geração-de-escritores-brasileiros-produz-literatura-urbana-e-universal/a-17090601>>. Acesso em: 18 jul. 2016.

FRIEDMAN, Norman. *O ponto de vista na ficção: o desenvolvimento de um conceito crítico*. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p. 166-182, mar./maio 2002.

FRYE, Northrop. *The secular scripture*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard university press, 1976.

GAGNEBIN, Jeanne M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GALVÃO, Walnice N. Sobre estratégias identitárias. *Teresa*. n. 10-11. 2009-2010. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 70-80.

GRÜN, Roberto. Construindo um lugar ao sol: os judeus no Brasil. In: FAUSTO, Boris (Org.). *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2000. p. 353-381.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. 20. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

HARVEY, David. *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press, 2009.

HOBBSBAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HUTCHEON, Linda. *A poetics of postmodernism: history, theory fiction*. Digital edition - Taylor & Francis e-Library, 2004.

IGEL, Regina. *Imigrantes judeus/ Escritores brasileiros: o componente judaico na literatura brasileira*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

JAMESON, Fredric. Pós-modernidade e sociedade de consumo. *Novos estudos*, n. 12, p. 16-23, jun. 1985.

_____. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2007.

JOSEF, Bella. O discurso do judaísmo brasileiro através da literatura e da arte. In: LEWIN, Helena (Coord.). *Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. p. 189-197. Disponível em: <<http://static.scielo.org/scielobooks/583jd/pdf/lewin-9788579820182.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2016.

KATO, Shuichi. *A history of japanese literature*. v. 3. Tóquio, Nova Iorque, São Francisco: Kodansha International Ltda, 1983.

LAUB, Michel; COSTA PINTO, Manuel da. *Autoficção, no limiar da biografia e da invenção, com Michel Laub e Manuel da Costa Pinto* (versão completa). 12.04.2016. Vimeo. 1h51. Disponível em: <<https://vimeo.com/162537991>>. Acesso em: 30 maio 2016.

LAUB, Michel. [página pessoal]. Disponível em: <<https://michellaub.wordpress.com/>>. Acesso em: 30 maio 2016.

LAUB, Michel. Memória em cacos: conversa com Michel Laub. Entrevista concedida a Bolívar Torres. *Revista Literat*, n. 4, jan. p. 136-139, 2013a.

_____. Entrevista com Michel Laub. Entrevista concedida a Felício Laurindo Dias e Paulo César Oliveira. *Revista Soletras*, n. 25, p. 229-240, jan./jun. 2013b.

_____. *Tudo num romance é autobiográfico*. Entrevista concedida a Luisa Frey. *DW*, 15.10.2013c. Disponível em: <<http://www.dw.com/pt/tudo-num-livro-%C3%A9-autobiogr%C3%A1fico-diz-michel-laub/a-17158067>>. Acesso em: 28 maio 2016.

_____. *Diário da queda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. *Les naufragés et les rescapés: quarante ans après Auschwitz*. Paris: Gallimard, 1989.

LEWGOY, Bernardo. Holocausto, trauma e memória. *WebMosaica: revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v.2, n.1, p. 50-56, jan./jun. 2010.

LEWIN, Helena. Ressonância e dissonância judaicas: a diáspora e o exílio como objetos do literário. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 3, n. 4, p. 1-10, mar. 2009.

LIMA, Christini R. de. *Entre a voz usurpada e a febre por contar: o sobrevivente como testemunha nas obras de Moacyr Scliar e de Michel Laub*. *WebMosaica*, v.7, n.2, p. 38-62, jul./dez. 2015.

LUKÁCS, György. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas cidades: Ed. 34, 2000.

_____. O romance como epopéia burguesa. In: LUKÁCS, György. *Arte e sociedade: escritos estéticos 1932-1967*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009. p. 193-243.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. 14. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

MELLO, Jefferson Agostini. Duplicidades e contradições em Bernardo Carvalho: o estético e o político; o universal e o particular. *Revista Faac*, Bauru, v. 2, n. 2, p. 131-144, out. 2012 - mar. 2013.

MENDA, Leniza K. Diário da Queda: a força da transmissão entre gerações e a transgeracionalidade. *WebMosaica*, v.5, n.2, p. 20-30, jul./dez. 2013.

MENEZES, Jessica S. de O. *A chave de casa*, de Tatiana Salem Levy, e *Diário da Queda*, de Michel Laub: Notas da inscrição do judaísmo na literatura brasileira contemporânea. 2013. 145 f. Dissertação (Mestre em Teoria Literária) – Universidade Federal de Pernambuco.

MIRANDA, Wander. Ficção brasileira 2.0. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia M. (Orgs.). *Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 202-213.

NIELSON, Rex P. Reorientando a identidade nacional em *Native speaker*, de Chang-rae Lee, e *O sol se põe em São Paulo*, de Bernardo Carvalho. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 44, p. 193-222, jul./dez. 2014.

NITRINI, Sandra. *Literatura Comparada: história, teoria e crítica*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista: o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

OLIVIERI-GODET, Rita. Figuras da violência urbana no romance brasileiro contemporâneo. In: SOUZA, Lícia Soares de; NOVAES, Cláudio Cledson; SEIDEL, Roberto Henrique. *Figuras da violência moderna*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010, p.141-158.

PAZ, Octavio. Invenção, Subdesenvolvimento, Modernidade. In: PAZ, Octavio. *Signos em rotação*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 133-137.

PELLEGRINI, Tania. Realismo: a persistência de um mundo hostil. *Revista brasileira de literatura comparada*, n. 14, p. 11-36, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe, nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PIRES, Maria Isabel Edom. Os livros como herança: a biblioteca da imigração na literatura brasileira. In: DALCASTAGNÈ, Regina; AZEVEDO, Luciene (Org.). *Espaços possíveis na literatura brasileira contemporânea*. Porto Alegre: Zouk Editora, 2015.

RAMA, Ángel. *La novela latinoamericana*. Colômbia: Instituto colombiano de cultura, 1982.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa em América Latina*. 2. ed. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 1984.

RESENDE, Beatriz. *Contemporâneos: expressões da literatura brasileira no século XXI*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: Biblioteca Nacional, 2008.

RESK, Felipe. Número de mortos pela PM supera ano de ataques do PCC. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 05 jan. 2016. Disponível em: < <http://saopaulo.estadao.com.br/noticias/geral,n-de-mortos-pela-pm-supera-ano-de-ataques-do-pcc,10000006186>>. Acesso em: 20.02.2016.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICUPERO, Bernardo. O lugar do centro e da periferia. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lília M. (Orgs.). *Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 92-101.

RIMER, J. T.; GESSEL, V. C. *The Columbia anthology of modern japanese literature*. New York: Columbia University Press, 2011.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 9-26.

_____. Uma literatura anfíbia. In: SANTIAGO, Silviano. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004. p. 64-73.

SARLO, Beatriz. *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Ariel, 1995. _____. *Tempo presente: notas sobre a mudança de uma cultura*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

SCHØLLHAMMER, Karl E. Para uma crítica do realismo traumático. *Revista Soelettas*, n. 23, 2013, p. 19-28.

SCHØLLHAMMER, Karl E. Realismo afetivo: evocar realismo além da representação. *estudos de literatura brasileira contemporânea*, n.39, jan./jun. 2012, p. 129-148.

SCHØLLHAMMER, Karl E.; ASSIS, Laura. Narrando a queda: temporalidade e trauma em um romance de Michel Laub. *Revista Graphos*, v. 15, n. 2, p. 57-62, 2013

SCHWARZ, Roberto. As idéias fora do lugar. In: SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades - ed. 34, 2000. p. 9-31.

_____. Leituras em competição. In: SCHWARZ, Roberto. *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 9-43.

_____. Nacional por subtração. In: SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?: ensaios*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A história como trauma. In: NESTROVSKI, A.; SELIGMANN-SILVA, M. *Catástrofe e representação: ensaios*. São Paulo: Escuta, 2000, p. 73-96.

SIMÕES, Eduardo. *São Paulo, Japão*. Folha de S. Paulo, São Paulo. 03.03.2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0303200707.htm>>. Acesso em: 27 jun. 2016.

VEJMELKA, Marcel. O Japão na literatura brasileira atual. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 43, p. 213-234, jan./jun. 2014.

VIEIRA, Nelson H. Pertencer e o “novo judeu”: Israel, diáspora, pátria(s). *Revista digital do NIEJ*, ano 4, n. 6, p. 38-45, dez. 2012.

WALDMAN, Berta. Entre a lembrança e o esquecimento: a Shoá na literatura brasileira. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 1-10, nov. 2015.

WATT, Ian. *A Ascensão do Romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

WERNECK, Paulo. Diário da queda é “jogo de memória” entre Auschwitz e Alzheimer. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 mar. 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1903201121.htm>>. Acesso em: 20.06.2016.

ARTE E IDEOLOGÍA EN ESTADOS UNIDOS, 1940-1960

CASTANEDO ALONSO, MARTA

ARTE E IDEOLOGÍA EN ESTADOS UNIDOS, 1940-1960

En junio de 1974, Eva Cockcroft publicó en la revista *Artforum* uno de los primeros estudios sobre el expresionismo abstracto que rechazaba por completo el relato ahistórico construido por el establishment de la historia del arte moderno norteamericano, vigente desde los años cuarenta, y que trataba de comprender el movimiento artístico de manera crítica, restableciendo el vínculo con el contexto original en el que surgió y señalando sus conexiones con la ideología de la Guerra Fría. Su trabajo sentó precedente y a partir de la segunda mitad de los años setenta los estudios sociales sobre el expresionismo abstracto proliferaron. Cockcroft enseñó que para entender por qué un movimiento artístico concreto alcanzaba el éxito bajo un conjunto dado de circunstancias históricas era necesario realizar un examen de las características específicas del patronazgo y de las necesidades ideológicas de los poderosos (cf. 1974: 147); enseñó, pues, que los protagonistas del relato no eran solo los propios artistas, sino también los críticos de arte, galeristas, escritores, periodistas, políticos, etc., Todos ellos configuraban el discurso, y si no se tenía una visión de conjunto, difícilmente se podría llegar a comprender la dimensión real del objeto de estudio.

Teniendo en cuenta su enseñanza, en el presente estudio trataremos de analizar, en primer lugar, cómo el expresionismo abstracto pudo ser utilizado como propaganda, primero proamericana y después anticomunista y, en segundo lugar, por qué fue determinante que una nueva generación de artistas rompiera con el modelo del expresionismo abstracto, convirtiendo así su obra en un elemento disruptivo simplemente por el hecho de haber sido creada al margen de aquel modelo.

I. EL ARTE COMO PROPAGANDA

El crítico de arte Clement Greenberg escribió “Vanguardia y kitsch”, un ensayo publicado en 1939 en el número de octubre de la revista *Partisan Review*, justo en un momento en el que el debate cultural en Estados Unidos se había centrado en una cuestión que llevaba siendo recurrente desde comienzos de siglo: qué lugar ocupaba el artista dentro del conjunto de la sociedad. A mediados de los años treinta el debate se había intensificado y críticos e intelectuales se preguntaban, de manera más concreta, cómo era posible integrar en la pintura moderna el necesario comentario social. Tras convocar un simposio en abril de 1936, la *Partisan Review* parecía tener clara su respuesta. En sintonía con una de las réplicas más contundentes, la del poeta William Carlos Williams, que insistió en que no había alianza posible entre el marxismo y la tradición norteamericana, la revista se posicionó del lado de aquellos que despreciaron al realismo social en pintura, defendiendo que la independencia ideológica del artista debía prevalecer por encima de todo.

Greenberg escribió su ensayo teniendo todo esto en cuenta y, por supuesto, respaldando la línea editorial que había adoptado la revista para la que trabajaba. Según él, la cultura occidental se encontraba en crisis y su mayor amenaza residía en el academicismo y el alejandrismo. Estas dos características formaban parte de la esencia del kitsch, un fenómeno que había surgido a mediados del siglo XIX como consecuencia de la revolución industrial y como “retaguardia” del arte más elevado, esto es, de la vanguardia. El kitsch, o lo que se conoce comúnmente como “baja cultura”, es decir, el arte y la literatura popular y comercial, las revistas, las películas de Hollywood, etc., era ahora más peligroso que nunca, ya que, en una época de intenso furor propagandístico, este se prestaba a un uso fácil por parte de las autoridades. Solo la vanguardia, que tenía menor predisposición a usos propagandísticos por su “inocencia”, podía evitar la

invasión del kitsch; la invasión del tipo de arte que, según él, había sido politizado por los “enemigos de la cultura” por antonomasia: Hitler, Mussolini y Stalin. En medio de aquella violencia ideológica, solo la vanguardia podía mantener a la cultura en movimiento. En definitiva, lo que se extraía del análisis de Greenberg era que la neutralidad del arte y la independencia del artista estaban por encima de todo pues solo así se podría salvar a la cultura de la barbarie.

La postura de Greenberg estaba enraizada en las ideas que León Trotski había expresado en “Arte y política”, una carta dirigida a la *Partisan Review*, publicada en junio de 1938, en la que cargaba contra la concepción totalitaria del arte del estalinismo y ensalzaba el arte independiente. Sin embargo, el crítico americano había olvidado perniciosamente que Trotski también había dicho que, en circunstancias de crisis, el artista jugaba un papel decisivo si era capaz de combinar el arte libre con la participación en el esfuerzo revolucionario. Greenberg partía, pues, del análisis de Trotski, compartiendo la idea de que las causas de la crisis de la cultura occidental residían en la crisis que experimentaba el capitalismo y en el declive de la clase dirigente y de la burguesía, pero, en un punto de su argumentación, se desviaba de esa postura y acababa defendiendo la necesidad de un arte apolítico.

Así pues, al invocar a la vanguardia, Greenberg se erigía como el defensor de la “calidad” y del progreso contra el academicismo, al mismo tiempo que renunciaba a la lucha política, sancionaba una misión conservadora para rescatar la cultura burguesa y censuraba el arte panfletario de los regímenes totalitarios. Con esto, Greenberg no solo se estaba oponiendo al arte soviético o el arte nacionalsocialista, también se estaba oponiendo, dentro de su propio país, al arte vinculado al Federal Art Project. Este proyecto, impulsado en 1935 como una de las medidas del New Deal, había nacido con el fin de ofrecer a los artistas la oportunidad de trabajar dentro de una agencia del gobierno de los Estados Unidos que deseaba ver la vida económica y política del país reordenada. Los artistas que participaron en él, con un estilo predominantemente naturalista o realista, se sintieron colectivamente comprometidos como productores para clientes públicos, ya que la mayor parte trabajaron en proyectos para edificios públicos más que para museos o galerías de arte. Muchos intelectuales consideraron que los artistas relacionados con este proyecto creaban bajo las limitaciones del dogma realista soviético y que eran “lacayos del estalinismo”. Su discurso siempre estuvo cortado por el mismo patrón: para crear un arte libre, el artista tenía que producir sin adherirse a políticas o ideologías. No era casualidad que esta idea empezara a extenderse justo en el momento en el que un liberalismo de nuevo cuño estaba naciendo en Estados Unidos, posicionándose como única alternativa frente a las dos amenazas totalitarias surgidas en Europa. En este sentido, y volviendo a Greenberg, es pertinente observar que escribió su ensayo justo en un momento en el que, tras los Juicios de Moscú, el pacto Ribbentrop-Mólotov y la invasión de Finlandia, la desilusión por la Unión Soviética entre ciertos sectores de la izquierda se había hecho más que evidente. No cabe duda de que Greenberg aprovechó el momento; así lo confesó años más tarde: “Algún día habrá que contar cómo el «antiestalinismo», que nació más o menos en su forma de «trotskismo», se convirtió en el arte por el arte y preparó así heroicamente el camino a lo que había de venir.” (1960: 210)

Así es como en 1939 comenzó lo que Serge Guilbaut denominó el “proceso de desmarxización de la intelligentsia norteamericana” (cf. 1990: 31). Muchos intelectuales de izquierdas, entre ellos el del grupo de la Universidad de Columbia liderado por Meyer Schapiro, decepcionados con la Unión Soviética, empezaron abrazando el trotskismo como reacción al estalinismo, pero, sin embargo, con el paso de los años, terminaron rechazando el marxismo mismo y abogando por el apoliticismo como única forma de asegurar la no injerencia de la propaganda en el arte. Otros, de perfil conservador y que nunca comulgaron con el marxismo, simplemente se interesaron por las ideas de Trotski porque les permitían defender la independencia del artista desde una posición legitimada. Y así, por un motivo o por otro y sin

hacer apenas ruido, se estaba consolidando el nuevo paradigma. El interés de los pintores e intelectuales de primera fila se trasladaba de las preocupaciones sociales a las preocupaciones individuales. Por un lado, aquellos que en los años treinta retrataban la cruda realidad de la sociedad americana, ahora se refugiaban en el lenguaje abstracto, que ya no remitía al mundo, sino a la realidad interior del artista. Por otro, empezaron a surgir escritos en los que constantemente se repetían conceptos como “libertad”, “autonomía”, “expresión personal” o “individualidad”, mientras que se defendía con mucha más vehemencia la neutralidad del arte como única vía para no caer en la propaganda. En nombre de la independencia del artista se había empezado a llevar a cabo una despolitización total del arte, lo cual le proporcionó al nuevo liberalismo el escenario perfecto para filtrar su ideología. Los artistas aún no sabían que habían silenciado su voz y cedido totalmente el control del mensaje de su obra.

Esto se entiende mejor contemplándolo a tenor de lo que estaba sucediendo en aquel momento. Estados Unidos tenía la oportunidad de posicionarse como primera potencia mundial, aprovechando el debilitamiento de las otras grandes potencias que se estaban enfrentando en la Segunda Guerra Mundial. Así pues, los años comprendidos entre 1941 y 1943 contemplaron cómo Estados Unidos cambiaba su postura ante el conflicto, abandonaba su aislamiento e impulsaba un discurso patriótico que tenía como objetivo convencer a la población de la necesidad de participar en la guerra y, además, de ganarla. Se hablaba en términos mesiánicos. La responsabilidad del país era asumir el nuevo liderazgo mundial que acontecería tras la guerra. Es en este punto donde se necesitaba que el arte jugara un papel determinante, pues tenía que construir una imagen que reflejara la idea de la nación heroica que acabaría con el fascismo; una misión que no podía recaer en manos de la totalitaria Unión Soviética.

Así pues, la construcción de la nueva identidad americana a través del arte se basó en el rechazo del provincianismo y en la búsqueda de un estilo internacional que reflejara la modernidad y el progresismo del arte americano. Del mismo modo que Estados Unidos estaba dispuesto a liderar el nuevo orden mundial, la vanguardia americana tenía que derrocar a la vanguardia europea y trasladar la capital del arte moderno de París a Nueva York. Pero, para ello, primero había que construir una vanguardia sólida. Por su parte, los críticos ya habían empezado a hacer su trabajo escribiendo textos hagiográficos en los que ensalzaban las virtudes de los artistas norteamericanos, recomendando sus pinturas a los compradores y en ocasiones incluso facilitando los contratos que a algunos les proporcionaron sus primeras exposiciones en prestigiosas galerías. Los mecenas también cumplían su parte, ya que estaban dispuestos a respaldar económicamente a un arte nuevo, fresco, creado por pintores que desafiaban la herencia formal del arte europeo de entreguerras y que en lugar de imitar a los maestros de la escuela de París crearan bajo nuevas técnicas y estilos. Por último, los artistas, recogiendo las demandas de crítica y patronazgo, articularon en sus obras unos valores que encajaban perfectamente en el ideario liberal, pues al no saber interpretar los hechos que estaban ocurriendo y temiendo que su obra fuera utilizada como propaganda, dejaron de hablar de política y se centraron en su individualidad. Dieron por hecho que era imposible la actuación o la transformación del mundo y que, para escapar de los confines del momento actual, estaban obligados a desarrollar su potencial, creyendo, casi a modo de consuelo y con gran ingenuidad, que, en esa coyuntura, la liberación personal podía ser revolucionaria.

El mercado respaldaba, la crítica legitimaba y el discurso de los artistas había incorporado las ideas que la política liberal necesitaba en ese momento. Así se construyó la primera vanguardia típicamente americana: el expresionismo abstracto, que no hubiera alcanzado el éxito si sus valores no hubieran estado en consonancia con la ideología dominante. También fue así como los artistas rebeldes se convirtieron, quizás a su pesar, en los portavoces de la nueva Norteamérica liberal.

Durante la Segunda Guerra Mundial, el expresionismo abstracto fue la propaganda pronorteamericana más efectiva, pues presentaba a la nueva Norteamérica como un país ideal, democrático, con igualdad de oportunidades, con libertad de expresión y de opinión; un país moderno, heroico, joven, valiente, aventurero, abierto al mundo y que batallaba por rescatar la cultura occidental en peligro. Una vez acabada la guerra, e inmersos en plena Guerra Fría, la propaganda proamericana pasó a ser directamente propaganda anticomunista. Dentro del país, la administración Truman promocionó los valores norteamericanos frente a los soviéticos institucionalizando en los principales museos la obra de los expresionistas abstractos. En el extranjero, siendo el Plan Marshall una extensión de la política subyacente a la doctrina Truman y el eje de la política antisoviética en Europa Occidental, se desarrolló un programa cultural en el que se trataba de resaltar el potencial intelectual de Norteamérica, tratando así de acallar la sospecha europea de que los norteamericanos solo eran capaces de producir kitsch.

Así fue como en cuestión de diez años aquellos que se autoproclamaron defensores del arte libre no tuvieron reparo en utilizar a todo un movimiento artístico para difundir su ideología, demostrando la volatilidad de sus palabras. La abstracción, pensaba la parte ingenua de la vanguardia, permitiría un arte militante, comprometido, que no fuera propagandístico ni condescendiente con su audiencia; la abstracción, en medio de un clima político cada vez más autoritario, afirmaría la independencia del artista tanto de los intereses de la izquierda como de la derecha. Y, sí, el artista podía crear libremente, pero la realidad era que su trabajo también podía ser promocionado y usado por otros para sus propios propósitos, como, de hecho, acabó ocurriendo. Nadie pareció reparar en que, solo cuando el artista está alienado, cuando ha roto sus vínculos con la sociedad, el mundo le es ajeno y está centrado solamente en sí mismo y en su arte, otros pueden aprovecharse de ese silencio y ocuparlo. Sin embargo, esta situación tampoco se prolongó mucho más en el tiempo, ya que a mediados de los años cincuenta surgió una nueva generación de artistas que sí que utilizaron su voz, evitando que otros se apropiaran de ella.

II. LA ALTERNATIVA AL ARTE COMO PROPAGANDA

En octubre de 1958, justo cuando se cumplían dos años y dos meses de la muerte de Jackson Pollock, aparece en la revista *Art News*, la biblia de la sensibilidad del expresionismo abstracto en aquel momento, “El legado de Jackson Pollock”, un ensayo firmado por Allan Kaprow que resulta clave para comprender el cambio de paradigma que estaba aconteciendo. Kaprow escribía en plural. Se estaba dirigiendo a una nueva generación de artistas ávida de un nuevo vocabulario pictórico que les permitiera superar la retórica del expresionismo abstracto. En Estados Unidos, después de 1948, parecía que ser un pintor ambicioso equivalía necesariamente a ser un expresionista abstracto. El estilo se había vuelto tiránico. La pintura que no se correspondía con la imagen norteamericana de vanguardia tal y como había sido definida por Greenberg y compañía no encontraba espacio. No había pluralidad. Lo periférico caía en el ostracismo. Para recuperar ese espacio y desbordarlo, Kaprow escribía desde el desasosiego que habían sentido muchos artistas cuando se enteraron de la muerte de Pollock. Su muerte, decía, también suponía la muerte de algo suyo, pues el pintor había encarnado la ambición de liberación absoluta de toda una generación de artistas. Entendía que el legado del pintor no eran ya sus pinturas, sino que su legado iba más allá de la pintura misma. En este sentido, para Kaprow, la importancia de Pollock residía en que había conseguido que el arte volviera a ocupar nuestro mundo; suponía, rompiendo con la tradición de la pintura occidental, un retorno al ritual, a la magia y, sobre todo, a la vida.

Durante años, la lectura formalista de Greenberg había condicionado la manera de entender el arte. El crítico entendía que el arte visual debía limitarse exclusivamente a lo que venía dado por la experiencia visual y no podía hacer referencia a nada procedente de otros tipos de

experiencia. En base a esto, sus interpretaciones excluían las intenciones y motivaciones históricas y los informes de los artistas sobre sus propias obras. Es decir, silenciaba todo lo que no fueran cuestiones formales y, con ello, ignoraba al artista como agente y a la pintura como objeto. Pero ahora Kaprow había decidido reinterpretar la obra de Pollock y no precisamente en los términos que había planteado Greenberg. En el momento en el que asegura que el arte de Pollock “volvía a la vida”, estaba rompiendo con el paradigma estético en el que lo había enmarcado el crítico. Esto demostraba que existían alternativas a este discurso, que el arte se podía interpretar de otra manera y no ser reducido a la pura forma. Así pues, mientras que unos quisieron encerrar al arte en sí mismo para salvaguardar una serie de intereses muy concretos, como vimos anteriormente, otros empezaron a reclamar un arte que volviera a referirse a algo más que a sí mismo. Así, lo que podía parecer un simple posicionamiento estético acabó significando algo más, pues si en el ámbito del arte se podía cuestionar el peligroso relato único, esto también se podía extrapolar al terreno político y resultar que había más opciones que un “a favor o en contra” de América, como se estaba planteando.

Con este simple ejercicio revisionista, Kaprow había logrado apropiarse de una figura que durante mucho tiempo había sido monopolizada por el sector conservador de la crítica. Y esto podría haber resultado anecdótico si no fuera porque Jackson Pollock se había convertido en el símbolo perfecto del artista moderno americano que reclamaban los liberales. Kaprow democratizaba su legado, que era ahora patrimonio de todos los artistas. Y, además, dándole la vuelta a la situación, tomaba su ejemplo para reclamar la necesidad de un nuevo arte, pues aseguraba que los pasos de Pollock, empujaban a sus sucesores a abandonar los confines de la pintura. No había vuelta atrás. No podía seguir cultivándose un arte moribundo. Así pues, los nuevos creadores debían dejarse inquietar por el espacio y por los objetos de la vida cotidiana y mostrar como si fuera por primera vez, el mundo que siempre habían tenido alrededor sin que nadie le prestara atención (cf. Kaprow 1958: 52).

Esto que planteaba Kaprow, ya lo había desarrollado antes, en términos muy similares, el compositor John Cage. El concepto de la música de Cage abarcaba no solo sonidos inventados y estructurados, sino también aquellos producidos por el ambiente, insistiendo en que todo era digno de atención: “En esta nueva música nada sucede excepto sonidos: los que están sobre el pentagrama y los que no. Los que no lo están aparecen en la música escrita como silencios, abriendo así las puertas de la música a los sonidos del ambiente.” (Cage 1957: 7) Si bien es cierto que su discurso estaba aplicado a la música, este acabó trascendiendo sus límites e influenciando a un grupo de artistas muy diversos que reclamaba una vuelta a la vida. Pero no a cualquier tipo de vida, como a Jean Dubuffet, lo que a esta nueva generación le interesaba no eran las galletas, sino el pan, es decir, todo aquello que se consideraba indigno de atención; todo lo que Greenberg había despreciado en 1939.

Los primeros artistas que introdujeron las imágenes vernáculas en el arte de vanguardia fueron antiguos expresionistas abstractos. Las caras más visibles de esta corriente post-expresionista fueron Jasper Johns y Robert Rauschenberg. Ambos buscaron incorporar fragmentos de realidad en un lenguaje visual derivado del expresionismo abstracto para expandir el limitado marco de referencia y la excesiva introspección anterior. La estrategia de Johns se dividió en dos partes. Primero eligió temas que no estuvieran codificados para la audiencia, es decir, imágenes que remitieran a un mundo conocido por todos, no al mundo interior del artista, y después trató de despersonalizar su propia técnica de *action-painting*. Es decir, se disolvía en el anonimato y borraba su personalidad mediante una manera de trabajar fría y mecánica, usando pinceladas regulares, casi en serie, y pintando de manera contenida, eludiendo la gestualidad y la pasión en el trazo, para evitar el exceso de individualismo y subjetividad en el arte. Con esto, resultaba imposible mantener la ficción que había predominado durante varias décadas basada en

la idea de que el arte surgía como afirmación o confesión de la suprema individualidad del artista. Así, las pinturas de Johns de mediados de los años cincuenta, concretamente sus imágenes de dianas y de la bandera americana, tuvieron un profundo impacto cuando aparecieron por primera vez en 1958 porque, en su aparente rechazo a la idea del arte como medio para canalizar la expresión personal, señalaban un cambio fundamental en la definición vigente de arte. Por su parte, el trabajo producido por Rauschenberg en esas mismas fechas implicaba, también, una reevaluación radical del estatus en el que se encontraba la pintura. En el verano de 1954 empezó a trabajar en los Combines, una serie de obras en las que optaba por fusionar la abstracción con objetos reales tridimensionales, combinando pintura, collage y ensamblaje de objetos cotidianos encontrados. En ellos otorgaba un nuevo significado a los objetos de la vida cotidiana al ponerlos en el contexto del arte, mancillando de este modo el sacrosanto terreno en el que se había situado la pintura al contaminar su hermetismo con la vulgaridad de lo trivial y de lo cotidiano.

Tanto Johns como Rauschenberg, al igual que otros artistas post-expresionistas, se centraron en deslegitimar el discurso oficial reinterpretando o incluso parodiando las técnicas del expresionismo abstracto, es decir, se centraron en deslegitimarlo desde los aspectos más formales del discurso. Sin embargo, al utilizar sus mismos códigos tampoco encontraron mucho rechazo por parte del mundo del arte, salvo de la crítica más dogmática, y pronto acabaron exponiendo en las más prestigiosas galerías junto a los expresionistas abstractos. Quienes sí que encontraron más resistencia por parte de la crítica fueron los artistas pop. Estos también se posicionaban en contra del expresionismo abstracto desde un punto de vista formal, pero no encontraron aceptación tan rápido porque sus obras negaban varios puntos realmente importantes del paradigma estético moderno.

Cuando el arte pop entró en escena al comienzo de los años sesenta, se produjo una transformación tan profunda en la historia del arte que ya no era posible pensar en el arte del mismo modo que hacía unos años. El arte pop empleó imágenes cuyos significados eran mucho más inmediatos que los ejemplos anteriores, expandiendo el marco de referencia hasta confines que antes no se habían considerado dignos de atención, como los medios de comunicación y de producción de masas. De estos no solo tomaron los temas y sus referentes, sino que también copiaron su estilo. Los artistas pop reproducían, pues, objetos producidos en masa usando un estilo que estaba basado también en el vocabulario de producción en masa. Con esto se estaba llevando el arte a unos límites ya insospechados. El arte pop eliminó por completo los restos artísticos de los anteriores ejemplos: el artista ya no utilizaba imágenes originales, creadas por él mismo, sino que estas derivaban de otros medios, además, algunas obras podían ser reproducidas en serie, cuestionando por completo el concepto de originalidad de la obra de arte y arrebatándole cualquier misticismo. Pero los artistas pop no se consideraron destructores del arte, sino aportadores de una necesaria transfusión para contrarrestar los efectos de una atmósfera muy enrarecida por el expresionismo abstracto. En definitiva, eran la antítesis perfecta al mito del artista moderno americano construido en los años cuarenta.

De manera paralela, a mediados de los años cincuenta, también surgieron otras manifestaciones artísticas que sí que consiguieron combinar sus postulados artísticos con un profundo compromiso político. Es en este punto donde debemos volver a la figura de Allan Kaprow, el creador y uno de los rostros visibles de un grupo de artistas de Nueva York que decidieron abandonar por completo las formas tradicionales de hacer arte y se decantaron por nuevas formas como el happening. El happening era un acto que ocurría, en palabras del propio Kaprow, una obra de arte que se generaba en la acción y que para tener lugar solo necesitaba partir de un cúmulo de ideas o un librito de indicaciones básicas, y un contexto. Eran obras orgánicas, flexibles, que se adaptaban a lo que sucedía y donde público, entorno y artistas se fundían en un todo que operaba en función de lo que iba aconteciendo en el momento. Solo con

esto ya se estaba rompiendo con el rol del artista visionario que actuaba como refuerzo adicional de la complaciente y autosatisfecha alta cultura. Pero su objetivo no era quedarse en la dimensión estética. Esta liberación estética, conducía, al desarrollarse muy en contacto con la realidad, a una liberación social, generando debates que cuestionaban principios artísticos, pero también éticos y políticos. Los experimentos subversivos de los artistas coincidieron con las formas de disidencia política del momento, como la lucha contra la segregación racial, los movimientos estudiantiles, o las protestas contra la guerra del sudeste asiático. Y una idea subyacía a ambas realidades: mientras que en los happenings el papel del azar y la improvisación colectiva se imponían sobre la autoridad de cualquier intención artística individual, en el escenario político estadounidense irrumpían nuevos actores que lo transformaban desplazando buena parte del peso de la acción política desde los partidos de masas tradicionales hacia la organización espontánea popular.

No solo el happening introdujo el compromiso político en la obra de arte, también lo hizo el ensamblaje, una corriente que se desarrolló mayoritariamente en California. En la costa oeste de Estados Unidos, los pintores y escultores llevaban mucho tiempo excluidos de la participación en cualquier tipo de economía artística real, por eso les atraía la barata disponibilidad del ensamblaje. Lo que para algunos artistas de Nueva York formaba parte de una especie de juego en el que simplemente se experimentaba con un nuevo tipo de materiales y de técnicas totalmente opuestas a las que se imponían en las academias, para otros significaba la única herramienta disponible debido a la precaria situación en la que vivían. En este sentido, supieron explotar estas técnicas con el fin de dotar de sentido a su propia marginalidad, reciclando los desperdicios de la opulencia de la posguerra y convirtiéndolos en piezas provocativas y desviadas de la norma. Dentro del ensamblaje californiano hubo dos corrientes predominantes: la situada en San Francisco, terreno fértil de la poesía beat y con una tradición de compromiso político bien asentada y la de Los Ángeles, donde triunfó más el misticismo y exaltación de las pasiones subjetivas. Si bien es cierto que esta última corriente fue la predominante, es interesante destacar que los artistas que sí que se comprometieron políticamente jugaron un papel muy importante en las protestas sociales de los años sesenta. Cabe destacar, pues, la obra de Edward Kienholz, que tenía como propósito final la protesta contra las injusticias, la reprensión moral y la transformación del mundo a través del arte. O el grupo autodenominado Rat Bastards Society, entre cuyos miembros se encontraban Wally Hedrick, que en 1959 creó *Ira*, considerada la primera denuncia artística contra la política americana en Vietnam, y Bruce Conner, uno de los primeros artistas que utilizó sus obras para protestar sin ambages contra cuestiones de vital importancia para la sociedad en aquel momento.

Como vemos, esta nueva concepción del arte había conseguido neutralizar a la anterior, ya que desmontaba uno por uno sus principales axiomas. Frente al modelo de arte individualista, hermético y alienado, se presentó un arte colectivo, abierto al mundo y, en ocasiones, crítico. Los artistas pudieron traspasar los límites en los que se había colocado al arte. Se les ofreció una alternativa en una época en la que todo lo que se desviaba de lo establecido y no se ajustaba a lo que las élites demandaban se tildaba de antipatriota. Con esto, el discurso anterior construido por liberales y conservadores para salvaguardar la hegemonía de Estados Unidos frente a la Unión Soviética fue poco a poco cayendo, al igual que cayó, con el paso de los años y, sobre todo, a tenor de las masivas movilizaciones sociales de los años sesenta, la imagen de la Norteamérica ideal que durante tanto tiempo se había querido vender.

III. BIBLIOGRAFÍA:

Cage, John (1957): "Música experimental". En: Cage, John (2005): *Silencio*. Madrid: Ardora, pp. 7-13.

- Cockcroft, Eva (1974): "Abstract Expresionism: weapon of the cold war". En: Frascina, Francis (ed.) (2000): *Pollock and after: the critical debate*. Londres: Routledge, pp. 147-154.
- Crow, Thomas (2001): *El esplendor de los sesenta*. Madrid: Akal.
- Livingsstone, Marco (1990): *Pop art: a continuing history*. Nueva York: Harry N. Abrams.
- Guilbaut, Serge (1990): *De cómo Nueva York robó la idea de arte moderno*. Madrid: Mondadori.
- Greenberg, Clement (1939): "Vanguardia y kitsch". En: Greenberg, Clement (2006): *La pintura moderna y otros ensayos*. Madrid: Siruela, pp. 23-44.
- Greenberg, Clement (1960): "Los últimos años treinta en Nueva York". En: Greenberg, Clement (1979): *Arte y cultura*. Barcelona: Gustavo Gili, pp. 209-214.
- Greenberg, Clement (1979): *Arte y cultura*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Greenberg, Clement (2006): *La pintura moderna y otros ensayos*. Madrid: Siruela.
- Kaprow, Allan (1958): "El legado de Jackson Pollock". En: Kaprow, Allan (2016): *Entre el arte y la vida: ensayos sobre el happening*. Barcelona: Alpha Decay, pp-41-52.
- Kaprow, Allan (2016): *Entre el arte y la vida: ensayos sobre el happening*. Barcelona: Alpha Decay.
- Lippard, Lucy (1993): *El pop art*. Barcelona: Destino.
- Russell, John/Gablik, Suzi (1969): *Pop art redefined*. Londres: Thames and Hudson.
- Troski, León (1938): "Art and politics in our epoch". En: <https://www.marxists.org/archive/trotsky/1938/06/artpol.htm> (31-05-2018).
- Wood, Paul/Frascina, Francis/Harris, Jonathan/Harrison, Charles (eds.) (1999): *La modernidad a debate: el arte desde los cuarenta*. Madrid: Akal.

EL TAPIZ ANDINO COLONIAL, VEHÍCULO DE TRANSMISIÓN DE LOS CAMBIOS CULTURALES

MÓNICA SOLÓRZANO GONZALES

EL TAPIZ ANDINO COLONIAL, VEHÍCULO DE TRANSMISIÓN DE LOS CAMBIOS CULTURALES

El presente trabajo forma parte de un estudio mayor dedicado a los tapices andinos coloniales que presentaré para obtener el grado de doctora en la PUCP y aun no se ha finalizado la revisión del texto completo. Trata sobre probablemente, el tapiz más antiguo existente en Lima que hasta hace poco era desconocido entre los estudiosos del tema¹. Fue elaborado con fibras y técnicas andinas tradicionales. Resaltan sus colores y principalmente el diseño híbrido en el que las formas geométricas y estilizadas del lenguaje gráfico inca aparecen junto a una cruz cristiana (Figura 1). El análisis, tanto de la iconografía como de los materiales y de la manufactura, revelan una continuidad de la tradición textil andina. Varias características estructurales son parte del patrón de estandarización del tejido impuesto por el Estado inca para la elaboración de los *uncus* destinados a las élites. Ello revela que el tejido de *cumbi* trascendió a los convulsos momentos de la conquista y pervivió en formato y función distintos.

Signado con el código de registro textil N.º 7788, se ubica en el depósito del área de textiles del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú (MNAAHP) y es, posiblemente, el único en su tipo del grupo de tapices conocidos en nuestro país. No se sabe cómo llegó al museo. Probablemente fue por incautación o tal vez perteneció al grupo de piezas que el investigador Julio C. Tello remitió al museo². Lo cierto es que para la década de 1980 ya se encontraba en el departamento de textiles del mencionado museo, según consta en la ficha técnica. No se tienen pues datos sobre propietarios, antigüedad ni lugar de procedencia. Por ello, inicialmente nos propusimos establecer una cronología aproximada, identificar el lugar donde fue elaborado, determinar quiénes fueron los propietarios originales y las posibles funciones que tuvo.

Partimos del análisis iconográfico para identificar los significados de los principales motivos de la ornamentación, luego observamos las características técnicas como hilado de ambos elementos estructurales del tejido (trama y urdimbre), tipos de torsión, número de hilos por cm, tipo de ligamento del tejido, entre otros. Estos datos se comparan con los de los *uncus* imperiales para establecer analogías y cambios. Importante información aporta el análisis del estado de conservación del objeto, pues los tipos de deterioro dieron cuenta del tipo de uso dado al objeto.

¹ En noviembre del año 2013, cuando solicitamos la pieza para analizarla, muy pocos la conocían con detalle, incluso en el mismo museo. Entonces, tuvimos la oportunidad de extenderla completamente. La experiencia inolvidable del espectáculo del enorme paño de colores contrastantes en cuyo campo de tocapus se erguía la cruz cristiana fue compartida con Maribel Medina y Mirtha de la Cruz. De inmediato se registraron sus datos en el Sistema de Registro Nacional Informatizado de Bienes Integrantes del Patrimonio Cultural Nacional. Nos encargamos de darla a conocer en los seminarios del doctorado del Programa de Estudios Andinos de la PUCP en Lima y Pisac (Cusco), durante los años 2014 y 2015. Tenemos conocimiento que actualmente está siendo estudiada por otros autores e instituciones locales.

² El personal del museo viene realizando la organización del material de archivo que probablemente permita el hallazgo de algún indicio sobre la procedencia del bien.

FIGURA 1. TAPIZ CON TOCAPUS, COD. 7788. FINES S. XVI INICIOS S. XVII.
ALGODÓN Y FIBRA DE CAMÉLIDO, LIGAMENTO EN TAPIZ, TRAMA 376/383 CM,
URDIMBRE 300/311 CM. MNAAHP



I. ICONOGRAFÍA Y PRINCIPALES MOTIVOS DECORATIVOS

El diseño se organiza en dos áreas: el campo central (A), que resalta por estar cubierto de *tocapus* de colores intensos y contrastantes, sirve de fondo a una gran cruz de base escalonada ubicada al centro. La otra zona la conforman las bandas laterales (B) que funcionan de marco con una línea en zigzag continua que recorre los cuatro lados. Debido a la presencia de varios elementos en ambas zonas, conviene describirlas con mayor detalle. La zona A se divide a su vez en dos por un diseño también cuadrangular de formas estilizadas; la zona cercana a la cruz (A1), presenta recuadros más grandes que alternan los colores rojo, amarillo, blanco y negro en dos columnas y siete filas en cada lado de la cruz. Cada recuadro presenta al interior cinco mariposas y un motivo antropomorfo en las columnas más cercanas a la cruz. El sector externo (A2) es de recuadros de menor tamaño de los mismos colores ya señalados, pero, esta vez una sola mariposa se ubica al interior. Mariposas aparecen también entre las ondas de la gran línea en zigzag del sector B.

Las formas cuadrangulares que predominan en el tejido se denominan *tocapu* y en la época de los incas eran símbolo de la élite. Su uso en textiles, cerámica, decoración mural y queros era controlado por el Estado³. Han sido estudiados por distintos investigadores,

³ El diccionario de González Holguín define *tocapu* como “vestimentas con hermosos bordados o paños con bordados entretejidos” (González Holguín, 1608 [1989], pág. 344). Carmen Arellano los define como “rectángulos [o cuadrados] provistos de figuras geométricas que se resaltan por medio de colores contrastantes y que se hallan también en diversas vasijas y especialmente en vasos de cerámica, metal o madera, denominados qero...”. La autora también señala la

algunos de los cuales los identifican como signos o códigos gráficos ordenados y plasmados en los objetos con una intención comunicativa (Cummins, 2014; Frame, 2014; Ziolkowski, 2009; Ziolkowski, Arabas, & Szeminski, 2008; Arellano, 1999). Aunque aparecen en objetos diversos, son el elemento principal en la ornamentación de los *uncus* (“camisetas” en las crónicas y más recientemente también se denominan “túnicas”), en tejido de *cumbi*, reservados al Inca, a las ceremonias religiosas y a los sectores privilegiados y elaborados de acuerdo sistema textil estandarizado impuesto por el Estado. Los colores organizados en pares (amarillo/rojo y blanco/negro) alternados e integrados formando un damero como en el caso del tapiz, aparecen, también en por lo menos dos ejemplos de *uncus* incas identificados y estudiados por Mary Frame (2014).

FIGURA 2. TOCAPU CON PERSONAJE ORNITOMORFO. DETALLE DEL CAMPO CENTRAL (ZONA A) DEL TAPIZ CON TOCAPUS DEL MNAAHP



FIGURA 3. MARIPOSAS EN CAMPO CENTRAL (ZONA A). DETALLE DEL TAPIZ CON TOCAPUS DEL MNAAH.



Las mariposas conforman el segundo elemento recurrente en nuestro tapiz. Como se ha visto, en unos casos se disponen insertas al interior de los recuadros, por unidad o en grupos de cinco y, en otros, están dispersas entre las ondas de la línea en zigzag que circunda el tapiz. Su representación es estilizada, con las alas desplegadas, las que son representadas por dos triángulos que se unen a un cuerpo alargado del cual se desprenden cuatro filamentos a modo de antenas.

Este motivo se halla también en otros dos *uncus* incas: en el Field Museum de) y en una colección privada. Las prendas presentan la zona inferior en recuadros blanco/negro (a modo de un tablero de ajedrez), mientras que la zona superior escalonada es de color rojo. Se cree que podrían haber sido usadas por guerreros. J. Rowe, siguiendo a Miguel de Estete en *Noticia del Perú*, sugiere que: “eran usadas como uniformes o libreas por la escolta de Atahualpa en Cajamarca en 1532” (1999). Este diseño corresponde al primer patrón de túnicas estandarizadas estudiadas por John Rowe y Ann P. Rowe. Como se puede observar en las imágenes, el diseño de las mariposas es muy parecido al del tapiz que estudiamos, principalmente en el ejemplo del Field Museum de Chicago. También se ha señalado que, en tiempos precoloniales, las mariposas podrían haberse vinculado con los mensajes de muerte o con el alma del difunto (García, 2009). Pensamos que tal hipótesis puede ser acertada, más si se tiene en cuenta que aun en nuestros días las mariposas suelen vincularse con presagios

posible etimología del término, que derivaría de la sílaba *tok* y la palabra *apu* por lo que podría ser traducido como “aquello que destaca al *apu*, o aquello con que sale el *apu*” (Arellano, 1999, pág. 253).

de muerte en distintas regiones de los Andes. En otros objetos (textiles y cerámica) del período inca, tal vez ofrendas, como la *chuspa* inca del Ethnologisches Museum de Berlín o el plato de cerámica encontrado en Machu Picchu durante la exploración de Hiram Bingham, aparecen también mariposas (Aguilar Callo, 2011, pág. 51).

En la zona A1, el motivo ornitomorfo (Figura 4) que presenta cabeza alargada con gran ojo, alas desplegadas y extremidades inferiores, es más complejo de identificar. Aunque no contamos con mayores datos que sustenten la idea, creemos que podría relacionarse con la transformación en ave u otro animal que ciertos sacerdotes decían lograr con la ayuda de alucinógenos, como se ha sugerido en Chavín (Burger & Salazar-Burguer, 1994).

La línea en zigzag de la zona B es un elemento frecuente en la iconografía andina desde tiempos ancestrales y motivo persistente en casi todos los *uncus* elaborados de acuerdo al patrón estándar impuesto por el sistema inca. Aparece inscrito en recuadros, en bandas o bordado en el orillo inferior de la prenda. También es frecuente en la cerámica imperial inca, unas veces asociado al concepto de serpiente “amaru”, como en una vasija “aribaloide” del MNAHP (Matos, 1999, pág. 136). Para la investigadora M. Frame es un patrón gráfico o familia de *tocapu* que presenta variantes y pertenece a la familia de triángulos isósceles dispuestos en hileras horizontales (2014). Según la autora se trata de un motivo presente en tejidos de varias comunidades en la actualidad y se interpreta de manera diversa. Cerca de la ciudad de Cusco suele ser llamado “puntas” y es relacionado con la cumbre de un cerro, con una península o con todas las cosas que tienen forma puntiaguda. En la comunidad Q’ero, es afín a dientes y en otros pueblos de la misma región se interpreta como río zigzagueante o sendero zigzagueante (Frame, 2014, pág. 255).

Al centro del tapiz se ubica el motivo principal de la composición y el único proveniente del lenguaje visual occidental. Se trata de la cruz del calvario, el símbolo cristiano católico más importante que representa la Pasión y Muerte de Jesucristo en el monte Gólgota o de la “calavera”⁴. Este tema ha sido representado en el arte desde la Edad Media en relieves de iglesias románicas y góticas, y luego pasaría a otros soportes para volverse frecuente durante el Renacimiento y en épocas posteriores. Suele ser representado con una calavera ubicada al pie de la cruz que no solo alude al monte Gólgota sino también a Adán, pues según una antigua tradición cristiana, este habría sido enterrado en el mismo lugar⁵. Tanto la forma del crucero, así como los peldaños de la cruz aluden al monte escenario del sacrificio de Jesús; sin embargo, llama la atención la presencia de dos calaveras, cuando lo frecuente en el tema iconográfico cristiano es la presencia de solo una de ellas. El caso citado por la antropóloga V. Gavilán, quien estudió a grupos aimaras del norte de Chile, tal vez contribuye a comprender lo sucedido. La autora narra el caso de un comunero que al encontrar en un libro de catecismo referencias al hombre, lo considera un error y corrige agregando “y mujeres” (Gavilán Vega, 1996, pág. 104). Se puede interpretar que el uso del término “hombres” para expresar humanidad no es aceptado por el hombre andino por considerarlo incompleto. Tal vez sucedió lo mismo con el tejedor autor de nuestro tapiz. Considerando el caso señalado, es posible suponer que el tejedor incluyó una segunda calavera que representara al género femenino. Así, ambas representaciones hacían referencia cabal a toda la humanidad⁶.

⁴ Gólgota es una palabra aramea que significa “calavera”. Calvario es la forma latina de esa palabra.

⁵ En el British Museum de Londres se conserva un dibujo realizado por Miguel Ángel, escultor y pintor del Renacimiento italiano, de un Cristo en la cruz donde aparece un cráneo ubicado en la zona inferior.

⁶ Agradezco a la historiadora del arte Bat-Ami Artzi por hacerme notar este punto y por proporcionarme la fuente citada.

Creemos que es probable que la iconografía del tapiz representa la muerte y resurrección de Jesucristo tanto en el lenguaje simbólico cristiano como en el andino. Mientras que la Cruz del calvario es el símbolo cristiano, las mariposas y el motivo antropomorfo (hombre-ave) podrían ser los del mundo andino de inicios del período colonial. Sin embargo, llama la atención la presencia de estos últimos en la pieza pues como se sabe, las imágenes vinculadas a creencias y ritos ancestrales fueron prohibidas en los Andes en distintos momentos. ¿Porque se recurre entonces a símbolos que aluden a la cultura y creencias que la Iglesia católica buscaba erradicar? Veremos posibles respuestas más adelante.

La predominante presencia tanto de los colores como de las formas propias del lenguaje gráfico incaico podría indicar que el tapiz pudo ser fabricado durante el periodo colonial temprano.

II. MANUFACTURA ANDINA TRADICIONAL

No solo el uso de una iconografía de origen precolonial validaría una procedencia temprana para el tapiz del MNAAHP, también los detalles técnicos confirmarían tal hipótesis. La tabla siguiente contiene un resumen del análisis técnico:

TABLA 1. INFORMACIÓN TÉCNICA BÁSICA

| | | |
|---------------------------------------|--|---|
| Denominación | Tapiz colonial con <i>tocapus</i> | |
| Ubicación | Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú-Lima | |
| Código | RT° 7788 | |
| Procedencia | Desconocida | |
| Dimensiones | Trama 376/383 cm, urdimbre 300/311 cm | |
| Materiales, torsión y densidad | Urdimbre | Algodón. Hilos de tres cabos. 0.6-0.8 mm de diámetro. Torsión Z retorsión S, 55-65°, 7-9 hilos por cm. |
| | Trama | Fibra de camélido. Hilos de dos cabos de 0.2-0.4 mm de diámetro. Torsión Z retorsión S, 10-20°, 28-60 hilos por cm. |
| Colores | Urdimbre | Blanco (natural) |
| | Trama | Blanco (natural), marrón oscuro (natural), rojo (teñido), amarillo/ocre (teñido) |
| Técnica de manufactura | Tapiz ranurado, <i>dovetail</i> y excéntrico | |
| Estado de conservación | Regular-malo | |

Varios son los puntos de coincidencia con los *uncus* de *cumbi* de los incas. Como se sabe, estas túnicas eran fabricadas por especialistas de acuerdo a patrones controlados por el Estado, su uso como indumentaria se reservaba a la élite y al gobernante inca, quien se encargaba de distribuirlos; se empleaban también para los oficios religiosos (Rowe, 1999). Algunos ejemplos han sido estudiados desde su manufactura (Rowe A. , 1995-1996, pág. 7), gracias a ello se pudo deducir que el tejido que estudiamos comparte con aquellos *uncus* no solo el uso de las fibras textiles más finas, como el algodón y el camélido teñido, preparadas en torsiones y densidad análogas, sino también la técnica de entrecruzamiento de hilos conocida como tapiz, entre otros aspectos que trataremos más adelante. Esta técnica se caracteriza por emplear tramas parciales o discontinuas (las tramas no se desplazan en toda la extensión del tejido) que forman los diseños y cubren completamente a la urdimbre⁷. Los

⁷ Predominan en la pieza las variantes tapiz ranurado (ojal) y *dovetail* (unión de trama en la urdimbre) y el tapiz excéntrico. La técnica tapiz se ubica dentro de la clasificación de urdimbres y tramas entrelazadas como una variante de *wef-faced plain weave* (tejido plano cara de trama) (Emery, 1966, pág. 78).

hilos van fuertemente ajustados unos a otros, de manera que resulta un tejido denso y resistente (Ramos & Blasco, 1977; Emery, 1966; D'Harcourt, 1974). Mientras más finos sean los hilos de trama y más ajustados se encuentren, la pieza será de mejor calidad, de hecho, la calidad de la tela se puede medir por la cantidad de hilos por cm². Así, se explica por qué el tejido de *cumbi* se hizo frecuentemente con este tipo de ligamento. Se trata de una técnica desarrollada ampliamente en el Antiguo Perú desde el Intermedio Temprano (Paracas y Nazca) y se conservan impresionantes ejemplos de *uncus* huari, así como incas.

El tapiz del MNAHP ha sido realizado en una sola pieza, como varios de los *uncus* estandarizados. Creemos que ello garantiza una mayor duración, pues se ha podido determinar que el deterioro se inicia en las uniones de los paños que forman una prenda. Los materiales (algodón y fibra de camélido) son los mismos de los *uncus* y la preparación de los hilos también es semejante. Las urdimbres son de algodón blanco natural de tres cabos y las tramas son de camélido de dos cabos. La torsión en ambos elementos estructurales del tejido es la misma que en las prendas imperiales: hilado en Z y retorsión (o plegado) en S. La densidad de hilos varía entre 7-9 urdimbres y entre 28-60 tramas por cm, como buena parte de los *uncus* inca estudiados por los especialistas señalados. Es decir, la densidad de hilos presente en nuestro tapiz está en el rango de los *uncus* del sistema estandarizado de los incas. Aunque, existen algunos *uncus* extremadamente finos, como el de la colección Dumbarton Oaks, que llegan a tener entre 15-19 urdimbres por 98-108 tramas por cm. Los colores blanco, marrón oscuro, rojo y amarillo-ocre del tapiz son también frecuentes en los tejidos incas; la combinación rojo/amarillo es la más común (Rowe A. P., 1995-1996, pág. 9) aunque el negro/blanco fueron frecuentes también (Roussakis & Salazar, 1999, pág. 269).

Otra semejanza es la urdimbre dispuesta en sentido horizontal a la pieza, que indica que el tejedor o tejedores trabajaron viendo el diseño en sentido lateral, característica presente también en las piezas incas. En cuanto al instrumento empleado para tejer consideramos que, dadas las dimensiones del tejido, el telar empleado fue el vertical, el mismo que se usó para tejer los *uncus*. B. Cobo describe este tipo de telares y compara la calidad del tejido de su tiempo con los de tiempos incas de la siguiente manera:

Los telares en que tejían estos cumbis, particularmente las piezas grandes para tapicería, eran diferentes de los comunes; hacíanlos de cuatro palos en forma de bastidores, y poníanlos levantados en alto arrimados a una pared, y allí iban los cumbicamayocs con muchos hilos y espacio haciendo sus labores, las cuales salían muy perfectas y acabadas, igualmente a dos haces; y el día de hoy suelen hacer reposteros de los mismos con los escudos de armas que les mandan; si bien el cumbi que ahora labran no llega con mucho a la fineza del antiguo (Cobo, 1956 [1653]).

El texto es relevante no solo porque describe el telar vertical sino porque comenta que los *cumbicamayocs* tejían hacia mediados del s. XVII tapices al gusto occidental, a los que Cobo llama también *cumbi*. De igual manera, Guamán Poma señala en varias secciones de su manuscrito piezas de tipo hispano elaboradas junto con las andinas tradicionales, que se van incorporando al repertorio textil en algunos casos a instancias de los sacerdotes de doctrina⁸. Aunque Cobo describe el telar vertical, Guamán Poma ofrece una representación gráfica que guarda relación con el telar que aparece en una cerámica encontrada en Pachacamac de filiación chimú-inca donde dos tejedores trabajan bajo supervisión. El dibujo del cronista

⁸ “Frayle dominico: Los dichos rrebrendos frayles son tan brabos y soberbiosos, de poco temor de Dios y de la justicia, el qual en la dotrina castiga cruelmente y se haze justicia. Todo su oficio es ajuntar las donzellas y solteras y biudas para hilar y texer rropa de auasca [tejido corriente], cunbe [fino] y costales, pauellones, sobrecamas, nanacas [?] y otros muchos daños en las dichas dotrinas de Xauxa, de los Yauyos, de Guamanga, Parinacocha” (Guamán Poma, 2016 [1615], pág. 646 [660]).

andino también es muy parecido a los telares que se observan en la fotografía del equipo de Hiran Bingham tomada cerca de Macchu Picchu en 1911 en la que los maestros tejedores se encuentran en plena labor realizando tapices de distintos tamaños.

Pero, no solo los materiales, la técnica del tejido, el telar y los colores son semejantes tanto en tejidos incas como en nuestro tapiz de *tocapus*, lo es también el acabado. No existen hilos sueltos o terminaciones que no hayan quedado firmes y ocultas en la estructura del tejido. También es reversible, es decir ambas caras del tejido se encuentran bien acabadas. El hilado es muy delgado y parejo, salvo en algunas pocas secciones se ha identificado distinto grosor del hilo de trama. Todo lo expuesto demuestra que los tejedores tuvieron conocimiento del sistema estandarizado impuesto por los incas para la elaboración de tejidos finos, o bien fueron formados en esa tradición textil.

Ciertos cambios con respecto al tejido andino ancestral se observan en la pieza colonial que estudiamos. Con seguridad, dos, tres o más tejedores trabajaron de manera simultánea, ello se deduce de los catorce tramos de labor que se han podido identificar y en detalles como la variedad de la densidad de hilos por cm. Asimismo, distintos niveles de destreza se pueden encontrar en la ejecución de los diseños. Todo ello nos lleva a argüir que fue elaborada por un grupo de tejedores dirigidos por un maestro, tal vez un *cumbicamayoc* con otros tejedores menos hábiles. Varios son los ejemplos de tapices coloniales que muestran distintos tramos de labor y cambios en los diseños, detalles que indicarían la intervención de más de un tejedor trabajando de manera simultánea en la misma pieza (Niles, 1992). Se ha sugerido que “los patrones de trabajo de los tapices coinciden con la interpretación de que fueron hechos por familias o pequeños grupos de trabajadores siguiendo las demandas de un recolector de impuestos, encomendero o propietario de hacienda, o para la venta” (Niles, 1992, pág. 64).

Las diferencias con respecto a los tejidos incas se concentran en la falta de destreza de algunos de los tejedores observable en sectores como uniones de trama, que revelan imperfecciones, detalle pocas veces visto en los *uncus* imperiales. La falta de una supervisión especializada sumada a la presión del nuevo comitente español son las causas probables del decaimiento de la calidad.

El estado de conservación que presenta el tapiz es de regular a malo debido a zonas faltantes de medianas y pequeñas proporciones (principalmente en bordes), deshilachados, roturas y manchas. Estos deterioros han sido causados por tensión, manipulación y desgaste de fibras. Hasta noviembre de 2016, cuando observamos la pieza por última vez, aún no había recibido ningún tratamiento de restauración que frecuentemente elimina las huellas del uso dado al objeto. Ello ha permitido determinar una prolongada historia de vida útil. Varias zonas maltratadas han sido entretejidas (zurcidas) y parchadas en distintos momentos empleando materiales diversos como hilos de algodón, lana y otros en remiendos de distintas calidades.

III. USOS Y FUNCIONES

Creemos que el tapiz pudo ser empleado en el ceremonial católico en distintos momentos del calendario religioso, tal vez en la Semana Santa y en las misas fúnebres, quizá como paño de púlpito o de altar, o bien pudo estar colgada en un retablo. Es decir, pudo ser una herramienta o instrumento para la evangelización, en tanto la pintura, la escultura y el arte en general fueron parte de la estrategia de comunicación visual de la Iglesia de la Contrarreforma.

Como se sabe, el virreinato peruano no quedó al margen de la política religiosa de los siglos XVI y XVII, instaurada para enfrentar a las críticas de las Iglesias protestantes. Para

adecuarse a las recomendaciones del Concilio de Trento (1545-63), que exhortaba el uso de imágenes en la conversión de los herejes⁹, se realizó el Segundo Concilio Limense (1567), en cuyas disposiciones se insiste también en el ornato de las iglesias y en el uso de las imágenes. Así, las distintas órdenes religiosas afincadas tanto en la Ciudad de los Reyes como en el interior del país fueron refaccionando sus casas y templos. Franciscanos, dominicos, jesuitas, entre otros, contaron con los mejores materiales y objetos de arte para engalanar sus iglesias: maderas nobles como cedro de Nicaragua para artonados y retablos, cerámica de revestimiento de Sevilla para zócalos y paredes y pinturas de los mejores talleres europeos, como Sevilla y Flandes. Cabe resaltar que los pintores de oficio activos en Lima eran escasos durante el período colonial temprano. Recién en el último cuarto del siglo XVI llegó el primer pintor con formación, el jesuita italiano Bernardo Bitti (Solórzano Gonzales, 2012), quien es considerado el “padre de la pintura peruana virreinal” (Stastny, 2013). A falta de pintores de oficio con renombre, se contaba en cambio con muy buenos tejedores formados en la antigua tradición textil andina, a quienes seguramente se recurrió para la elaboración del material de apoyo en la tarea evangelizadora. Las imágenes tejidas se emplearían no solo para decorar los ambientes, sino que funcionarían también como vehículo de transmisión de contenidos religiosos católicos.

El estudio de la historiadora Maya Stanfield-Mazzi coincide con el planteamiento del uso de paños elaborados con las técnicas andinas ancestrales para el ritual religioso cristiano. Basada en el análisis de documentación de archivo procedente de la sierra sur, afirma que abundan los frontales de altar elaborados con materiales y técnicas, seguramente, muy semejantes a los descritos en este estudio. Un ejemplo de relevancia es el frontal del altar principal de la iglesia de San Pedro de Juli, cuyo panel central presentaba una cruz al centro y bordes ajedrezados con recuadros en rojo y amarillo, según el inventario de objetos de la iglesia del año 1560 (Stanfield-Mazzi, 2013).

Uno de los aspectos más interesantes del paño que estudiamos es que muestra el uso de elementos simbólicos de dos tradiciones culturales para transmitir un contenido cristiano católico. El símbolo más importante de la fe cristiana católica es representado acompañado de símbolos de la cultura andina. Cabe preguntarse: ¿por qué el uso de la iconografía andina

⁹ Así se observa en el siguiente fragmento de la sesión 25 del Concilio de Trento: “El santo concilio ordena a todos los obispos y a aquellos que ostentan el título de maestros y que están a cargo del cuidado de las almas, que de acuerdo con los usos de la Iglesia Católica y Apostólica, que se remontan a los primeros tiempos de la religión cristiana, y según la enseñanza unánime de los Santos Padres y de los decretos de los sacros concilios, que ante todo instruyan diligentemente a los fieles en las materias relativas a la intercesión e invocación de los santos, la veneración de las reliquias, y **el uso legítimo de las imágenes** [...] Más aún, que las imágenes de Cristo, la Virgen Madre de Dios, y los otros santos deben colocarse y retenerse especialmente en las iglesias, y que se les debe rendir honor y veneración, no porque se crea que contienen en sí mismas virtud o divinidad se les debe venerar, o pedirles favores, o poner en ellas la fe, como lo hacían antiguamente los gentiles, que ponían su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se les rinde se refiere a los prototipos que las imágenes representan [...] Así lo han decidido los decretos de los concilios, especialmente el Segundo Concilio de Nicea, en contra de los que se oponen a las imágenes.

Más aun, deben los obispos enseñar que por medio de las historias de los misterios de nuestra redención, contenidas en pinturas y otras representaciones, la gente se instruye y se forma en los artículos de la fe, que se deben tener siempre en mente y sobre los que se debe reflexionar constantemente; y también, que se saca gran provecho de las imágenes santas, no sólo porque recuerdan a la gente los beneficios y gracias que Cristo les ha concedido, sino porque también a través de los santos se ponen ante los ojos de los fieles los milagros de Dios y ejemplos saludables, de manera que puedan dar gracias a Dios por estas cosas, enmendar sus vidas a imitación de los santos, y llenarse del amor Dios [...] Y si a veces pasa, cuando se trata de ayudar a los analfabetos, que las historias y narraciones de la Sagrada Escritura se representan y exhiben, se debe instruir a la gente que no por eso se representa en pintura a la divinidad como si se la pudiera contemplar con ojos corporales o expresar en colores y figuras [...]”. *Concilio de Trento*. Sesión XXV. La invocación, veneración y reliquias de los santos y de las sagradas imágenes. Las negritas son mías.

fusionada con la de la Iglesia católica? Recordemos que los símbolos vinculados a las creencias andinas ancestrales estuvieron prohibidos en distintos momentos. A raíz del movimiento mesiánico conocido como *Taqui Onkoy*, que anunciaba la destrucción del mundo hispano occidental por una alianza de los dioses andinos y que promovía un retorno a la práctica de los antiguos ritos religiosos, se estableció una serie de medidas, en forma de reglas básicas para los visitantes, para controlar y evitar la representación de imágenes relacionadas con las antiguas creencias:

Item, porque de la costumbre enjerida que los indios tienen de pintar ídolos y figuras de demonios y **animales** a quienes solían mochar, en sus tianas, **vasos**, báculos, paredes y edificios, **mantas, camisetas**¹⁰, lampas y casi en todas cuantas cosas les son necesarias, parece que en alguna manera conservan su antigua idolatría, provereis, en entrando en cada repartimiento, que ningún oficial de aquí adelante, labre ni pinte las tales figuras, so graves penas, las cuales executareis en sus personas y bienes lo contrario haciendo. Y las pinturas y figuras que tuvieran en sus casas y edificios, y en demás instrumentos que buenamente y sin daño se pudieran quitar y señalareis que pongan cruces y otras insignias de xtianos en sus casas y edificios (Romero, 1924, pág. 171).

Cristóbal de Albornoz, quien fuera el más tenaz perseguidor en la lucha contra el “paganismo”, aconsejaba también destruir tanto queros como “los tejidos con un **diseño de cuadros** o pintados con imaginería de culebras”. Para Albornoz, estos objetos se relacionaban con la idolatría y “conjuraban recuerdos del pasado” (Cummins, 2004, pág. 223). En una ordenanza de 1574 dirigida a la zona de Chuquisaca, el virrey Toledo de manera específica prohíbe:

No se labren **figuras en la ropa** ni en los vasos, ni en las casas [...] por cuanto dichos naturales también adoran algún género de aves y animales y para el dicho efecto los pintan e labran en los mates que hacen para beber y de plata, y en las puertas de sus casas y los **tejen en los frontales, dorseles** [sic] **de los altares** e los pintan en las paredes de las Iglesias¹¹.

A consecuencia de estas disposiciones, los andinos optaron por adecuarse a las formas de representación aceptadas y disfrazan/ocultan sus símbolos propios. Creemos que el tapiz de tocapus del MNAAHP pudo ser tejido antes de las disposiciones toledanas. Según T. Cummins: “Para los artistas nativos, el pretexto de la extirpación de idolatrías llevó a la desaparición de ciertos aspectos de su arte durante el último tercio del siglo XVI [...] la presentación de estas imágenes y la manera como expresaban un significado tenían que cambiar si aparecían públicamente, para que estuvieran de acuerdo con el gusto español en vez de contradecirlo” (Cummins, 2004, pág. 227).

Si el tapiz que estudiamos fue elaborado antes de las ordenanzas del virrey Toledo ¿por qué luego no fue destruido? Recordemos que, con las campañas de extirpación de las idolatrías, que se dieron con mayor intensidad en el siglo XVII, se produjo la destrucción masiva de millares de objetos considerados sagrados para la cultura andina. Una respuesta a la interrogante podría ser la indulgencia de la Iglesia local. Al parecer, objetos híbridos con contenidos andinos e hispanos fueron permitidos en ciertas situaciones. Las formas andinas tradicionales se permitían siempre y cuando no estuvieran vinculadas con las creencias paganas y, probablemente, nuestro tapiz no fue destruido debido a que fue empleado en el contexto del culto cristiano.

¹⁰ Todas las negritas son nuestras.

¹¹ Ordenanza de Toledo para Chuquisaca, Archivo Nacional de Sucre-Bolivia, 1574, ANB E.C 1765 N.º 131. Citado en Gisbert, Arze, y Cajías (1992, pág. 10).

La flexibilidad de la Iglesia en el Perú, que permitió iconografías híbridas, tiene antecedentes en la Iglesia europea, que luego del Concilio de Trento “estuvo lejos de mostrarse tiránica” y más bien fue “indulgente con la leyenda”, al permitir temas extraídos de narraciones apócrifas de los evangelios sagrados (E., 2001). El extendido uso que tuvo nuestro tapiz demuestra también que las disposiciones para el control de las formas andinas de representación no fueron tan estrictas en todas las regiones del Perú.

Es pertinente mencionar también que existen otros objetos religiosos híbridos en los que se funden elementos de ambas culturas, como la cruz con *tocapu* del Staatliche Museen de Berlin, cuya cronología es discutida. Para algunos, data de los siglos XVII-XVIII, sin embargo el destacado estudioso M. Ziolkowski afirma que podría ser del período colonial temprano (Kurella & Castro, 2013, pág. 226). Se trata de una cruz latina de madera completamente decorada con motivos geométricos conocidos como *tocapu*. También el *uncu* santo del Museo Nacional de Etnografía y Folklores de La Paz, una pequeña túnica para vestir la imagen del niño Jesús, tejida en tapiz con borde inferior de *tocapus* y campo central con formas geométricas, aves, símbolo mariano en el centro y también mariposas. Data de fines del s. XVI e inicios del s. XVII (Phipps, 2013).

El tejido que estudiamos aquí no es el único con tema religioso. Existen otros tres tapices andinos coloniales con escenas que narran episodios del Antiguo Testamento. Se trata de *La creación de Eva* (Círculo de Armas, Buenos Aires), *El pecado original* (Colección privada, Buenos Aires) y *El rey David* (Colección privada, La Paz), al parecer todos pertenecen a la misma época y al mismo taller (Iriarte, 1992). Han sido datados entre fines del siglo XVI y principios del s. XVII debido tanto a la iconografía como a los detalles técnicos y proceden probablemente de Cusco. Tejidos en la técnica de tapiz entrelazado simple con urdimbres de algodón y tramas de camélido hiladas en Z y plegadas en S, son tan complejos y tan finos que se ha sugerido que solo tejedores entrenados en la antigua tradición inca, o algunos de sus descendientes, pudieron haber sido los autores (Iriarte, 2004, págs. 283,284). Aunque seguramente se tejieron sobre la base de un boceto previo o cartón realizado por un pintor, la definición de las formas revela una falta de dominio del sistema occidental de representación basado en la mimesis de la naturaleza. Más que incorrecciones del dibujo y errores en las proporciones y la perspectiva, estos tapices muestran el proceso de adecuación de los tejedores andinos al nuevo sistema occidental de representación de las formas. Coincidimos con la autora quien señala que fueron realizados a pedido de un comitente religioso, quien planteó los temas, y que habrían sido colgados en una iglesia o casa religiosa para que sirvieran de apoyo en el discurso evangelizador.

IV. POSIBLES PROPIETARIOS Y PROCEDENCIA

Dada la iconografía y los posibles usos, consideramos que el tapiz pudo pertenecer a una orden religiosa. Existe evidencia sobre distintas órdenes vinculadas a la confección de algún tipo de tapicería. Guamán Poma, por ejemplo, comenta sobre el mercedario M. Murúa, quien hacía tejer en su doctrina:

Este dicho Morúa fue comendador del pueblo de Yanaca de la prouincia de los Aymarays, el qual destruyyó grandemente a los yndios con el mal y daño y trauajos de ajuntar las solteras, hilar, texer y hazer cunbi [tejido fino] y de auasca [corriente], **pauellón** y sobrecama, uascas [soga] y frezadas y costales y de tiñir lana, amasejos de chicha y penas que le pone a los yndios de los pueblos y a los forasteros y al común de los yndios, yndias solteras, muchachos y muchachas (Guamán Poma, 2016 [1615], pág. 648 [662]).

Existen referencias de que en la zona Lupaca de Chucuito la orden de Santo Domingo controló durante parte del siglo XVI la producción de tapices (Gisbert, Arze, &

Cajías, 1992, pág. 29) y que los religiosos de la Compañía de Jesús que asumieron las doctrinas dejadas por los dominicos en el altiplano establecieron talleres de tapices en Chile bajo la dirección de tejedores flamencos; sin embargo, nosotros no encontramos el sustento documental que corrobore tal información.

Un dato que contribuye a pensar que los propietarios originales de nuestro tapiz pudieron ser franciscanos, es la especial relación de la Orden con la devoción a la Santa Cruz, que tiene su origen en la predilección del santo fundador por la oración y la meditación frente al crucifijo¹². San Francisco aconsejaba a los primeros frailes relegar los libros eclesiásticos para usar “el libro de la Cruz de Cristo” y orar delante del Crucifijo, observándolo fijamente en sus distintos aspectos. La difusión del culto a la cruz no solo fue especialmente predicada por los frailes franciscanos sino que también fue representada en infinidad de motivos iconográficos (Sanchez, 2010). La Orden también se encargó de la difusión del Vía Crucis, parte del ritual de la Semana Santa (Barbier de Montault, 1898, págs. 138,139).

Existen tres tapices vinculados con certeza a esta orden religiosa. Presentan cráneos con tibias cruzadas y las cinco llagas de Cristo, así como el emblemático diseño identificado con los estigmas del santo fundador. Proceden de la sierra sur (uno de Cusco y dos de Arequipa), datan de fines del s. XVI e inicios del XVII y fueron ejecutados en fibras locales por tejedores andinos que siguieron, probablemente, un mismo modelo (Phipps, Hecht, & Esteras, 2004, pág. 230). Se ha sugerido que pudieron ser empleados como ornamento de los altares en servicios fúnebres o durante las celebraciones de la Semana Santa. Estos ejemplos destacan no solo por la destreza de los andinos en la ejecución de diseños foráneos sino también por el colorido que se ha mantenido a pesar de los años.

Varios detalles nos hacen pensar que el tapiz que estudiamos procede también de algún lugar de la sierra sur. Saber en cuál de las iglesias se encontraba y cuál de los retablos decoraba es sumamente complicado; sin embargo, es posible plantear que proviene de alguna localidad de esta zona con mayoritaria población indígena. El clima también pudo haber favorecido a su conservación, así como se conservaron los ejemplos citados con colores aún brillantes. Dado que los incas controlaron mejor el sistema del tejido en esa zona, es posible suponer que la tradición perduró allí por más tiempo.

Para concluir, conviene sintetizar algunos de los principales argumentos que se han vertido párrafos arriba. Primero, el estudio técnico e iconográfico del tapiz con tocapus del MNAAHP permite afirmar que tanto las técnicas textiles incaicas así como sus símbolos continuaron vigentes mucho después de la conquista. El uso de las fibras locales, la tecnología ancestral y la iconografía, revelan pues una continuidad de la tradición textil andina. Segundo, el tapiz resultado de la tradición textil andina enfrentada a la influencia hispana se convirtió en la pieza textil más valiosa y compleja, llegando a cumplir distintos roles en las sociedades del período colonial temprano. Tercero: planteamos una posible cronología temprana para el tapiz con tocapus del MNAAHP, creemos que puede datar del último cuarto del siglo XVI o tal vez de inicios del siglo XVII. El predominio de características del tejido andino ancestral revela que tal vez fue tejido por *cumbicamayocs*, quienes continuaron con su labor décadas después de la conquista, o por tejedores entrenados en la antigua tradición textil. La calidad de la manufactura del tejido analizado no es la misma que la de los *uncus* incas imperiales. Hay cierto decaimiento de la misma, seguramente debido a la intervención de varios tejedores con distintos niveles de dominio técnico y experiencia o probablemente por la falta de una supervisión especializada. Sin

¹² El siguiente párrafo explica uno de los episodios más importantes en la conversión del santo: “El joven Francisco se encontraba orando ante el Crucificado de San Damiano, cuando escucha la voz de Dios que le ordena «Francisco vete para mi casa que, como ves, se viene del todo al suelo». Settis, S. (1979), citado por Fraga Sampedro, M. (2003). Un calvario peculiar: el franciscano orante al pie de la cruz. *Quintana*, 2.

embargo, puede considerarse entre los objetos textiles más finos, complejos y valiosos del período colonial temprano.

Finalmente, consideramos que el uso litúrgico fue una de las principales funciones que tuvo y, probablemente, las órdenes religiosas principales, como franciscanos, mercedarios, dominicos y jesuitas, fueron los comitentes y propietarios originales. Debido a la escasez de pintores de renombre, es posible que la Iglesia recurriera a tejedores para la elaboración de “paños de pared” con temática religiosa. Así, el tapiz andino se convirtió en vehículo de apoyo para la transmisión del credo católico.

V. BIBLIOGRAFÍA

Aguilar Callo, V. R. (2011). *Machu Picchu: Catálogo de la colección*. (Y. M. Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco, Ed.) Lima.

Barbier de Montault, X. (1898). *Traité D'Iconographie Chrétienne*. Paris: Societé de Libraire Ecclésiastique et Religieuse.

Burger, R., & Salazar-Burguer, L. (1994). La organización dual en el ceremonial andino temprano: un repaso comparativo. En L. Millones, & Y. Onuki, *El mundo ceremonial andino*. Lima: Horizonte.

Cobo, B. (1956 [1653]). Historia del Nuevo Mundo. En F. Mateos, *Obras del P. Bernabé Cobo* (Vol. II). Madrid: Atlas.

Cummins, T. (2004). *Brindis con el Inca: la abstracción andina y las imágenes coloniales de los queeros*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos Fondo Editorial.

E., M. (2001). *El arte religioso de la Contrarreforma*. Madrid: Ediciones Encuentro S.A.

Frame, M. (2014). Tukapu, un código gráfico de los inkas. En C. Arellano Hoffman, *Sistemas de notación inca: Quipu y Tocapu*. Lima: Ministerio de Cultura.

García, M. (2009). El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina. *Gazeta de Antropología*.

Gavilán Vega, V. (1996). Mujeres y hombres en Isluga y Cariquima: una aproximación a las relaciones de género entre los aymara del norte de Chile. Versión preliminar. *Tesis, Maestría en Antropología. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales- Sede Ecuador*.

Gisbert, T., Arze, S., & Cajías, M. (1992). *Arte textil y mundo andino* (2a. Edición ed.). Buenos Aires: Tipográfica Editora Argentina.

Iriarte, I. (1992). Tapices con escenas bíblicas del Perú colonial. *Revista Andina*(10(1)), 80-105.

Iriarte, I. (2004). The Creatin of Eva & King David. En E. PHIPPS, J. HECHT, & C. ESTERAS, *The colonial Andes: tapestries and silverwork, 1530-1830*. (págs. 283,284). New York: The Metropolitan Museum of Art, Yale University Press.

Kurella, D., & Castro, I. d. (2013). *Könige der Anden*. Stuttgart: Linden Museum, Staatliches Museum für Völkerkunde.

Matos, R. (1999). La Cerámica Inca. En C. Arellano, P. Carcedo de Mufarech, R. Matos, C. Morris, F. Pease, L. Salazar, . . . L. Vetter, *Los Incas Arte y Símbolos* (págs. 109-166). Lima: Colección arte y tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú.

Niles, S. A. (1992). Artist and Empire in Inca and Colonial Textiles. En R. Stone-Miller, *To Weave for the Sun. Ancient Andean Textiles in the Museum of Fine Arts, Boston* (págs. 50-66). Boston, Massachusetts, Estados Unidos: Thames and Hudson.

Phipps, E. (2013). The Iberian globe. Textile traditions and trade in Latin America. En P. A. (Ed.), *Interwoven Globe. The Worldwide Textile Trade, 1500-1800* (págs. 28-45). New York: The Metropolitan Museum of Art.

Phipps, E., Hecht, J., & Esteras, C. (2004). *The colonial Andes: tapestries and silverwork*. New York: The Metropolitan Museum of Art; Yale University Press.

Romero, C. A. (1924). Libro de la visita general del Virrey Don Francisco de Toledo (1570 - 1575). *Revista Histórica*, 7, 113-216.

Roussakis, V., & Salazar, L. (1999). Tejidos y Tejedores del Tahuantinsuyo. En F. Pease G.Y, C. Morris, J. Santillana, R. Matos, P. Carcedo de Mufarech, C. Arellano, . . . L. Vetter Parodi, *Los incas, arte y símbolos* (págs. 263-297). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Rowe, A. (1995-1996). Technical Features of Inca Tapestry Tunics. *Textile Museum Journal*, 5-28.

Rowe, A. P. (1995-1996). Inca Weaving and Costume. *The Textile Museum Journal*, 5-53.

Rowe, J. (1999). Estandarización de las técnicas de tapiz Inca. En *Tejidos milenarios del Perú* (págs. 571-664). Lima.

Sanchez, J. (2010). *La cruz como ícono protector en los espacios de tránsito*. Recuperado el setiembre de 2016, de Estudios del patrimonio cultural: <http://campaners.com/php/textos.php?text=1366>.

Solórzano Gonzales, M. (2012). La coronacion de la Virgen de Bernardo Bitti en el arte peruano colonial. Lima: Tesis para optar el grado de Magister. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stanfield-Mazzi, M. (2013). *Object and Apparition. Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.

Stastny, F. (2013). *Estudios de Arte Colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Museo de Arte de Lima.

**EMILIE SNETHLAGE (1868-1929):
'BROKER' DE LA CIRCULACIÓN TRANSATLÁNTICA
Y MULTI-DISCIPLINARIA DE SABERES CIENTÍFICOS**

HOFFMANN-IHDE, BEATRIX

EMILIE SNETHLAGE (1868-1929): „BROKER ‘OF MULTIDISCIPLINARY AND TRANSATLANTIC KNOWLEDGE CIRCULATION

“I am writing to you again today [...] – to make you aware that Mr. Unkel lost his job at the *Proteção dos Índios* [...] and is currently here in Pará. He wanted to go back to his beloved Indians on his own, but I persuaded him to wait [...] for Your answer to this letter. For I believe that you could not find a more suitable personality to have made extensive and scientifically useful collections by careful observation and description of all important aspects of Indian life.”¹

In 1915, Emilie Snethlage, at that time director of the „*Museu Goeldi – Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia*“ of Belém do Pará/Brazil (today *Museu Paraense Emilio Goeldi*), turned with these words to Eduard Seler, director of the American Department at the *Königliches Museum für Völkerkunde Berlin* (today *Ethnologisches Museum Berlin*). Mr. Unkel, whom she recommended as collector and ethnographer was nobody else than Kurt Unkel Nimuendaju. Until the present day he is regarded as one of the most important anthropologists of Brazil and explorer of South-American indigenous languages.

Nimuendaju had worked for the *Serviço de Proteção ao Índio (SPI)*, from 1910 until early 1915 (Baldus 1946: 241f). The SPI was the first official organization in Brazil for the protection of the indigenous population. Like many other Brazilian institutions, the SPI had severe financial difficulties after the sudden end of the rubber boom in 1911. Therefore, some of the employees had to be dismissed. In this situation of an economic crisis Nimuendaju was looking for a new job and turned to the Museum Goeldi. There he met in Emilie Snethlage as the director of the museum not only a compatriot, but also a well-connected academic woman.

Nimuendaju himself didn't have a well-developed academic network. Without an academic education he became an anthropologist and linguist through the long-term contact with the indigenous population of Brazil. As Snethlage wrote, due to his profound experiences from the time he spent with indigenous people, there could hardly have been anybody

better suited to gather ethnographic collections. But Nimuendaju didn't have the contacts into the European scientific community, especially to anthropologists, who would support or seek a cooperation with him as an ethnographer and linguist.

Knowledge circulation processes require networks of different actors that act as sender and/or receiver. As such, they move individual knowledge corpora either in their own person or with the help of other media, e.g. writings, objects or pictures. As Bruno Latour (Latour 1996: 369-381) pointed out as the central statement of the Actor-Network-Theory, social actors always act in relations, which are represented as networks. In relation to knowledge movements, Markovits et al. (2003: 2f) point out that circulation is „*different from simple mobility, inasmuch as it implies a double movement of going forth and coming back, which can be repeated indefinitely. In circulating, things, men and notions often transform themselves.*“

Therefore, I understand knowledge circulation as a complex process of knowledge movement and extension that extends in more than one direction, reciprocally and over longer periods. In the detailed analysis, this process represents a mosaic of various individual movements of transfer and exchange of knowledge as well as the accumulation of it, from which the production of new knowledge results. As a broker of knowledge circulation, Snethlage was part of an actor-

¹ Letter E. Snethlage to E. Seler, 24.3. 1915 (E 965/15, Acta Erwerbungen Amerika, vol. 37, Archiv Staatliche Museen Berlin – Ethnologisches Museum).

network-complex. Only from this position could she work for the interests of others and establish herself as a broker.

I. PRECONDITIONS

The prerequisite for Snethlage's commitment as an actor and broker of knowledge circulation was her network of scientific contacts. Those roots lay in the relationships she had established as a student at the University of Freiburg.² Starting in 1900, Emilie Snethlage studied natural sciences at the Universities of Berlin, Jena and Freiburg, where she graduated in 1904 with a doctorate in zoology. This made her one of the first, if not *THE* first, German woman to do this at a domestic university in this discipline.

Although women started to gain access to universities worldwide since the middle of the 19th century, the universities of the individual German states opened their doors to domestic women only between 1900 and 1909. The University of Freiburg was the first to do so. In contrast, women from abroad were admitted to German universities since the end of the 19th century. Thus, two US-Americans in Freiburg had already earned their doctorate in zoology when Snethlage submitted her dissertation in 1904 (Weismann 1999: 619, 660), which was about arthropods, focused on insects and crustaceans. Her supervisor (*Doktorvater*) was August Weismann (1834-1914) (Snethlage 1905).

But Emilie Snethlage had an academic network that in 1915 extended far beyond her own disciplines, zoology and ornithology. Like Nimuendaju, she went to Brazil in 1905 to work there. Through the mediation of her teacher and mentor Anton Reichenow (1847-1941) she found a job as a zoologist at the Museum Goeldi. At this time Reichenow was curator of the ornithological collection of the Museum of Natural History Berlin, where Snethlage worked for several months in 1905. As an assistant and soon head of the zoological department of the Museum Goeldi, Snethlage gradually built up an extensive network of academic colleagues in Europe, especially in Germany, but also in Brazil. This network, in its reciprocal form, was both the basis and result of the knowledge circulation emanating from Snethlage. In 1915, when she recommended Nimuendaju to a museum colleague in Berlin as a collector, Snethlage no longer appeared only as a networker on her own behalf, but also as a broker of a knowledge circulation extending far beyond her own discipline. This was a role that only a few women before her had played. Referring to the transatlantic exchange of knowledge, there were some female agents of knowledge transfer predating Snethlage, such as Maria Sybilla Merian (1647-1717) and Princess Therese of Bavaria (1850-1925), but none of these women emerged decisively as a broker of a transatlantic knowledge circulation. Snethlage's commitment to her role as a broker of knowledge circulation is one aspect of her work that has barely been studied to this day.

This may be due to the fact that the ornithologist, who also moved in other scientific fields, is largely forgotten in Germany today. Therefore, her contribution to the transatlantic knowledge circulation was given little attention. For the Brazilian historiography, especially the history of science, the situation is different. Here Snethlage is considered the founder of ornithological field research (Sick 1985: n.p.) and of the ornithology of the lower Amazon. As such, she has made an important contribution to the establishment of natural sciences in Brazil (Ribeiro 1936, Lutz 1957: 41ff, Junghans 2008: 243-255). The aim of this paper is to shed some light on Snethlage's role as an agent of transatlantic knowledge circulation and at the same time identify her role as broker. After completing her studies, finding a job was difficult. The German labor market was not prepared in any way for the acceptance and integration of female graduates. Many of the first graduates, especially those who wanted to do research, had to do so under humiliating conditions and not infrequently unpaid. Snethlage was also in this situation. She therefore advised a friend of

² In contrast to Junghans' assumption, that the roots of the academic network would already lay in Snethlage's Berlin study period from 1900/01 (Junghans 2008: 243ff), all sources known so far point out that she only established lasting academic contacts in Freiburg.

hers, Gerta von Ubisch (1882-1965), not to change to botany or biology. For example, unlike their male counterparts, at the beginning of the 20th century women were not able to count on contacts from student affiliates.

In the existing ones they were not admitted and the first lady connections were established in Freiburg 1903/04. Thus, Snethlage relied on other sources of contact, such as her academic teachers. She asked her supervisor Weismann, at that time, next to Ernst Haeckel, one of the most important zoologists in Germany, to make contacts for her with other colleagues to whom she wanted to apply for a job (Weismann 1999: 435). As Weismann's letter of recommendation indicates, at the latest at that time she had the desire to work in the tropics (Weismann 1999: 436). Whether she owed it to Weismann that she was able to work for a few months with Anton Reichenow in 1905, albeit as an unpaid volunteer, can't be provided by the current sources. What is certain, however, is that Snethlage owed her job as zoological assistant at the Museum Goeldi to Reichenow's international network.

At the beginning of 1905, Emil Goeldi (1859-1917), a Swiss zoologist and then director of the Belém Museum, was looking for an assistant to the museum's zoological collection.

Perhaps because Goeldi gave the cataloging of the bird collection the highest priority, he turned to Reichenow. He was not only the curator of one of Europe's largest scientific collections of birds at that time, but also one of the leading ornithologists in Germany. Although there are no sources to date about the concrete mediation of Emilie Snethlage to Belém, in August 1905 Snethlage began to work as a zoological assistant at the Museum Goeldi. This was the beginning of an intensive research activity in Brazil, which should last nearly a quarter of a century. Thus, Snethlage was not only the first female German zoologist, who worked scientifically in her academic profession, but at the same time probably also the first academically trained female scientist active in Brazil.

II. BUILDING A COMPLEX NETWORK

After reviewing the museum's ornithological collection, Snethlage dedicated herself to an ambitious research program. Therefore, she focused – due to her central work task to register the bird collection – on ornithology. It was not just about capturing and classifying the birds of the collection, but also about identifying the gaps in the data corpus. To close these gaps, Snethlage almost immediately began ornithological field research. Within the first six months, she had already undertaken three research trips to different regions – each took several weeks. The first journey took her to San Antônio da Prata in 1905 and the second to the Marajó island. On her third journey in early 1906 she went to Monte Alegre (Snethlage 1906c: 407). She not only documented the results of these research trips for the Museum Goeldi, but also shared them with ornithological experts in Germany. The most important point of contact was her mentor Reichenow, who at this time was chairman of the Deutsche Ornithologen-Gesellschaft (German Ornithological Society, DO-G) and editor of the *Ornithologischen Monatsberichte* and the *Journal für Ornithologie*. Through him, Snethlage had the opportunity to publish her results in leading ornithological journals and to have a scientific exchange with him as her mentor. If questions arose relating the material, Snethlage occasionally sent an example to Reichenow, who then supplemented his assessment with a footnote to her essay (see Snethlage 1906b: 30, Reichenow a.a.O.).

The scientist had probably already observed birds systematically as a child. But only in Belém did she explicitly opt for ornithology (Snethlage 1906c: 407). Thus, apart from Reichenow, she initially had little contact with leading representatives of the field and even less with ornithologists who were specialists in the neotropical avifauna. Snethlage used the identification of new species to establish or consolidate contacts by naming these species after important actors in ornithology. A newly identified species of bird was named after Snethlage's "*friend and teacher*" Anton Reichenow, and another after Hans Graf von Berlepsch (1850-1915), one of the most important connoisseurs of South American bird life at this time (1907: 163, 196). In a further strategic step,

in order to promote networking with the transatlantic scientific community of her subject, Emilie joined the DO-G from Belém in 1906, whose first female honorary member she became in 1925. Although Snethlage in Brazil focused mainly on ornithology, she also devoted herself to other areas of research within and beyond zoology. She performed, for example, breeding experiments with butterfly caterpillars. In her correspondence she wrote to her doctoral supervisor about her progress and the results and in his answers, he gave her advice. She also included her former teacher Gustav Steinmann (1856-1929), Professor of Geology and Paleontology, in the network of her scientific exchange. When she studied in Freiburg, Snethlage had participated in Steinmann's geological excursions, which he sometimes carried out in the Alps for weeks (Weismann 1999: 436). Thanks to his support Snethlage could publish the results of a small paleontological study, soon after graduation (Snethlage 1906a). During her research trips in the Amazon, she had gathered a collection of rocks that she wanted to discuss with Steinmann during her first visit to Germany. For this purpose, she visited Steinmann at Bonn, where he was teaching since 1907.

In addition to the establishment of a transatlantic and to a lesser extent national scientific network, Snethlage also built up a local network. This was essential for her fieldwork. Local experts not only provided her with their special knowledge, but also accompanied her on hunting trips. In addition, Snethlage needed a workplace to conserve and determine the birds, as well as facilities to organize her every-day life such as sleeping, eating and grooming. In setting up this local network, the researcher was also able to call on the contacts of her colleagues or predecessors from the museum in Belém.

The local contact persons were mostly landowners, or institutions related to the Catholic church such as the Franciscan monastery of the colony at San Antônio da Prata.

III. ESTABLISHING A CIRCULATION OF KNOWLEDGE

Already after her first publications in the *Journal für Ornithologie* and the *Ornithologische Monatsberichte* Snethlage received letters from readers (1906/07: 165). Unfortunately, these letters are neither preserved nor is it possible to reconstruct their content or sender. Nevertheless, this exchange can be seen as a first step towards a circulation of knowledge.

This process took a significant upswing by Snethlage's journey to Germany and her traveling in Europe. Emilie Snethlage returned to Germany three times to stay there for several months: 1907/08; 1913/14 and 1924/25. She used these stays to continue the already existing scientific exchange build up from Brazil by working with concrete objects as well as to develop the circulation of knowledge. She expanded her scientific network beyond Germany to Great Britain and Austria.

Her membership in the DO-G was helpful, as she had the opportunity to meet face to face with other professionals from home or abroad during monthly or annual meetings Snethlage had already prepared new contacts through her publications, and through occasional lectures she also drew attention to herself. Particularly important for Snethlage were contacts with ornithologists who had specialized in neotropical avifauna and/or possessed appropriate collections, e.g. Hans Graf von Berlepsch. Snethlage also established contacts with those museums that possessed a historical bird collection from the Amazon, such as the Natural History Museum in Vienna (Natterer collection), the Natural History Museum in Munich (Spix collection), the British Museum and the Natural History Museum in Tring. The ornithologist intensified the contact with these specialists and curators through personal visits, during which she consulted the collections and compared them with her own material. Therefore, she brought a part of her own prepared bird skins and linked thereby different material and knowledge corpora with each other. These ornithological collections were not only kept in places far apart from each other, but were also created in different temporal, personal and content contexts.

These links resulted in the production of new knowledge, which the ornithologist subsequently transferred to other collections on both sides of the Atlantic. Thus, she became a protagonist of a transatlantic knowledge circulation. While Snethlage mainly used her first trip to Germany to expand her network within the ornithological field, she extended it during her second visit. A key motivation for this was probably the economic crisis in Brazil, which made it increasingly difficult to finance the research trips of the museum scholars in Belém. Against this background, Snethlage used her stay in Germany to look for different sources of money. In this context, she turned to the Geographical Society of Berlin and the Museum of Ethnology Berlin to establish contacts and explore the possibilities of research funding.

IV. FROM THE ORNITHOLOGICAL NETWORKER TO THE INTERDISCIPLINARY BROKER

Emilie Snethlage had studied not only zoology but also botany, geology and paleontology, disciplines that emerged as such only since the middle of the 19th century. At the beginning of the 20th century, the process of emancipation from the philosophical faculties was still unfinished. Therefore, Snethlage studied in Freiburg at the Faculty of Philosophy, that is, under one roof with disciplines that we assign to the humanities today. Thus, it may have been less extraordinary for her to be interested in research fields outside of ornithology and zoology during her research trips. This can be demonstrated not only for geography or botany, but also especially for ethnography.

The scientist had first closer contacts with the indigenous population of Amazonia already on her first research trip, which led her to the Franciscan colony San Antônio da Prata. This colony with attached monastery was built for missionary purposes in the middle of the settlement area of the *Tembé* Amerindians. The colony was located in the jungle, about 100 km southeast of Belém. A few kilometers away, a railway line ran right through the *Tembé* area linking Belém with Bragança. It was an important traffic artery connecting Belém and the inland regions directly with the Atlantic coast.

Alarmed by the massive penetration into their settlement area, some of the *Tembé* may have voluntarily settled near the Franciscan colony. There they probably hoped to find protection against violent attacks and medical help against introduced diseases. Others, however, including the *tushana* ("headman" or "chief") kept their distance from the colony. However, they also seem to have occasionally stayed there, because Emilie Snethlage was invited to the hut of a *tushana*, which was off the beaten track (Snethlage 1906/07: 38f; 1917: 47).

Perhaps it was already this encounter that aroused Snethlages interest in the indigenous people of Brazil and inspired her to ethnographic observations. But although she frequently encountered or even traveled with indigenous peoples during her research trips (Roselius 1929: 148), Snethlage either documented her ethnographic observations only until the end of the First World War - or they are only known to us until then. After her death, Snethlage died on a research expedition in Porto Velho near the border with Bolivia, a large part of her scientific estate was lost (Lutz 1957: 42). As far as we know today, Snethlage collected information and materials from four indigenous groups: *Xipaya*, *Kuruaya*, *Apalai* and *Tembé*. The most comprehensive information which is handed down to us, was the material she collected at the *Xipaya* and *Kuruaya*. The researcher visited the middle rio Xingu, which is the settlement area of the two groups, twice: in 1909 and 1914. Accompanied by a group of seven *Xipaya* and *Kuruaya*, in 1909 she crossed the area between the rio Xingu and the rio Tapajoz, two southern tributaries of the Amazon (Snethlage 1910b: 49-92).

Before starting and during this expedition, she had the opportunity for ethnographic observations, which she later published. The plans for a second trip to the rio Xingu threatened to fail because of the economically tense situation in Brazil. When it became clear that Snethlage would not be able to finance this trip with funds from the Museum Goeldi, she turned to Eduard Seler, director of the American Department at the Ethnological Museum in Berlin. During her

second stay in Germany, she had already discussed the possibilities of financial support for another Xingu expedition with him. Snethlage agreed with Seler that in return for a financial support she would gather an ethnographic collection. This collection was handed over to the Berlin Museum about 10 years after the expedition - the war had prevented an earlier handover. It comprised about 140 objects from the *Xipaya* and *Kuruaya* (Hoffmann 2015: 45-66). Later she published her linguistic data and ethnographic observations in Brazil (1910a) and Germany (1921/22).

Probably the most intensive contacts with Amerindians had Snethlage with the *Tembé*, when she lived in San Antônio da Prata 1917-1919. That was due to the First World War, when many Germans living in Brazil were interned or at least removed from the public life. But in San Antônio Snethlage was not only cut off from the public but had virtually no contact with Germany. She used this time of isolation to observe the breeding behavior of the bird species living around the colony and to document the language of the *Tembé*. However, this linguistic material was only published after her death by her nephew Emil-Heinrich Snethlage (1932).

Least known, although most effective for later ethnological research, was Snethlage's encounter with some *Apalai*. This *Carib*-speaking group lives in the north of the state of Pará, along the rivers rio Jari and rio Paru do Leste. Both are northern tributaries of the lower Amazon. The meeting took place at the end of 1912 in San Antônio da Cachoeira, then a small town at the rio Jari. The researcher managed to spend some time with the *Apalai*, taking notes about her language. The result was a list of words. Later she sent it to Theodor Koch-Grünberg (1872-1924)³, then scientific director of the Linden-Museum Stuttgart. Most likely Nimuendaju visited the *Apalai* in 1915 at her suggestion (Hoffmann 2017: 15ff).⁴

His visit was the prelude for several expeditions to the *Apalai* realized by German-speaking researchers. In 1924, the Swiss anthropologist Felix Speiser (1880-1949) visited the *Apalai* on the recommendation of Nimuendaju; a good 10 years later, Otto Schulz-Kampfenkel (1910-1989) undertook a large-scale hunting expedition to the middle rio Jari and lived for more than a year near an *Apalai* village. During his expedition, he also collected ethnographic objects, which are now mainly kept at the Ethnological Museum Berlin (Haas 2017: 109-116).

Finally, between 1954 and 1976, Manfred Rauschert (1929-2006), a material tester from Bonn, lived a total of several years with the *Apalai*, albeit intermittently (Noack 2017: 144-147). During his stays he produced a large amount of ethnographic material: films, photos, sound recordings and written documentation, and he collected several thousand ethnographic objects. Components of this material are currently not only the base for a transdisciplinary research project but are also the source of a newly established transatlantic knowledge circulation. It originated from the networking of scientists and indigenous descendants of the former producers of these objects. This network was developed through the mutual exchange of knowledge about ethnographic objects. Not only the scientists traveled to the place of origin of the objects, but today's *Apalai* also consulted the collection in Bonn.

But what about Nimuendaju, who was supposed to wait for an answer from Seler to Emilie's letter to Berlin in 1915? Probably due to the war, this answer didn't come for quite a while and was finally negative. In the meantime, Nimuendaju had already left for the *Apalai* and crossed the Amazon to ascend the rio Jari. He spent four weeks in one of their villages. Although he was seriously ill, he gathered a considerable collection of ethnographic objects. At his return, Snethlage again stood up for Nimuendaju and tried to convey the sale of the collection to a German museum. Even so she had no success. The war had already affected the budgets of German museums which

3 Letter E. Snethlage to Th. Koch-Grünberg, 27. June 1915 (Koch-Grünberg Archiv, Universität Marburg, Korrespondenz, Ordner A 19).

4 Until today it is the only known ethnographic collection of the *Xipaya* and *Kuruaya*. Some details seem to point out that Snethlage also left an ethnographic collection at the Museum Goeldi. Unfortunately, this collection seems to be lost completely.

lacked the means to buy collections.⁵ After Nimuendaju returned from the *Apalai*, quite weak, he went to San Antônio da Prata for some time to recover. It can't be ruled out that he did it likewise on recommendation and through the mediation of Emilie Snethlage. In the Franciscan colony Nimuendaju continued his studies on the *Tembé*, which he had already begun as an employee of the SPI. Between 1916 and 1919 Nimuendaju finally lived at the middle Xingu. There he documented the languages of the *Xipayana*, *Kuruaya*, *Kayapó* and *Juruna*. The selection of this research region was quite obviously based on Snethlage's influence, since she had done research there twice, was familiar with the special circumstances there and above all had good contacts with the landowner (*coronel*) of the region. Without the coronel's permission and support, Nimuendaju could hardly have ventured into indigenous settlements.

Although Snethlage was unable to support Nimuendaju successfully in finding a new job and thus a source of income, she nevertheless supported him effectively. Through her mediation, Nimuendaju got into contact with German institutions and scientists focused on anthropology, as for instance the Anthropos Institute, the Ethnological Museums in Berlin and Stuttgart, and Theodor Koch-Grünberg. Besides her own obvious interest in anthropology, the common German origin was another motivation for Emilie Snethlage to act as a mediator for Nimuendaju. As she wrote to Seler, she wanted to secure his research results for Germany – or at least wanted to prevent that he was hired by US-American researchers, as for instance William Curtis Farabee (1865-1925). The principle inducement, however, was Brazil's economic crisis caused by the sudden end of the rubber boom. With her commitment to Nimuendaju, Snethlage has also laid the foundation for the development of a new regional focus in Brazilian anthropology. Since then, several actors showed a growing interest in the *Apalai*, which until that time were completely unknown to anthropology.

Looking at Snethlage's anthropological work, it can be seen from today's point of view that by her own research – and especially by her commitment to Nimuendaju – she created the preconditions for the fact that *Apalai* research is now being developed into a research focus at the University of Bonn⁶. In the first ten years of her work in Brazil, Emilie Snethlage successfully established herself as the protagonist and broker of a transatlantic circulation of knowledge.

She was not only acknowledged by European colleagues, but also integrated into their networks. Nevertheless, today she is largely unknown in Germany. This might be mainly a result of the First World War, which had significant restrictions on Snethlage's career. As a German she was considered to be a potential enemy of Brazil and was successively curtailed in the course of the war years in her radius of action and communication. After all, Snethlage was unable to publish for several years in German magazines or to continue her scientific exchange with European colleagues, as she was increasingly and eventually completely cut off from all communication and information channels for a long time.

After the war she returned from the Franciscan colony San Antônio to Belém and once more took over the museum management for a while. But this time was unfortunate for her, as she was attacked, maligned and even accused of fraud. Nevertheless, an immediate return to Germany does not seem to have been an option for Snethlage. Although she had already acquired her father's house to live there after retirement, she probably felt too young for it. The labor market situation for female academics had hardly improved in Germany since her departure. So, she had to assume that she would not be able to continue working as a scientist after returning home. Thus, she decided to stay in Brazil and joined the service of the National Museum in Rio de Janeiro as at

⁵ Letter E. Seler to E. Snethlage, 29. June 1915 (E 965/15, Acta Erwerbungen Amerika, vol. 37, Archiv Staatliche Museen Berlin – Ethnologisches Museum).

⁶ Currently in the realm of the research project „*Man-Thing-Entanglements*“ (www.amerindian-guyana-cultures.de), funded by the German Ministry of Education and Research.

traveling explorer. So, until her sudden death, she traveled to almost all regions of Brazil and explored their avifauna (Lutz 1957: 41f).

I would like to thank the family Snethlage, especially Dr. Rotger Snethlage, his wife Anneliese and his son Alhard-Mauritz for their support and the numerous hints and materials they have provided to me.

V. UNPUBLISHED RESOURCES

Correspondence E. Snethlage – E. Seler (E 965/15, Acta Erwerbungen Amerika, vol. 37, Archiv Staatliche Museen Berlin – Ethnologisches Museum).

Correspondence E. Snethlage – Th. Koch-Grünberg (Koch-Grüberg Archiv, Universität Marburg, Korrespondenz, Ordner A 19).

VI. BIBLIOGRAPHY

Baldus, Herman, 1946. Curt Nimuendajú, 1883-1945. In: *American Anthropologist* 48: 238-243.

Haas, Richard, 2017: The Apalai and Wayana collection in the Ethnological Museum Berlin: History of the collection, research approaches and digitization. In: B. Hoffmann & K. Noack (eds.): *Apalai-Tiriyó-Wayana... objects_collections_databases*. Bonner Amerikanistische Studien, BAS 52. Shaker Verlag: Aachen. pp. 109-130.

Hoffmann, Beatrix, 2015: 100 Jahre Xipaya-Kuruaya-Sammlung im Ethnologischen Museum Berlin. In: *Baessler Archiv (NS)*, 62: 45-66.

2017: Early Journeys to the Brazilian Apalai: Kurt Nimuendajú, Felix Speiser and Prótasio Friel. In: B. Hoffmann & K. Noack (eds.): *Apalai-Tiriyó-Wayana... objects_collections_databases*. Bonner Amerikanistische Studien, BAS 52. Shaker Verlag: Aachen. pp. 15-68.

Junghans, Miriam, 2008: In: *História, Ciências, Saúde, Rio de Janeiro*. v.15, suplemento, p.243-255, jun. 2008

Latour, Bruno, 1996: On Actor-network-theory: a few clarifications. . In: *Soziale Welt*. 47: 369-381.

Lutz, Berta, 1957: Emilie Snethlage (1868-1929). In: *Relatório anual do Museu Nacional, pelo Diretor José C.M. Carvalho*. Rio de Janeiro: Museu Nacional. pp.39-43.

Markovits, Claude et. al., 2003: 'Introduction: circulation and society under colonial rule', in idem (eds.), *Society and Circulation: Mobile People and Itinerant Cultures in South Asia 1750–1950*, Delhi: Permanent Black, pp. 1–22.

Noack, Karoline, 2017: Ethnological Entrepreneurs in Brazil: Spotlights on the Peripheral Areas of a West/East German History of the Field and of Collecting. In: B. Hoffmann & K. Noack (eds.): *Apalai-Tiriyó-Wayana... objects_collections_databases*. Bonner Amerikanistische Studien, BAS 52. Shaker Verlag: Aachen. pp. 141-168.

Ribeiro, Alípio de Miranda, 1936: Discurso de recepção da dra. Emilia Snethlage na Academia Brasileira de Ciências. *Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro*, v.12, n.1, p.77-85.

Roos, Anna-Marie, 2017: Taking Newton on tour: the scientific travels of Martin Folkes, 1733–1735. *BJHS* 50(4): 569–601, December 2017. © British Society for the History of Science 2017 doi:10.1017/S0007087417000802 First published online 5 October 2017.

Roselius, Ernst, 1929: *Der König reist. Tagebuch von der Südamerikafahrt des Zaren Ferdinand von Bulgarien, Dez. 1927-April 1928*. München/Berlin: Drei Masken Verlag.

Sick, Helmut, 1985: *Ornitologia Brasileira*. Brasília: Ed. Univers. Bras.

Snethlage, Emilie, 1905: Über die Frage vom Muskelansatz und der Herkunft der Muskulatur bei den Arthropoden. Inaugural Dissertation. Universität Freiburg i.Br.

1906a: Über die Gattung *Jofia* G. Boehm. In: Berichte der Naturforschenden Gesellschaft zu Freiburg. 16/1906: 1-9.

1906b: Einige Bemerkungen über *Hypocnemis vidua* Hellm. und *Phlogopsis paraensis* Hellm. Ornithologische Monatsberichte, Berlin, 14/2: 29-31.

1906c: Über unteramazonische Vögel. Journal für Ornithologie, Berlin, 54: 407-411.

1906/07: Briefe einer deutschen Naturforscherin aus Brasilien. In: Die Frau. Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit. Berlin. 14: 38-46, 158-165.

1907: Neue Vogelarten aus Südamerika. In: Ornithologische Monatsberichte. 15: 160-164/193-196.

1910a [1913]: Vocabulário comparativo dos Índios Chipayas e Curuahé. Boletim do Museu Goeldi de História Natural e Ethnographia, Belém, 7: 93-99.

1910b [1913]: A travessia entre o Xingú e o Tapajoz. Boletim do Museu Goeldi de História Natural e Ethnographia, Belém, 7: 49-92. [publ. 1913].

1912: Vocabulário comparativo dos Índios Chipayas e Curuahé. Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia, Belém, v.7, p.93-99.

1917: Nature and man in Eastern Pará, Brazil. Geographical Review, New York, 4: 41-50.

1932: Chipaya- und Curuaya-Wörter. Aus dem literarischen Nachlaß, herausgegeben von E.H. Snethlage. Anthropos, 27: 65-93.

Weismann, August, 1999: Ausgewählte Briefe und Dokumente Churchill. Frederick B. und Helmut Risler (eds.). Freiburg i.Br.: Universitätsbibliothek.

**PROCESOS DE DISPERSIÓN EN EL CONTEXTO
DE LA CRISIS ECONÓMICA DE INICIOS
DEL SIGLO XXI EN CIUDADES MEDIAS ESPAÑOLAS.
EL CASO DE CASTILLA-LA MANCHA**

GARCÍA MARTÍNEZ, CARMEN
PANADERO MOYA, MIGUEL
JOVER MARTÍ, FRANCISCO JAVIER

PROCESOS DE DISPERSIÓN EN EL CONTEXTO DE LA CRISIS ECONÓMICA DE INICIOS DEL SIGLO XXI EN CIUDADES MEDIAS ESPAÑOLAS. EL CASO DE CASTILLA-LA MANCHA

I. INTRODUCCIÓN. LAS CIUDADES MEDIAS ESPAÑOLAS AL COMIENZO DEL SIGLO XXI

Las ciudades medias tienen una notable significación dentro de la jerarquía urbana española por distintos motivos. Entre ellos destacan la mayor calidad de vida que ofrecen en comparación con las grandes metrópolis, así como su potencial para vertebrar políticas de desarrollo territorial equilibradas y sostenibles. Por tamaño se sitúan por encima de los pequeños núcleos urbanos y por debajo de las grandes aglomeraciones metropolitanas, en un intervalo cuya definición exacta es variable, y a veces ambigua, y que en este trabajo¹ se establece entre 50.000 y 300.000 habitantes.

I.1 La dispersión y la formación de áreas urbanas: el modelo expansivo

El escenario de la España del siglo XXI ha cambiado notablemente como consecuencia de las recientes transformaciones socioeconómicas y territoriales acaecidas en las últimas décadas (García y Otero, 2012; Reques, 2017). La nueva centuria se inicia con dinámicas demográficas y urbanas expansivas que son continuación de las que se manifestaban desde mediados de la década de los noventa. El crecimiento de la población que se apreciaba en todo el país, y especialmente en las áreas urbanas (Feria y Martínez, 2016; Pujadas y Bayona, 2016) fue, en buena medida, el resultado de la afluencia de inmigrantes extranjeros. Al mismo tiempo se produjo una notable expansión del suelo ocupado por la urbanización, y el auge de la construcción nos situó a la cabeza de los países europeos en la edificación de vivienda, en una escalada muy poco ajustada a la demanda real. Con el estallido de la crisis financiera y de la construcción en 2008 se abre otra etapa en la que se produce la conjunción de dos factores. La recesión económica, que empezó a remontar lentamente a partir de 2012, se acompaña de un evidente descenso demográfico, debido al cese de las entradas de inmigrantes y a la salida de muchos de ellos, afectados por el paro y la pérdida de sus trabajos. A la disminución de la población se añade la paralización del crecimiento urbano, seriamente afectado por la caída del sector de la construcción. Esto pone de manifiesto la necesidad de reflexionar sobre la situación en la que se encuentran muchas ciudades al tiempo que se buscan alternativas al modelo expansivo que ha orientado la evolución urbana en los años precedentes. Ante la constatación de que las tendencias de dispersión y expansión del suelo urbanizado que se habían manifestado con tanta viveza en los años anteriores estaban ligadas a factores coyunturales, se producen propuestas de signo contrario dirigidas a potenciar procesos de regeneración urbana.

Dada la evolución que han experimentado desde el final de la centuria anterior, en la mayor parte de los asentamientos de carácter urbano se perciben los efectos de la dispersión. En los núcleos de mayor tamaño, que son los que han absorbido una parte importante del crecimiento total, se evidencian las tendencias suburbanizadoras y periurbanizadoras que han activado la penetración urbana por todo el territorio y han dado lugar a la sustitución del modelo compacto

¹ Este texto forma parte del proyecto de investigación titulado: Dinámicas de urbanización y políticas urbanísticas en ciudades medias interiores. De la expansión y dispersión a la reformulación: ¿hacia un urbanismo más urbano? (CSO2015-63970-R), aprobado dentro del programa estatal de I+D+I orientado a retos de la sociedad del Ministerio de Economía y Competitividad de 2015.

por otro disperso. Pero estos procesos no solo son visibles en las grandes capitales sino que han afectado también a otros escalones urbanos. En el caso de las ciudades medias, ya se apuntaba en los años noventa una tendencia incipiente hacia la ampliación de los espacios ocupados por la urbanización. A partir de entonces esta tendencia se ha visto afianzada y acelerada como consecuencia de la etapa expansiva que se produce al principio del siglo XXI. En su crecimiento han desbordado los límites administrativos de primer nivel, el ámbito municipal, para generar alrededor espacios complejos, más o menos dependientes de los núcleos principales, que permiten hablar de áreas urbanas, que aglutinan varios municipios, como nuevas unidades de análisis.

II. LAS ÁREAS URBANAS MEDIANAS EN EL INTERIOR DE ESPAÑA: CASTILLA-LA MANCHA

Castilla-La Mancha es una de las regiones interiores de España que se caracteriza por ser un espacio de baja densidad y por mantener aún un fuerte componente rural. En este contexto los núcleos urbanos tienen una gran importancia desde el punto de vista de la concentración de la población y de la riqueza, dada la situación de atonía demográfica y falta de dinamismo económico de buena parte del territorio rural, especialmente en las zonas montañosas y marginales. Esto explica el destacado papel de las áreas urbanas de tamaño medio que en ella se encuentran. Este grupo lo integran las cinco capitales provinciales y Talavera de la Reina, ciudades que superan los 50.000 habitantes².

La situación de la comunidad autónoma hace que la mayor parte de su territorio se vea condicionado, en mayor o menor medida, por la presencia de la gran metrópoli de Madrid. Su influencia se aprecia más intensamente en las áreas más cercanas a ella, que se han visto afectadas por la expansión de las coronas periféricas y suburbanas de la capital nacional, al ser zonas limítrofes y bien conectadas por infraestructuras de transporte terrestre. En consecuencia, a partir de indicadores como los desplazamientos por motivo de trabajo y la movilidad por segunda residencia, Guadalajara se ha considerado en distintos trabajos como integrante de la gran región urbana madrileña (Pozo y Rodríguez, 2006; Solís, 2008; Feria y Martínez, 2016). Por su parte, Toledo, algo más alejada, recibe menos la influencia metropolitana aunque en su provincia también se aprecia claramente el fenómeno de irradiación urbana generada por Madrid.

Las otras cuatro ciudades funcionan como organizadoras de sus áreas de influencia que tienen un marcado carácter rural en un espacio seriamente afectado por la despoblación. Al igual que en otros lugares del interior, integrantes de la llamada “España vacía” (Del Molino, 2016) la articulación de la mayor parte del territorio de Castilla-La Mancha depende de pequeñas ciudades o cabeceras comarcales y de centros urbanos de carácter intermedio, como es el caso de Cuenca, Ciudad Real, Talavera y Albacete. Esta última es el primer núcleo por tamaño de la comunidad autónoma, con una población que supera ampliamente los 170.000 habitantes y, por su localización periférica o más exterior con respecto al territorio regional, se sitúa algo más distante del influjo madrileño.

II.1 *Áreas urbanas en la región: las manifestaciones de la dispersión urbana por el territorio*

Dado que el objetivo de la investigación es señalar la importancia y alcance del proceso de dispersión urbana que se aprecia en Castilla-La Mancha, se ha considerado como ámbito de estudio el conjunto formado por las seis ciudades medias de la región y por los municipios que las rodean y donde se ha manifestado la influencia de aquellas en la etapa expansiva anterior a la crisis. Se han

² La ciudad de Puertollano, debido al fuerte descenso demográfico que ha experimentado en los últimos años tiene en torno a 49.000 habitantes según los datos del Padrón de 2016, por lo que no se ha incluido en este trabajo.

conformado así las llamadas áreas urbanas regionales, a partir de una delimitación creada para este fin. Para detectar el alcance máximo de los potenciales anillos por donde se ha extendido el crecimiento suburbano de las capitales, se utilizaron dos variables: distancia y dinamismo demográfico. Se incluyó en el análisis a todos los municipios situados a menos de 30 kilómetros de las ciudades, siempre que hubiesen experimentado alguna variación positiva de su población a lo largo de los años transcurridos de esta centuria. Se establece así la diferencia entre los núcleos principales, cuyos límites administrativos se han visto desbordados como consecuencia de los desarrollos urbanos en zonas que no forman parte de la mancha urbana continua y, por otra parte, las coronas, formadas por las entidades municipales próximas y donde se ha comprobado tal dinámica positiva³.

El método más comúnmente empleado para definir el alcance y la delimitación de las áreas metropolitanas se basa en los viajes de desplazamiento al trabajo (*commuting*). La disponibilidad de esta variable en el censo de 2001 permitió sacar conclusiones sobre las áreas de influencia urbana, pero la información se redujo considerablemente en el siguiente censo de 2011 (basado en registros administrativos completados por una encuesta), que solo ofreció datos para municipios mayores de 10.000 habitantes (Feria y Martínez, 2016), insuficientes dado nuestro nivel de análisis. En consecuencia, ante la limitación de datos recientes, se ha procedido a utilizar solo indicadores relativos al crecimiento de población de unas áreas urbanas definidas a partir de la distancia al núcleo y a comparar los resultados con otros trabajos disponibles realizados con anterioridad.

Con la metodología que aplica a escala nacional el Ministerio de Fomento, se estableció una clasificación en dos categorías en función de la dimensión. Las *grandes áreas urbanas* incluyen núcleos mayores de 50.000 habitantes, rodeados por los municipios que constituyen su aglomeración y que superan los 1.000 habitantes, mientras que las *pequeñas áreas urbanas* se encuentran por debajo del umbral citado (Ministerio de Fomento, 2018). Así se identifican en la región 7 grandes áreas urbanas, cuya delimitación se ha ampliado desde la primera edición del *Atlas estadístico de las áreas urbanas españolas* (Ministerio de Fomento, 2000). Puesto que se parte del mismo umbral de población de 50.000 habitantes, se corresponden con las ciudades medias mencionadas antes, a las que se añade Puertollano. Sin embargo, se trata de áreas mucho más limitadas espacialmente. Tanto Puertollano como Albacete y Cuenca tienen un carácter unimunicipal. Ciudad Real está formada por dos entidades municipales y Talavera por 4. Por su parte, Guadalajara y Toledo, con una estructura más atomizada en su trama de división municipal cuentan con 7 y 8 municipios respectivamente (Ministerio de Fomento, 2018). Para nuestros fines se ha decidido emplear el criterio explicado y ampliar el ámbito de estudio, lo que supone aumentar el tamaño de las áreas urbanas, para no dejar fuera a extensas zonas situadas alrededor de las principales capitales hasta donde ha llegado el alcance de la dispersión urbana en el período de expansión.

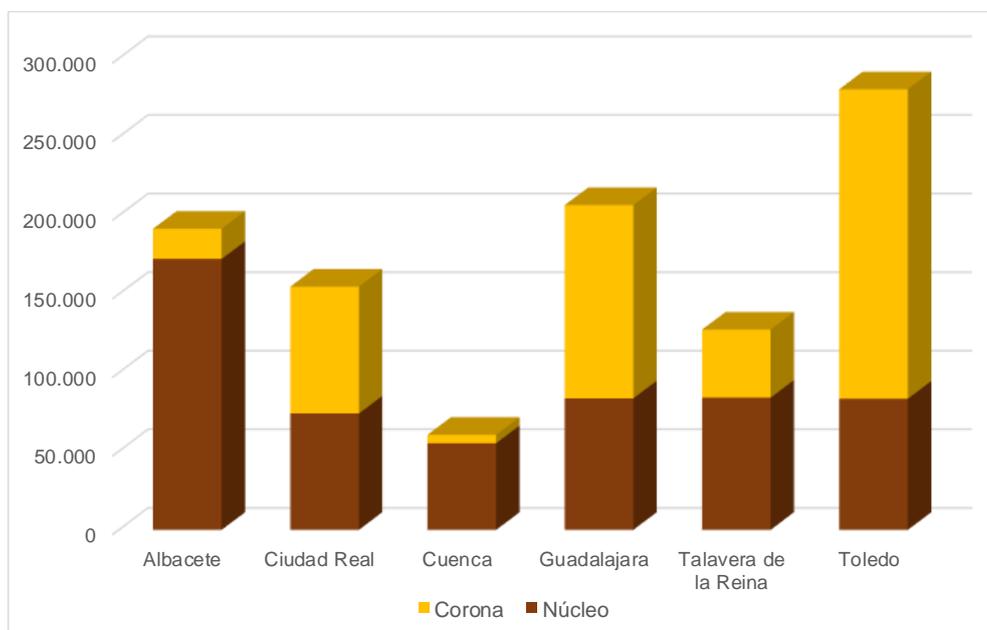
Otros autores han optado por la utilización de la población vinculada bien por motivos de trabajo, bien por estudios o segunda residencia, a fin de delimitar las diez áreas funcionales o FUA (*functional urban areas*) en la región. Además de las 7 formadas en torno a las principales ciudades, se agregan Alcázar de San Juan-Tomelloso, Valdepeñas e Illescas (Pillet *et al.* 2010; Pillet y Cañizares, 2017). Los municipios incluidos en las áreas urbanas de Albacete, Cuenca y Guadalajara pertenecen todos a las FUA respectivas. En Ciudad Real la situación se repite, aunque con una única excepción (ya que un municipio de su corona había sido adscrito funcionalmente a la FUA de Puertollano). Por el contrario, la existencia del área funcional de Illescas, hace que se hayan asociado a ella 7 de los municipios que, en este trabajo, forman parte de la corona del área urbana de Toledo.

³ Aunque se ha evitado la inclusión de municipios de Madrid y del área de influencia de Alcalá de Henares, así como de diferente comunidad autónoma.

También se puede comprobar la evolución de las ciudades intermedias castellanomanchegas a partir de su papel en el sistema metropolitano español (Feria y Martínez, 2016). A principios de siglo solo Albacete se incluía en él como área de metropolización incipiente. En 2011 se aprecian ciertos cambios porque, a la consolidación de esta ciudad como entidad plenamente metropolitana, se añade también Toledo, ciudad que ha crecido a un ritmo superior a la media del conjunto español. En un nivel inferior destaca la emergencia de las denominadas áreas protometropolitanas, que no alcanzan la dimensión mínima de 150.000 habitantes. En esta categoría se encuentran Talavera de la Reina y Ciudad Real. El factor determinante del crecimiento de esta última ha sido su condición de capital provincial, mientras que la evolución de Talavera se basa en el desarrollo de diversas actividades productivas que la convierten en el centro de un mercado interior de trabajo para el territorio que la rodea (Feria y Martínez, 2016: 20-21). Por otro lado, en la provincia de Guadalajara se consolida y amplía el número de municipios que forman parte del corredor del Henares y, por tanto, de la región madrileña, en la que se incluyen. En definitiva, como consecuencia del dinamismo que se aprecia en el período intercensal, en esta Comunidad Autónoma también ha sido evidente el avance en el proceso de metropolización, si bien en los escalones inferiores del sistema. Solo Cuenca, por su menor tamaño y actividad, no se considera integrante de las áreas metropolitanas españolas.

A fin de identificar el alcance de la dispersión urbana reciente se utiliza en este trabajo una delimitación de 6 áreas urbanas que incluyen 190 municipios. Cada una de ellas se basa en un entramado municipal y una red de asentamientos que presentan distinto carácter según se sitúen al norte o al sur del río Tajo. Este eje fluvial marca, a grandes rasgos, el límite entre las zonas septentrionales, con muchos municipios de pequeño tamaño, y las meridionales donde la división municipal se compone de municipios de mayor extensión con asentamientos más grandes. Esto explica las notables diferencias en el número de términos municipales que conforman las áreas urbanas (en adelante AU). Mientras que Toledo y Guadalajara (con 60 y 58 entidades municipales) se destacan claramente del resto, Talavera se encuentra en una posición intermedia (36 municipios). Por su parte, Ciudad Real consta de 16 entidades, y Albacete y Cuenca solo de 10 municipios. El tamaño de estos ámbitos urbanos oscila entre los 280.000 habitantes del AU de Toledo y los 60.000 residentes de la de Cuenca. En una posición destacada quedan Guadalajara y Albacete (206.000 y 194.000 habitantes, respectivamente) y con menor tamaño aparecen las áreas de Ciudad Real (154.000 residentes) y Talavera (alrededor de 127.000 habitantes).

FIGURA 1. ÁMBITO DE ESTUDIO: ÁREAS URBANAS DE TAMAÑO MEDIO DE CASTILLA-LA MANCHA



Fuente: INE (2017). Elaboración propia.

III. MANIFESTACIONES DE LA DISPERSIÓN URBANA: EVOLUCIÓN DE LA VIVIENDA Y DE LA POBLACIÓN HASTA LA CRISIS DE INICIO DE SIGLO

En España el rasgo que caracteriza la transformación urbana reciente, que se evidenció en última década del siglo pasado y que continuó hasta la crisis económica, es el exagerado proceso de urbanización y de edificación que afecta a espacios cada vez más alejados y aislados de los núcleos principales. El ciclo de hiperproducción inmobiliaria que tuvo lugar en la década de 1996 a 2006 dejó su huella en el aumento de zonas residenciales, muchas de ellas en forma de urbanizaciones de baja densidad, y también del suelo artificializado para espacios comerciales, industriales y otros usos (Gaja, 2008). El auge del sector de la construcción, como expresión del capitalismo expansivo (Lois *et al.*, 2016), animó desde la década de los noventa la producción de nuevas viviendas a un ritmo superior al requerido por la demanda de la población. Buena parte de estas viviendas se ubicaron en las áreas suburbanas. Aunque el proceso ha afectado a todo el país tiene manifestaciones muy diferentes en las distintas regiones. Si bien el litoral, y especialmente el mediterráneo, se convirtió en la zona donde más visible fue el boom edificatorio (Gaja, 2008), el interior de la península no se escapó tampoco de esta tendencia. La conjunción de un período de bonanza económica y de crecimiento demográfico con las facilidades que, tanto por parte de la administración como por las entidades financieras, se ofrecían para el mercado de la vivienda, explica lo ocurrido en esta etapa de la llamada “burbuja inmobiliaria” que ha sido estudiado en diversos trabajos (Rodríguez, 2011). En la comunidad de Castilla-La Mancha, aunque alejada de las zonas más demandadas de la costa española, también se aprecia el mismo fenómeno pero con características propias, tal como se deduce del análisis conjunto de la evolución de las viviendas y de la población.

III.1 El diferente comportamiento de las áreas urbanas regionales

Las tasas de crecimiento de la población de cada una de las seis áreas urbanas consideradas en este estudio, así como las de las dos unidades territoriales (núcleo principal y corona), que se distinguen en ellas, presentan notables diferencias entre sí y entre ambas décadas. Otro tanto sucede con las respectivas tasas de crecimiento de la vivienda durante esas mismas etapas. En su transcurso, el conjunto de áreas urbanas castellano-manchegas ha estado animado por el aumento constante de la variación porcentual tanto de la vivienda (31'56%, en la década primera, y 36'11% en la segunda), como de la población (15'51%, durante 1991-2001, y 29'03%, en 2001-2011). Los porcentajes de la evolución de ambos factores del cambio social dan cuenta de sus importantes diferencias, lo que permite constatar la desproporción entre la acelerada construcción de viviendas y el mucho más lento aumento de la población, en las dos décadas. Fue más acentuada en la que cerraba el siglo XX que en la de inicio del XXI. En la primera, por cada cien personas que aumentaba la población, crecía en 200 el número de viviendas construidas; en la segunda, continuó la misma situación, aunque más lentamente, hasta su contención con el estallido de la burbuja inmobiliaria: cada cien nuevos habitantes de las áreas urbanas de la región se incorporaban a su territorio a la vez que 161 nuevas viviendas.

Esta situación no se manifestaba con la misma intensidad en todas las áreas urbanas de Castilla-La Mancha. Mientras que la de Albacete (200 y 190 viviendas por cada cien nuevos habitantes, en las respectivas décadas) y Toledo (206 y 157) se ajustaban bastante al promedio regional, las de Ciudad Real (288 y 232), Cuenca (322 y 200) y Talavera de la Reina (300 y 192) acrecentaban considerablemente la desproporción. Solamente en el caso de Guadalajara (144 y 113 viviendas por cada cien nuevos habitantes), se mantuvo cierto equilibrio en el incremento simultáneo de ambos elementos del desarrollo territorial.

Otro aspecto que destaca aún más es el contraste entre las coronas y los núcleos rectores de cada área urbana, cuya manifiesta heterogeneidad reclama la identificación de factores determinantes tales como la desemejanza en los modelos de poblamiento regional y el alcance y grado de dependencia con respecto a la metrópoli madrileña. La importancia de la dispersión de la población se aprecia en el aumento demográfico de las coronas que, con alguna excepción, como el caso de Ciudad Real, durante los dos períodos estudiados crecen a un ritmo más rápido que las capitales. Como en esa ciudad, también en Albacete se observa una pequeña diferencia a favor del núcleo pero, en buena medida, es debido al gran tamaño de este municipio que absorbe dentro de él una parte destacada de la expansión suburbana. En consecuencia, el aumento del parque de viviendas es cada vez mayor en los municipios del anillo suburbano con respecto a los centrales. Si en la primera década estudiada no ocurre en todos los casos, la tendencia se consolida en el período de 2001 a 2011 cuando, menos en el caso de Ciudad Real, se observa que las coronas siguen experimentando un mayor ritmo de crecimiento inmobiliario. El mayor dinamismo demográfico del AU de Guadalajara, y especialmente de su corona (cuya variación porcentual en el último período intercensal multiplica por nueve el incremento que se produce, por ejemplo, en el área suburbana de Albacete) está muy por encima del de las restantes. También es aquí donde se aprecia un mayor aumento del parque de viviendas que se incrementa un 77% en el último período lo que supone más del doble de la media de las AU regionales (36%). La corona de Toledo se sitúa a continuación evidenciando el dinamismo de los espacios fronterizos con la metrópoli madrileña.

CUADRO 1. TASAS DE VARIACIÓN DEL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN Y DE LAS VIVIENDAS (%) (1991-2001 Y 2001-2011)

| Área urbana | Población | | Viviendas | |
|-------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| | 1991-2001 | 2001-2011 | 1991-2001 | 2001-2011 |

| | | | | |
|--------------------------------|--------------|--------------|--------------|--------------|
| AU Albacete | 14,54 | 15,12 | 29,97 | 23,84 |
| Núcleo | 14,54 | 15,49 | 29,91 | 23,46 |
| Corona | 14,49 | 12,37 | 30,41 | 26,39 |
| AU Ciudad Real | 9,44 | 16,82 | 25,84 | 30,95 |
| Núcleo | 10,91 | 18,69 | 32,87 | 32,04 |
| Corona | 8,16 | 15,15 | 20,38 | 30,02 |
| AU Cuenca | 9,49 | 22,36 | 28,89 | 30,61 |
| Núcleo | 8,23 | 21,86 | 28,06 | 29,55 |
| Corona | 25,94 | 31,22 | 34,65 | 37,65 |
| AU Guadalajara | 35,64 | 63,52 | 51,81 | 57,68 |
| Núcleo | 7,23 | 23,67 | 24,41 | 34,88 |
| Corona | 98,02 | 110,89 | 85,04 | 76,26 |
| AU Toledo | 16,32 | 33,84 | 32,95 | 41,32 |
| Núcleo | 14,35 | 22,65 | 35,72 | 25,92 |
| Corona | 17,29 | 39,17 | 31,83 | 47,70 |
| AU Talavera de la Reina | 7,31 | 19,61 | 20,65 | 27,30 |
| Núcleo | 9,71 | 16,33 | 31,92 | 19,04 |
| Corona | 2,60 | 26,49 | 8,09 | 38,54 |
| Total AU | 15,51 | 29,03 | 31,56 | 36,11 |

Fuente: INE (2017). Elaboración propia.

III.2 *Los efectos de la fase urbana expansiva: un parque de viviendas excedentario*

Aunque se trata de una cuestión difícil de cuantificar (Vinuesa, 2013) a fin de precisar el alcance de los efectos de esta fase expansiva que termina con la crisis económica, se ha realizado un análisis particular para determinar en qué medida el crecimiento de la vivienda ha podido dar respuesta a la demanda planteada por el aumento simultáneo de la población. Con este objeto se han calculado para todos los municipios de las áreas urbanas, divididos en núcleo principal y corona, los incrementos de la población y de la vivienda en los dos periodos comprendidos en este estudio (1991-2001 y 2001-2011), así como la habitabilidad potencial que ofrecen las cifras del aumento de la vivienda en cada periodo, según el tamaño de la unidad familiar media. La diferencia entre la habitabilidad potencial y las necesidades de viviendas representadas por los incrementos decenales de población es una medida del excedente de habitabilidad y, simultáneamente, del excedente de viviendas construidas en las áreas urbanas de Castilla-La Mancha.

La composición de la unidad familiar media en ambas etapas ha evolucionado en el conjunto de la región hacia la disminución de sus efectivos (como se deduce del reparto de la población entre las viviendas principales). Si en la década de final del siglo XX, podía estimarse en una ratio de 3'25 miembros/familia, en la primera década del siglo XXI se había reducido a 2'75 miembros/familia. El valor medio de la unidad familiar para todo el período que se extiende desde 1991 a 2011, empleado para el cálculo de las necesidades de viviendas, correspondería a una ratio de 3 miembros/familia. Los cambios sociales que se han venido produciendo durante estos últimos veinte años tanto en el comportamiento familiar de cada generación como en el escenario económico y, en general, en la estructura de la sociedad castellano-manchega, son los factores determinantes de tal evolución.

En su conjunto las seis áreas urbanas registraron la construcción de 239.023 viviendas, es decir un promedio de 11.951 viviendas/año. A su vez, la población aumentó en 340.467 habitantes, cuyas necesidades de vivienda, según la composición media de las unidades familiares en el mismo

periodo, demandarían teóricamente un total de 113.489 viviendas, es decir, un promedio de 5.674 viviendas/año. El cociente de la relación entre los excedentes de viviendas y el incremento total de viviendas en cada periodo es un indicador de la medida en que la intensa actividad constructiva que se ha desarrollado en las ciudades principales de la región, se justificaba por el crecimiento de la población. Según esto, para el conjunto de las áreas urbanas, en términos porcentuales, sólo se puede atribuir el 47'5% de la oferta final al incremento del conjunto de la demanda. En torno a este valor medio se comportaron las áreas de Toledo (49'8 %) y Albacete (43'2 %). Con oscilaciones más amplias y desajustes aún mayores, aparecen las áreas de Ciudad Real (35'4 %), Cuenca (36'1 %) y Talavera de la Reina (35'7%). En el AU de Guadalajara, finalmente, el acomodo entre la construcción de viviendas y la demanda poblacional mejoró sustancialmente (61'7%), evidenciando sus diferencias de comportamiento respecto del resto de áreas urbanas.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: ANTE EL CAMBIO DE COYUNTURA ¿UNA FASE DE CONTRACCIÓN?

En el tiempo que ha transcurrido desde el censo de 2011 se aprecia que el gran dinamismo demográfico del último período intercensal ha cambiado de tendencia. Tanto en el país en general como en la región en particular, a partir de 2012 se observa una evolución negativa, con pérdidas generalizadas que solamente en algunos casos se quedan en valores de estancamiento, como aparece en la tasa de crecimiento del área urbana de Guadalajara y Albacete. Limitados ya los aportes migratorios que apoyaron el crecimiento de la etapa anterior, la situación que se abre ahora es la de la contracción demográfica propia de la segunda transición demográfica, tal como se manifiesta en el comportamiento y estructura de la población. El resultado de otra transformación, en este caso de carácter territorial, hace que en el escenario actual la mayor parte de la población se concentre en las ciudades frente a la atonía y regresión de gran parte del espacio rural.

En las últimas décadas a estos procesos se ha añadido la dinámica demográfica positiva de las zonas más cercanas a los núcleos urbanos importantes, acompañada del aumento de la urbanización y especialmente del espacio residencial. La mejora de las infraestructuras de transporte, pero también la oferta de suelo abundante y más barato en las zonas suburbanas, o el cambio de mentalidad y de las preferencias con respecto al hábitat, han ayudado para que las áreas de irradiación de las ciudades, incluso las de tamaño medio, tengan cada vez mayor alcance, lo que ha favorecido las tendencias hacia la dispersión. Ello ha permitido la formación y consolidación de áreas urbanas de carácter plurimunicipal ya que el crecimiento urbano ha rebasado los límites administrativos de primer nivel. En el caso de Castilla-La Mancha, si bien se puede medir en el territorio que rodea a todas ciudades intermedias el efecto de esta expansión, es cierto que no tiene la misma intensidad ni el mismo carácter en todas ellas. La influencia de Madrid se ha dejado sentir en Guadalajara y, en menor medida, en Toledo, en cuyas coronas, en consonancia con su mayor dinamismo demográfico, aumentaron más las viviendas. En los demás casos la construcción de viviendas en los municipios que forman la corona de Albacete, Ciudad Real, Cuenca o Talavera se han apoyado en las necesidades de las familias jóvenes, de los inmigrantes y también, especialmente en los últimos casos, en las residencias secundarias.

El periodo que abarca este análisis se extiende desde 1990 hasta 2011; comprende dos décadas que sirven de cierre y de inicio del cambio de siglo y que se han visto marcadas por la crisis que se desencadena a principios de la nueva centuria. La comparación de la dinámica de crecimiento de la población y del incremento de las viviendas permite identificar las magnitudes del cambio que han experimentado las coronas que rodean a las ciudades principales. La construcción de viviendas ha dejado un impacto permanente, en forma de viviendas principales y secundarias que, en una proporción notable, se encuentran vacías, lo que corrobora la escasa relación entre la demanda y la oferta. Este desajuste es una de las expresiones de la crisis urbana que afecta a algunas ciudades

regionales, sobre la que es preciso reflexionar. Dada la condición de bienes inamovibles que tienen los bienes inmobiliarios, se abre ahora una coyuntura en la que es preciso esperar para ver cómo se integran en el espacio funcional de las capitales tan notablemente ampliado.

V. BIBLIOGRAFÍA

Del Molino, Sergio (2016): *La España vacía. Viaje por un país que nunca fue*. Madrid: Turner.

Feria, José M^a/Martínez, Lucas (2016): “La definición y delimitación del sistema metropolitano español: permanencias y cambios entre 2001 y 2011”. En *Ciudad y Territorio. Estudios territoriales*, vol. XLVIII, n^o 187, pp. 9-24.

Gaja, Fernando (2008): “El tsunami urbanizador en el litoral mediterráneo. El ciclo de hiperproducción inmobiliaria 1996-2006”. En *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XII, n^o 270 (66). <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-270/sn-270-66.htm>> (23 de abril de 2018).

García, Manuel/Otero, Raimundo (2012): “Transición territorial: modelo teórico y contraste con el caso español”. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n^o 139, pp. 133-162.

INE (2017): INE Base. Demografía y población. En http://www.ine.es/dyngs/INEbase/es/categoria.htm?c=Estadistica_P&cid=1254734710984 (10 de abril de 2018).

Lois, Rubén/Piñeira, M^a José/Vives, Sonia (2016): “El proceso urbanizador en España (1990-2014): una interpretación desde la geografía y la teoría de los circuitos de capital”. En *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XX, n^o 539. <http://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/539> (23 de abril de 2018).

Ministerio de Fomento (2018): *Áreas urbanas en España 2017*. Madrid: Ministerio de Fomento. En <http://www.fomento.gob.es/MFOM.CP.Web/handlers/pdfhandler.ashx?idpub=BAW050> (3 de abril de 2018).

Pillet, Félix/Cañizares, M^a Carmen (coords.) (2017): *Policentrismo y áreas funcionales de baja densidad*. Madrid: Síntesis.

Pillet, Félix/Cañizares, M^a Carmen/Ruiz, Ángel R./Martínez, Héctor S./Plaza, Julio/Santos, Francisco J. (2010): “El policentrismo en Castilla-La Mancha y su análisis a partir de la población vinculada y el crecimiento demográfico”. En *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XIV, n^o 321. En <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-321.htm> (13 de marzo de 2018).

Pozo, Enrique/Rodríguez, Juana. (2006): “Transformaciones sociodemográficas recientes en las comarcas castellano-manchegas limítrofes con Madrid”. En *Anales de Geografía*, n^o 26, pp. 249-281.

Pujadas, Isabel/Bayona, Jordi (2016): “Dinámicas demográficas recientes en las áreas urbanas españolas en un contexto de crisis”. En Sempere, J.D. y Cutillas, E. (eds.). *La población en España. 40 años de cambio (1975-2015)*. Alicante: Universitat d'Alacant.

Reques, Pedro (2017): “La transición territorial. Cambios en las estructuras demo-espaciales en España (1900-2011): un análisis de base municipal”. En Sempere, J.D. y Cutillas, E. (eds.). *La*

población en España. 40 años de cambio (1975-2015). Alicante: Universidad de Alicante, pp. 67-132.

Rodríguez, M^a Ángeles (2011): “Características del crecimiento urbano en Castilla-La Mancha durante el boom inmobiliario”. En Gozávez, V. y Marco, J.A. (eds.): Urbanismo expansivo: de la utopía a la realidad. Madrid: Asociación de Geógrafos Españoles, pp. 593-604.

Solís, Eloy (2008): “El horizonte urbano madrileño: más allá de la región político-administrativa”. En Anales de Geografía de la UCM, n^o 28, pp. 133-162.

Vinuesa, Julio (2013): El festín de la vivienda. Auge y caída del negocio inmobiliario en España. Madrid: Díaz y Pons Ed.

**LA DEMOCRACIA REPUBLICANA EN LA ERA
DE LAS NOTICIAS FALSAS (FAKE-NEWS)
Y DEL LAWFARE**

GUREVICH, BEATRIZ BLANCA

LA DEMOCRACIA REPUBLICANA EN LA ERA DE LAS NOTICIAS FALSAS Y EL “LAWFARE”

“Una dictadura perfecta tendría la apariencia de una democracia, pero sería básicamente una prisión sin muros en la que los presos ni siquiera soñarían con escapar...”

Aldous Huxley (*“Un mundo feliz”* 1932)

I. INTRODUCCIÓN

En 2015, en los meses previos a las elecciones para Presidente de la Nación Argentina en Buenos Aires se produjeron dos acontecimientos trascendentes. El primero fue la incierta muerte del fiscal a cargo de la investigación judicial de la voladura de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) y de la masacre de ochentaicinco personas, ocurrida el 18 de julio de 1994. Por la naturaleza y los antecedentes del hecho cabe suponer que los autores pertenecían a un grupo terrorista islamista. Este componente hizo que la muerte del ignoto fiscal Alberto Nisman se convirtiese de inmediato en una pieza central en la campaña de los partidos políticos que competirían ese año.

La noticia se convirtió en tema central en los canales de la televisión abierta, fue tapa en todos los diarios, y la más importante empresa periodística argentina: el Grupo Clarín y sus allegados la sostuvieron en el tiempo condimentándola con ingredientes confluyentes referidos a la “autoría”. En redes sociales la circulación del tema se prolongó y fue reinterpretada aportando información aledaña surgida de usinas y blogs, y consolidada por la sinergia de las burbujas que crea Facebook al aislar automáticamente opiniones en función de las huellas digitales y gracias a los algoritmos. De ésta manera se procuró debilitar el pensamiento crítico y se expandió la reacción emocional ante lo que se procuró instituir como un “magnicidio”. Esta palabra de infrecuente uso pasó a engrosar el vocabulario y el discurso aun de aquellos que desconocían su existencia y significado.

Uno de los resultados concretos del éxito de esta forma de comunicación fue la respuesta a la movilización convocada por un grupo de fiscales y por el gremio judicial opositor al gobierno del Frente para la Victoria (FPV). La consigna fue: “Marcha del silencio. Homenaje a Alberto Nisman”. Los organizadores remarcaron la importancia de evitar politizar el acto. No obstante, el estilo de los comunicados dejaba entrever la posibilidad de asesinato y de factores políticos intervinientes. Esta presunción adquirió calidad de certeza en las redes sociales y fue expuesta en los carteles diciendo: “Yo soy Nisman” que portaban participantes a la multitudinaria convocatoria. Interrogados acerca de qué representaba el fiscal y porqué lo habían asesinado, el concepto subyacente a las respuestas era que la presidenta Cristina Kirchner era copartícipe. ¿Motivo? La denuncia del fiscal “traicionado a la patria”. Poco importó el dictamen de los expertos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que a partir de las pruebas coincidieron en que el fiscal se suicidó. Y poco importó que los primeros hallazgos de Vivian Fein, la fiscal a cargo de la investigación judicial coincidieran. Ante ello la primera medida fue desplazarla. Replicando la ficción desinformativa las pruebas que indicaban suicidio no se mencionaban en redes sociales.

Diferente es la suerte corrida por la información relacionada con el juicio a los trece procesados por el encubrimiento de los responsables de la voladura de AMIA, iniciado meses después de la muerte del fiscal, el 15 de septiembre de 2015 en el Tribunal Oral Federal No.2; a pesar que, o tal vez porque entre los trece acusados se encuentra el ex Presidente de la Nación Carlos Menem y hasta el mismísimo juez a cargo de la

investigación judicial del atentado: Juan José Galeano, además del director de la central de inteligencia SIDE, otros altos funcionarios y el representante de las organizaciones judías damnificadas: Rubén Beraja. El apagón informativo incluyó a las audiencias públicas del Tribunal Oral Federal No 2 que se transmiten directamente por el canal del Centro de Información Judicial y cuyas filmaciones se encuentran en Youtube. No obstante, el tema permanece ausente de los diarios de mayor tirada y también de los canales de televisión abierta.

El propósito de éste trabajo es analizar los mecanismos, los contenidos y los efectos políticos de los mensajes que se difunden a través de las tecnologías de información y comunicación (TIC) para orientar/desorientar a la opinión pública interviniendo en la formación del “sentido común” mediante la difusión de noticias falsas (fake-news), que abran camino a un tipo de “guerra” basado en la deslegitimación del “enemigo” mediante el uso asimétrico del sistema legal y el aprovechamiento del sistema judicial como arma de guerra política (“lawfare”). Y, a la vez que conocer sus potenciales efectos sobre la democracia republicana, sistema que requiere necesariamente de información fidedigna para su buen funcionamiento.

Los interrogantes surgieron del seguimiento de los contenidos que circularon en redes sociales a propósito de la muerte del fiscal Nisman en el período preelectoral de 2015 y de su reaparición cíclica coincidente con la circunstancia política en el plano nacional y también en el plano internacional.

II. COMUNICACIÓN Y PROPAGANDA POLÍTICA EN LA ERA BIG DATA.

Cuando leo acerca de las mutaciones antropológicas desencadenadas por el capitalismo global, digital, hiperconectado, algorítmico, financiero y neoliberal, y analizo las formas que asume la propaganda política surge una irreductible diferencia entre el modo de producción de subjetividad del capitalismo previo a la caída del Muro de Berlín y el actual.

No obstante estas y otras formas de atracción, tentación y disciplinamiento la invariante estructural del sujeto que adviene en la lengua que se habla y que llega a través del Otro no ha cambiado, no nos colocan ante un nuevo tipo de especie humana, pero sí ante inéditos escenarios producto de la cuarta revolución industrial, entre estos la concentración exponencial de la riqueza/poder/educación.

Lo que se modificó nada tiene que ver con la elaboración lógica de lo que conocemos como lenguaje, pero la manera de habitar los lenguajes y la sustancia de los relatos que intervienen en la reformulación del “sentido común” ha sufrido transformaciones que gravitan sobre las percepciones incluyendo la autopercepción, afectan las identidades e identificaciones, a la vez que influyen en el proceso de subjetivación a partir del que se construye el “sentido para sí”. Ese conjunto de significaciones imaginarias y producciones de sentido sostenidas conforman los valores, saberes, normas y mecanismos e instancias que regularán las relaciones que conforman lo social y pueden profundizar la cohesión o el enfrentamiento. Michel Foucault, 2006) (Castoriadis2005, 2007)

En un mundo interconectado en el que las imágenes pueden ser capturadas en forma instantánea globalmente y en la que se alimenta el narcisismo asociado con el “éxito” que se expresa en la capacidad de consumo, la reiterada frustración de las expectativas alimentadas por el tipo de cultura que promueve la concepción neoliberal en lo económico conlleva a la decadencia del compromiso ciudadano con la política. Acuciados por las urgencias cotidianas, temas como la guerra y el medioambiente han quedado fuera del

campo de interés aun en los países más ricos. (Layton, 2014) .En ese campo prosperan ideologías antidemocráticas como por ejemplo el partido neonazi Alternativa para Alemania. Una de las causas es la creciente desigualdad económica al interior de los Estados y las crecientes asimetría en el orden global. En el Foro Económico Mundial de 2018 A. M. Engtoft Larsen planteaba “¿Quiénes cosecharán los beneficios de la Cuarta Revolución Industrial? ¿Será el 1% más rico a costa del resto de nosotros, o las ganancias serán compartidas de una manera suficientemente equitativa como para que tenga sentido para todos?”

Esta problemática que creció en el siglo XXI en Estado Unidos y se trasladó a muchos países de América latina no se radicó de inmediato en Argentina. La crisis económica y política desatada en 2001 tras el fracaso de las sucesivas gestiones de los gobiernos neoliberales en lo económico de Carlos Menem (1989-1998) y de Fernando de la Rúa (1999-2001) fue un antídoto. La memoria de incumplidas promesas como no devaluar, y de ficciones como la Ley de Convertibilidad (1991) por la que se equiparó el valor de la moneda argentina con el dólar (1\$ = 1us\$) estadounidense permanecía fresca, tanto como los resultados del “salvataje” provisto por el Monetario Internacional (FMI) y de todas sus exigencias durante el gobierno de De la Rúa.

Presentado por el gobierno y por el FMI como un “blindaje” que aseguraba crecimiento y estabilidad económica sobre la base de un estricto control fiscal acompañado de una reforma laboral, prometían un crecimiento 3,4% que pondría fin a la recesión económica y al altísimo nivel de desempleo. Nada de esto se cumplió. En cambio la desocupación llegó al 18,3% en 2001. (En 1992 era de 6,7%).

El hambre y la mentira poblaron de violencia las calles y la muerte producida por la represión policial adelantó el final del gobierno de la Alianza. La crisis terminal no pudo ser evitada. En 2003, este escenario facilitó el triunfo en los comicios presidenciales del candidato de la coalición política de centroizquierda Frente para la Victoria(FPV) Néstor Kirchner, a quien lo sucedió en 2007 Cristina Fernández de Kirchner (CFK), que fue reelecta en 2011 por el 54.11%, según las consultoras Poliarquía y Fianza.

Definido por la oposición como populista el FPV gobernó durante tres períodos consecutivos hasta que en las elecciones presidenciales de 2015 fue derrotado por la coalición política de centroderecha Cambiemos, hegemonizada por el partido vecinal Propuesta Republicana (PRO) nacido de think tanks liberales y de grupos empresariales, con un liderazgo propio de un *team leadership*. Despreciando la militancia política, organizaron un “voluntariado” al que forman con técnicas empresariales de marketing. Se reconocen como un proyecto de transformación gestionaía y se definen posideológicos. Su propuesta apunta a promover “cambios culturales” para lograr una “modernización económica”, que se expresa en su rigurosa identificación pro-mercado y centra el éxito en el esfuerzo personal –emprededurismo- con escasa o nula participación del Estado, sin atender a la pluralidad de factores estructurales además de personales que pueden condicionarlo. Con estos criterios Cambiemos se presenta como un equipo de expertos CEOs que funcionan armónicamente bajo la conducción de la máxima autoridad y prometen altísimos niveles de eficacia presentándose como “El mejor equipo de los último cincuenta años”.

Poco afectos a las multitudes y a los actos a cielo abierto, sus campañas políticas consisten de “timbreaos”, visitan familias en barrios humildes, muestran afecto, esto se filma y se retransmite por los TIC. La proximidad con los vecinos es siempre virtual. La palabra pueblo o ciudadanos no aparece en sus discursos. Cuando celebran un triunfo cubren el recinto de globos amarillos bien inflados por ser el color del PRO, que entremezclan con otros multicolores. Así representan el peso relativo de las tres partes que conforman la

coalición: junto al Partido Radical y a la Coalición Cívica. Todo es algarabía controlada en el marco de un estudiado montaje que promete felicidad mientras el actual presidente Mauricio Macri, entonces candidato y anteriormente jefe de gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, baila al compás de música popular y repite, e invita a repetir en voz alta el eslogan: “Sí, se puede!!”.

Con una mirada muy diferente del Estado y de su rol de cara a la sociedad, el relato del FPV se construye sobre la base de las ideas rectoras de “patria” y “pueblo”, su base ideológica está presente en los discursos de quienes lideran y la referencia a los valores que orientan la toma de decisiones es explícita. Partidarios de los espacios abiertos, la calle es el espacio por excelencia en las convocatorias, y en alguna ocasión la cancha de fútbol. La mística gira en torno a la idea de “justicia social” y refiere a la frase de Juan Perón que dice: “La verdadera democracia es aquella donde el gobierno hace lo que el pueblo quiere y defiende un solo interés: el del pueblo”. Habla de ideales y valores. Se promueve la militancia como cimiento en la construcción de las unidades de base. La pieza central de todo acto público es el discurso que dice de los desafíos y esperanzas que atraviesan la gesta que propone y convoca al pueblo a acompañarlo para hacer “patria”. No hay referencias a la eficiencia ni a la pericia en gestión, se supone que el compromiso es la guía. Con tinte dramático y a la vez esperanzador, en su arenga el orador emociona y entusiasma al pueblo enfatizando que: “la patria es el otro”, y la tribuna responde sistemáticamente: “¡¡Se siente, se siente, el pueblo está presente!!”.

Los criterios propagandísticos, las estrategias y las tecnologías comunicacionales que implementaron camino a los comicios presidenciales de 2015 Cambiemos y el FPV fueron tan diferentes como sus programas de gobierno, sus respectivas historias, y la necesidad de orientar la memoria de los votantes para que sintonicen con unos aspectos y olviden otros.

III. MEMORIA VERSUS DESMEMORIA RUMBO A LOS COMICIOS DE 2015

Rumbo a los comicios de 2015 dos eran los principales desafíos de Cambiemos: a) encontrar la manera de contrarrestar los altos niveles de imagen positiva de CKF y reorientar las preferencias de un “pueblo empoderado” que despidió a la presidenta el 9 de diciembre de 2015 en un acto espontáneo y masivo en la plaza de Mayo. b) Evitar que su programa económico de corte neoliberal fuese identificado con el del gobierno Menem y con las políticas de Fernando de la Rúa que desembocaron en la crisis económico-social y política que puso fin anticipado a un gobierno atosigado por la violencia social en 2001-2002.

A cinco meses de las elecciones, después de siete años y medio de gobierno la encuesta nacional de la consultora CEOP le asignaba el 46,2% de imagen “muy buena” a CFK, y la realizada por Ibarómetro entre el 22 y 23 de marzo en la Pcia. de Buenos Aires llegaba al 49,2%. A la vez su gestión de gobierno era calificada como “muy buena” por el 32,2% de los encuestados. Eduardo Fidanza de la consultora Poliarquía explicó que finalizaba su mandato con “la mejor imagen de gobierno desde que se recuperó la democracia en 1983”. Ello a pesar que había descendido cinco puntos a partir de la muerte de Nisman (18 de enero de 2015), y los datos proporcionados por Luis Costa del estudio de Ipsos Mora y Araujo precisan: “La aprobación de la gestión de Cristina bajó de 51 a 42 puntos después de la muerte de Nisman. Sin embargo, un mes y medio después “bajó la credibilidad” del fallecido fiscal Nisman y “subió de nuevo la aprobación de la gestión de gobierno”. Por su parte, Equis, la consultora de Artemio López, le asignaba márgenes de aprobación muy superiores, llegando al 60%.

Este era el escenario en el que Cambiemos necesitaba posicionarse en su primera contienda electoral. Llegaba con un programa económico neoliberal semejante al aplicado entre 1990 y 2001 y las promesas al electorado durante la campa eran semejantes. Menem-Duhalde prometían concretar la “Revolución productiva” y otorgar un “salariozo”, en cambio Mauricio Macri prometía eliminar el impuesto a las ganancias que pagaban los trabajadores, “pobreza cero”, “no mentir”, “no modificar los subsidios” y “luchar contra la corrupción”. Ninguna referencia concreta al programa de gobierno o a cómo se lograrían los objetivos.

Estas premisas dicen de la memoria personal del candidato. Votado por el Partido peronista, a poco de asumir Menem cambió de alianzas estratégicas en el plano internacional, incumpliendo la promesa de entregar el misil Cónдор II a los gobiernos de Líbano y Siria que contribuyeron a financiar su campaña política y concretó una alianza incondicional con Estados Unidos, cuyo símbolo es la participación Argentina en la Guerra del Golfo mediante el envío de dos buques. Y nombró como Ministro de Economía a Domingo Cavallo, uno de los *Chicago boys* argentinos forjado en la línea de Milton Friedman, estrictamente monetarista y anti keynesiano a la vez que promotor de un cambio cultural sobre la base de “expectativas racionales”. Algo semejante ocurrió en 1999 con De la Rúa que encabezó el gobierno de la coalición política Alianza. Su discurso apuntó a mostrarse como la contracara de Menem: “Dicen que soy aburrido..., lo seré para quienes se divierten mientras hay pobreza... mientras hay desocupación, para quienes se divierten con la impunidad. (...) Es divertida la desigualdad de la justicia...” Terminar con la “fiesta para pocos” y actuar con “reglas claras, dignidad y respeto” formaron parte de sus consignas. Estas promesas quedaron rápidamente desvirtuadas.

Sumido el país desde el 2000 en una grave crisis económica nombró Ministro de Economía al mismísimo autor de la Ley de Convertibilidad durante el gobierno de Menem. Fue así que Domingo Cavallo acompañado de Federico Sturzenegger, designado Secretario de Política Económica, recurrieron al FMI y firmaron el decreto 648/1 que autorizó el “megacanje” y el “blindaje” que culminó en la crisis económica, social y política de 2001. Esto abrió la puerta en forma anticipada al gobierno de Néstor Kirchner.¹

Tomando en consideración este pasado Cambiemos no estaba dispuesto a admitir que impondría un programa neoliberal en lo económico, o que nombraría a Sturzenegger al frente del Banco Central de la República Argentina. Se presentaban como una fuerza “razonable de normalización social y económica” que acercaría a la Argentina “al modo en que se hacen las cosas en el mundo” luego de la “anomalía populista” del ciclo político kirchnerista y esto serviría para “unir a los Argentinos”. El discurso se enarcaba en la “grieta” promocionada por Jorge Lanata, el periodista estrella de la campaña de descalificación, ridiculización y estigmatización del gobierno de CKF y de su programa PPT en canal 13 perteneciente al holding Clarín.

Ocultando el carácter neoliberal en lo económico a la vez que conservador en materia de derechos, la estrategia aconsejada para conquistar el voto sugerida por el gurú Durán Barba, coautor del *El arte de ganar* comporta algo de las técnicas de propaganda política diseñados por Joseph Goebbels en cuanto a que “Toda propaganda debe ser popular, adaptando su nivel al menos inteligente de los individuos a los que va dirigida porque la capacidad receptiva de las masas es limitada y su comprensión escasa.” A su vez toma en cuenta los criterios de Karl Lueger en cuanto a la efectividad de canalizar el

¹ A finales del 2000 la deuda externa era de us\$ 80.000. Con el Mega-Canje aumentó a us \$88.000 millones y llegó a us\$102.000 millones. En 2001-2031 la deuda alcanzaba a us\$60.500 millones. Luego del megacanje fue de us\$98.400 millones, 63% más, y la deuda pública pasó de us\$124.400 millones a us\$126.600 millones. Y, los intereses treparon de us\$82.300 millones a us\$120.700 millones.

resentimiento popular a través de la estigmatización del adversario político, al que conviene responsabilizar de todos los males reales y de los que se producen con intenciones publicitarias. El creador del Partido Social Cristiano y del antisemitismo moderno ganó la alcaldía de Viena culpando a los judíos de todos los males existentes y de los que no existían (Hamann, 1999). Así mediante descalificaciones y estigmatizaciones se mantuvo en su puesto, a pesar de la disconformidad del Emperador de Austria-Hungría Francisco José. Otros párrafos del libro de Durán Barba y Nieto remiten a los inspiradores textos de Edward Bernays: *Crystallizing Public Opinion* (1923) y *Propaganda* (1928) inspirados en el borrador de la obra *El malestar en la cultura*, que le envió su tío Freud antes de publicarla en 1930.

Cuánto más preocupante resulta pensar las posibilidades de manipulación de la subjetividad y de control social en el mundo del “Big Data” y del “data capitalismo” contando con algoritmos opacos, desregulables e irrefutables que pueden identificar y clasificar a los individuos sobre la base de millones de huellas digitales acumuladas en plataformas digitales (Google y Facebook) que se presentan como neutrales, pero tienen un papel muy activo en la diseminación y en el filtro de los contenidos que llegan a los ciudadanos vía Internet, (Tienen el 80% de la publicidad digital), satelital y por cable. Cuando esto se conjuga con una normativa que facilita la concentración de las TIC (DNU 267/15) incluyendo el caso de holdings como Clarín en Argentina, o en Brasil la cadena O Globo los comicios pueden concluir siendo una ficción basada en mentiras y datos falsos (O’Nealy, 2016). La importancia de Internet sobre la opinión pública es tal que en Mayo de 2018 el presidente de Estados Unidos Donald Trump decretó poner fin a la neutralidad de la red habilitando de esta manera a los operadores de banda ancha para que puedan discriminar los paquetes de datos que circulan.

IV. LA VIDA POLÍTICA DE UN MUERTO

El 15 de enero de 2015, a poco de interrumpir abruptamente el paseo por Europa junto a su hija Iara, Nisman concurre al programa “A dos voces” del canal TN perteneciente al holding Clarín, para denunciar a la Presidenta de la Nación: Cristina F. de Kirchner por “traición a la patria”, antes de hacerlo en Tribunales. El motivo era la firma en 2013 del Memorándum Argentina-Irán, por el que una comisión internacional de juristas viajaría para interrogar a los acusados por la voladura. Olvidando que el acuerdo fue aprobado por el Congreso de la Nación y que no entró en vigencia porque el Parlamento Iraní no lo aprobó, las diputadas de Cambiemos Laura Alonso y Patricia Bullrich llamaron decenas de veces al celular del fiscal para persuadirlo que el lunes 19 de septiembre denuncie a CKF en el Congreso. Aceptó a pesar de sus objeciones: “Voy a decir lo mismo que en TN y no va a parecer serio.” Pero llegaron a un acuerdo prometiendo que la presentación sería reservada, sin participación de otros bloques. (Esto quedó registrado en su celular) Un día antes de que se concrete la cita, el 18 de enero Nisman apareció muerto en el baño de su casa. ¿Asesinato o suicidio?

El 26 de febrero de 2015 Juez Federal Dr. Daniel Rafecas dispuso desestimar la denuncia presentada el 14 de enero de ese año por Nisman. “Es decir, el Juez entendió que no están dadas las mínimas condiciones para iniciar una investigación penal a partir de lo presentado por el citado Fiscal.” Ello no fue obstáculo para que el tema fuese utilizado rumbo a los comicios para descalificar y sembrar dudas sobre la “responsabilidad” de la Presidenta Kirchner en el hecho, con derivaciones al plano judicial y usando a la denuncia como arma política con la ayuda de jueces del fuero judicial conocidos por su in-conducta.

En asociación con organizaciones de la sociedad civil con las que comparte intereses, y aprovechando el sistema el sistema de “narrowcasting” Cambiemos logró

convertir a la figura del fiscal muerto en bandera de transparencia, y en prenda de cambio en el escenario internacional. Para ello contó con radios comunitarias y de empresas que le dieron difusión al tema con matices específicos que emocionarían a sus escuchas. Radio jai es un ejemplo argentino. Y en el plano internacional la Foundation for Defense of Democracies instituyó el Premio Alberto Nisman al Coraje al cumplirse el primer mes de su muerte. Fue enterrado en un lugar de privilegio en el Cementerio Judío de la Tablada, AMIA.

Nada parece importar al gobierno de Cambiemos que los Wikileaks publicados por Santiago O'Donnell en *Argenleaks* (2011) y *Politileaks* (2014) en base a los documentos que le entregó Assange reflejen la falta de independencia del fiscal respecto de la Embajada de Estados Unidos en la investigación de la voladura de AMIA. Dicha conducta incluye el adelantarle a la embajada medidas judiciales tanto de la fiscalía como del juzgado que entiende la causa AMIA, en llevar borradores de resoluciones para que sean corregidos hasta conseguir la aprobación de la sede diplomática, y en disculparse reiteradamente en el caso en que no dio preaviso de alguna medida judicial. Los cables de la Embajada reflejan que importantes referentes de las principales organizaciones de la comunidad judía (DAIA), de la cancillería argentina y hasta de los propios expertos estadounidenses le daban letra a Nisman.

En cambio nada nada se escucha ni se lee en los TIC sobre el juicio el juicio oral por encubrimiento de la voladura de AMIA que transita en el TOF No.2 a pesar que cuando esto se escribe está finalizando. El tema parecería ser de escaso interés para los periodistas de los grandes medios gráficos y de los canales de televisión de aire y abiertos que conforman el oligopolio con los más altos niveles de rating. El canal estatal (Canal 7) no lo menciona. Parecería interesar sólo a periodistas independientes y críticos en algunos programas de cable. El éxito de esa maniobra se comprueba por la nula presencia del tema en las redes sociales: “no es, no se ve, no existe”. El juicio transcurre a espaldas de la sociedad a diferencia de la vasta notoriedad que se le otorgó y otorga al fiscal muerto convertido en mito (Lutzky, 2017). Y, surge la pregunta ¿Sin información fidedigna sobre qué base puede funcionar el sistema democrático?

La compulsión a repetir errores ha sido una constante en el plano político argentino, la declaración explícita del programa de Cambiemos hubiera instalado un alerta roja entre los votantes ante el temor a que el Estado vuelva a beneficiar a las grandes empresas y a los financistas que administran importantísimos capitales -con frecuencia no debidamente declarados y por lo tanto no regulados. Era sabido que habían sido privilegiados con beneficios suplementarios entre 1989 y 2001 con el argumento de que su crecimiento económico derramaría sobre la sociedad y que el mercado por sí sólo es garante del “libre” comercio y de eficaz ejercicio democrático. En 2018 el gobierno argentino presidido por Mauricio Macri está tramitando un préstamo stand-by del FMI al igual que sus predecesores.

Cambiemos logró instalar exitosamente el concepto que indica que los actores del FPV “Se robaron todo” y que esta “pesada herencia” es la causa de todos los males. Pasados más de dos años de gobierno el argumento consolidado comienza a ponerse en duda ante la crisis, pero ello no lleva a la búsqueda de la verdad. Por momentos parecería que la mirada crítica que conduce a la aceptación del error ha sido intervenida al igual que el “sentido común” y la cadena inacabable de unos y otros crece al ritmo de la crisis económica que se profundiza. Parecería que el narcisismo extremado nubla la razón. ¿Qué será del sistema democrático en el escenario de Era de las noticias falsas (*fake-news*) y de la judicialización de la política (*warfare*)?

V. BIBLIOGRAFÍA

Centro de Información Judicial (CIJ), s.f. *Declaraciones del Juez Rafecas sobre su dictamen*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/1ETthPK>

Centro de Información Judicial (CIJ), s.f. *Juicio de Encubrimiento causa AMLA (AMLA II)*. [En línea] Disponible en: <https://bit.ly/2xAtkHA>

Durán Barba, J. & Nieto, S., 2010. *El arte de ganar*. Buenos Aires: Debate.

Foucault, M., 2006. *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: FCE.

Hamann, B., 1999. *Hitler's Vienna: A Dictator's Apprenticeship*. New York: Oxford University Press.

Layton, L., 2014. Some psychic effects of neoliberalism: Narcissism, disavowal, perversion. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 19(2), pp. 161-178.

Lutzky, H., 2017. Total normalidad: el juicio a la DAIA y otros sigue en silencio. *Convergencia*, año 18(68), pp. 10-13.

O'Nealy, C., 2016. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*. 1° ed. New York: Crown Random House.

LOS IMPACTOS DE LA MINERÍA EN EL NORTE DE ESMERALDAS

PABLO MINDA BATALLAS

LOS IMPACTOS DE LA MINERÍA EN EL NORTE DE ESMERALDAS¹

I. INTRODUCCIÓN

Esmeraldas es una provincia situada al noroccidente de Ecuador que forma parte del Chocó Biogeográfico, y es una de las zonas de mayor biodiversidad del Neo trópico. Su conformación poblacional es mayoritariamente afrodescendiente. Desde la época de la colonia fue visibilizada como un área rica en recursos minerales y del bosque; siendo el oro uno de los metales que se explotó tempranamente; convirtiendo a su economía en básicamente extractiva.

En el siglo XVIII se creó el Distrito Minero del Sur para facilitar la administración y explotación de los yacimientos existentes. Silva (2010) afirma que para poner en marcha dicho proyecto se entregaron concesiones a exploradores tanto nacionales como de Colombia, Inglaterra y EE UU. Entre mediados del siglo XIX y del XX la minería pasó a un segundo plano, debido a la destrucción del proyecto vial, la liberación de los negros esclavizados, el apareamiento de la demanda en el mercado mundial de productos del bosque: tagua, caucho y balsa, que en ese momento fueron más rentables que el oro.

A partir de la década de los 90 del siglo XX, en el norte de la provincia –cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo–, reapareció la minería, que junto con la explotación del bosque, la cría de camarón en cautiverio y el cultivo de palma africana, configuraron una economía extractivista, que ha causado severos daños a la naturaleza, a las personas y sus economías. Además de la alta conflictividad social; donde se encuentran enfrentados: el Estado y los mineros ilegales; comunidades entre sí, unas a favor y otras en contra de la actividad minera; comunidades enfrentadas a ciertos mineros y comunidades enfrentadas al Estado; además de la proliferación de la violencia común.

Este trabajo centra su discusión en la viabilidad de la minería para las comunidades locales y el Estado; así como la conflictividad y los impactos ambientales que esta genera. El análisis se realiza desde los “eslabonamientos” o enlaces económicos, tanto hacia atrás como hacia delante según lo planteado por Bebbington (2013) y Pérez (2017).

Un aporte importante al análisis de la problemática, es la voz y el sentir de los actores de las comunidades, que proviene de la recopilación de información primaria realizada desde la década pasada y actualizada en los años 2015, 2016, 2017 y 2018; a través de entrevistas a personas y dirigentes locales; y a las autoridades responsables del control de la actividad minera, entre otros.

II. LA MINERÍA EN EL NORTE DE ESMERALDAS

La minería actual si bien guarda una continuidad histórica con la del pasado, también expresa marcadas diferencias. La actual minería es totalmente diferente a la que han venido practicando históricamente las comunidades y los exploradores del siglo XVIII y XIX. Su característica principal es el uso de maquinaria pesada, la aplicación de técnicas altamente contaminantes y en la mayoría de los casos su ilegalidad.

Esta nueva minería se instaló a inicios de la década de los 90 del siglo XX, incentivada por un conjunto de factores interrelacionados entre sí, entre los que sobresalen: a) el bajo control ejercido por el Estado para el desarrollo de este tipo de actividades, b) el desplazamiento de mineros

¹ Este texto es un avance de investigación de la tesis del autor, previo a la obtención del título de doctor en Estudios Latinoamericanos por la UASB (Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador)

de otras regiones del país, donde se empezó a ejercer control sobre la minería ilegal, c) la cercanía con la frontera colombiana donde se desarrolla el conflicto armado, que hizo que ciertas actividades ilícitas se desplacen a territorio ecuatoriano d) los altos precios que alcanzó el oro a partir de 2008 como consecuencia del incremento de la demanda mundial de este metal, e) el agotamiento de las reservas de oro en el planeta y f) el dinamismo de las inversiones de parte de las grandes empresas, Urrea y Rodríguez (2014). Súmase a esto, el discurso del propio gobierno, que veía en la minería un recurso para sacar de la pobreza al país. Lo que actuó como un incentivo para esta.

Factores estos, que son similares a los que ocurren en algunos países de América Latina (AL) Göbel y Ulloa (2014). De otra parte, su presencia coincide en zonas donde la aplicación de políticas neoliberales, desestructuró el Estado y fragmentó el territorio nacional, lo que facilitó la acción de actores para estatales: (ONGs), empresas transnacionales y actores ilegales, entre ellos los mineros (Dávalos 2011).

La forma de operar de esta minería en Esmeraldas, es por medio del uso de un equipo técnico que incluye:

Retroexcavadoras, motobombas que succionan agua de cauces cercanos y que la comprimen para lavar tierra a presión sobre una tamizadora mecánica donde se recupera las pepitas de oro de mayor tamaño y al final de la misma (en su parte inferior) acopiar el polvo de oro en una frazada o manta que posteriormente recibirá mercurio (azogue) el cual atrapa las partículas de oro para posteriormente ser evaporado en hornos artesanales, recuperándose el oro. (CID, PRAS, MAE 2010: 3)

La dimensión de las explotaciones puede variar en extensión y maquinaria, número de trabajadores, según la capacidad del minero; pero en general se componen de:

Una hectárea [de terreno], realizando “cortes” o unidades de movimiento de tierra (huecos) que tienen forma cuadrada de aproximadamente 25m de lado hasta profundidades de 10-12m. Básicamente cuatro cortes totalizan una hectárea y su velocidad de trabajo puede llegar, dependiendo de la cantidad de maquinaria disponible (algunos frentes tienen hasta 3 retroexcavadoras), a 1 hectárea mensual. En un corte operan por lo menos 5 personas [en otros documentos se habla de 14 y 21 personas] y se permite el acceso de personas al hueco para lavar oro manualmente con bateas, debiendo vender el oro encontrado al propietario de la mina. (CID, PRAS, MAE 2011: 2)

La relación que establecen los mineros con las comunidades es compleja. El permitirles que realicen la minería artesanal, crea una relación de dependencia hacia ellos ; siendo esta la razón que explica, porque en algunos casos, algunos comuneros salen en defensa de éstos, oponiéndose al control que eventualmente realiza el Estado.

La técnica utilizada en los frentes mineros, consiste en la remoción de grandes volúmenes de tierra, para lo que se utiliza maquinaria pesada; luego de lo cual se inicia los trabajos de trituración, molienda y amalgamación del material. Durante este proceso “se vierten al ambiente importantes cantidades de mercurio utilizado para la recuperación de pequeños fragmentos de oro, perdiéndose la cubierta fértil del suelo, alterándose los horizontes del suelo y agregando químicos tóxicos al suelo [sic]” (CID, PRAS, MAE 2011: 4).

IMAGEN NO 1 MAQUINARIA ESCAVANDO EL TERRENO PARA EXTRAER ORO



Fuente: CID-PRAS: 2011

En mayo de 2011, existían 254 frentes y para 2014, la cifra había aumentado a 354. Por esa razón el 26 de mayo de 2011, el gobierno realizó un fuerte operativo militar que destruyó 67 máquinas que se encontraban operando de manera ilegal en la zona. Para 2017 la cifra había subido a más de 3.500 entre Ecuador y Colombia.²

III. LOS ESLABONAMIENTOS DE LA MINERÍA EN EL NORTE DE ESMERALDAS

Bebbington (2013) plantea que la presencia de industrias extractivas pueden modificar las lógicas territoriales, por medio de los enlaces. Pudiendo ser estos: a) fiscales, entendido como la capacidad del Estado para grabar y cobrar impuestos a las industrias extractivas, b) económicos hacia atrás, que es la capacidad de generar puestos de trabajo, demandas de productos locales, tierras en compra o arrendamiento y c) enlaces hacia adelante, como la capacidad de generar industrialización a partir de las actividades de las industrias extractivas. De su parte, Pérez (2017), considera que los enlaces hacia adelante se producen cuando los sectores “ofrecen sus bienes o servicios a otros, con el fin de servir como insumos a la producción” (Pérez 2017: 72).

Plantea asimismo, que los sectores extractivos tienen enlaces débiles con otras actividades de la economía; pues los mayores eslabonamientos se producen al interior de sí mismos. Esto se da por cuanto, la mayor parte de los insumos que consumen se adquieren en el extranjero o intersectorialmente, lo que ha hecho que para el caso de Colombia –y pasa también en Ecuador y en otros países de AL–, los espacios donde se radican estas empresas sean los de menor crecimiento económico y social.

Lo que acontece en el norte de Esmeraldas, confirma lo anterior. El Estado no ha tenido la capacidad de grabar y recaudar imposiciones a la actividad minera; y reinvertir estos ingresos en el desarrollo del territorio para dinamizar la economía local o regional, en el planteamiento de Bebbington (2013) o al conjunto de la economía como señala Pérez (2017). De las evidencias encontradas, tampoco ha sido posible que la actividad minera potencie o se articule directamente a procesos de industrialización. Lo que hace ver que los enlaces a y c planteados por Bebbington, no se cumplen.

El Artículo 18 de la Ley Minera establece que: para el efecto el concesionario minero, deberá pagar una regalía equivalente a un porcentaje de la venta del mineral principal y los minerales secundarios, no menor al 5% sobre las ventas y, para el caso del oro, cobre y plata, no mayor al

² Audiencia Social San Lorenzo 22 de agosto de 2017.

8%, adicional al pago correspondiente del impuesto a la renta. La razón para el no cobro de los tributos, es que la casi totalidad de la explotación minera se encuentra en la ilegalidad. Es a partir de 2013, con el ingreso de la ENAMI EP (Empresa Nacional Minera- Empresa Pública), que se intentó cobrar los tributos. De acuerdo a las autoridades nacionales, la recaudación tributaria ha sido nula. Pues desde 2012 que se entregó 38 mil hectáreas en concesión a una Asociación de moradores del sector, estos han declarado cero utilidades; mientras se calcula que la actividad minera ha generado en este tiempo más de 400 millones de dólares en utilidades.

Los enlaces de la actividad minera son más visibles en la demanda de productos y servicios locales como: contratación de trabajadores, compra de combustible, y compra y arrendamiento de tierras. El arriendo de una hectárea, con fines de explotación minera cuesta 1.500 dólares y la venta 3.000 USD.

El empleo es otro de los enlaces que ha generado la extracción de oro. Por una parte se encuentran los puestos de trabajo directo en los frentes mineros e indirectos, tanto por la demanda de servicios, como por la posibilidad que tienen los comuneros de hacer “minería artesanal” en los cortes que realizan las máquinas. A estos acuden alrededor de 90 personas diariamente, donde pueden obtener un ingreso que oscila entre 60 y 90 dólares por jornada (PUCESE-MAE, 2014).

Los empleos directos que generan los frentes mineros son los de: “ayudantes de máquina, operadores de máquina, motorista, chorreros, cocinera, lavandera, aguateros, canoeros, gente que trabaja en las canoas, jefe de personal” (CID-PRAS 2011: 23). Los salarios van desde 300 USD, hasta 1200-1300 USD, siendo este último el sueldo que ganan los operadores de las retro excavadoras y el más alto que se paga en la actividad.

Si partimos de que en su mejor momento, existieron entre 250 y 350 frentes mineros y en cada uno de ellos trabajan en promedio 10 personas (lo mínimo son 5), se puede llegar a la cifra de 2.500 personas en el primer caso y 3.500 en el segundo. Si aproximamos estas cifras a valores monetarios, admitiendo un promedio de ingresos de 450 dólares mensuales para todos los trabajadores, tendríamos entre 1 millón de dólares de ingresos al mes con la primera cifra y 1 millón cuatrocientos mil dólares con la segunda. Esto sin tomar en cuenta los ingresos indirectos que también pueden llegar a otro millón de dólares de ingresos al mes.

Un análisis más complejo de la situación, nos conduciría a evaluar otros aspectos de este tipo de eslabonamientos. Cómo qué pasa con los espacios para el ejercicio de la minería artesanal, realizada históricamente por las comunidades, que han sido destruidos por la nueva minería? Las personas entrevistadas durante la investigación en las comunidades, concuerdan en que ésta era una actividad económica complementaria en unas épocas del año; y en otras la principal. En ella participaba toda la familia y servía para generar ingresos en momentos clave del año, como: semana santa, navidad, año nuevo e inicio del ciclo escolar.

Un orfebre entrevistado en San Lorenzo manifestó, que él compra este tipo de oro desde 1975, y que el número de personas que acudían a vender oro artesanal, oscilaban entre 80 y 100 personas por semana, las cantidades comercializadas variaban desde un adarme hasta una onza—un adarme es igual a 1.8 gramos de oro, 16 adarmes una onza—, con un precio de 40 sucres de la época; en mayo de 2015 se compraba a 62 dólares el adarme. Actualmente acuden entre 30 y 50 personas y venden cantidades menores a las que tradicionalmente lo hacían.

Esta nueva minería, caracterizada por el empleo de maquinaria pesada, ha destruido los espacios en donde las familias practicaban la minería artesanal; específicamente los ríos y esteros, además de las vetas —áreas de reserva de las familias para esta actividad—. En algunos casos estas tierras han sido entregadas a los mineros a cambio de una compensación monetaria, por arriendo o venta. La pérdida de estos espacios de trabajo ha dejado sin ingresos a muchas familias. Un ex

presidente de la Junta Parroquial de Santa Rita –cantón San Lorenzo–, expresó que la pérdida de esta fuente de recursos, ha afectado gravemente la economía de las familias de la zona.

La situación descrita muestra que los eslabonamientos de la actividad minera no tienen un efecto positivo sobre la situación socio-económica de la población local. Así, el índice de PNBI (Pobreza por necesidades básicas insatisfechas) en Eloy Alfaro es de 94.5% y en San Lorenzo 84.6% (INEC 2010). El Atlas de la desigualdad señala que el Grupo 4, ubicado principalmente en las áreas colonizadas de la Amazonía y Esmeraldas, “se caracteriza por agudas deficiencias en infraestructura habitacional y salud. Apenas una de cada 5 viviendas tiene agua potable, y solo una de cada tres viviendas dispone de paredes adecuadas. La desnutrición crónica afecta a más de un tercio de los niños menores a 5 años” (SENPLADES 2013: 31- 32).

IV. LOS IMPACTOS DE LA MINERÍA EN EL NORTE DE ESMERALDAS

Los impactos de la minería en el norte de Esmeraldas son diversos y complejos. Se ubican en los ámbitos: económico, social, político y ambiental. En este acápite se abordan dos; los conflictos sociales distributivos y los conflictos ambientales causados por la minería.

IV.1 Los conflictos sociales distributivos

La conflictividad entre las comunidades, en torno a la minería, se hizo visible el 17 de octubre de 2010, cuando a causa de un paro realizado por los habitantes de la comunidad de San Agustín, cantón Eloy Alfaro, se produjo la muerte de un niño, en un enfrentamiento entre comuneros que se manifestaban en contra de la minería y la fuerza pública. Esta manifestación, según indicó un dirigente de San Agustín, se produjo por la contaminación del Estero María, de donde se abastecían de agua, “una vez que ésta se convirtió en una masa de lodo y adquirió un color verdoso, achocolatado y se descubrió que la causa era la minería que estaba aguas arriba”.

El conflicto escaló el 26 de mayo de 2011, cuando por efecto de las continuas denuncias de los comuneros, se produjo un fuerte operativo del gobierno con el fin de controlar la actividad minera ilegal, en él se destruyeron 76 máquinas retro excavadoras; lo que generó conflictos entre los miembros de la fuerza pública, los dueños de frentes mineros afectados por esta acción; un grupo de comuneros que estaban a favor de la actividad minera y legisladores que protestaron en contra de la acción del gobierno. Este evento puso de manifiesto, como señalan Göbel y Ulloa (2014) la interrelación de los diferentes actores y los distintos intereses que persiguen, haciendo evidente, más allá de las posiciones políticas, los intereses que ligan a determinados asambleístas, jueces y otros actores con la minería.

Otro de los conflictos que se encuentra presente en los dos cantones, es la violencia y la intimidación. Entre 2012 y 2017 se produjeron 80 muertes violentas por cada cien mil habitantes, convirtiéndose así en una de las zonas más violentas del mundo. Las personas se encuentran atemorizadas y debido a esto, no denuncian los abusos que cometen los mineros, sean relacionados a la contaminación de las aguas, o contra las personas.

No obstante, uno de los mayores conflictos es el que se genera por la tierra. Los enlaces hacia atrás han generado la pérdida de unas 25 mil hectáreas del territorio de las comunidades (Minda 2012). Ligado a esto, se encuentra el debilitamiento de la organización comunitaria. Esta ha sido reducida a su mínima expresión. “Existe una débil organización comunitaria, eso permite que las decisiones se impongan desde afuera”, expresa uno de ellos. Otro afirma que, “la Junta Parroquial y el Cabildo, no intervienen en regular la actividad minera. El cabildo recibe una especie

de regalías de parte de los mineros y por eso no actúa”. Lo que se insinúa con esto es que el Cabildo ha sido cooptado.³

Después del paro de 2010 –que los comuneros le llaman “una asonada”–, en noviembre del mismo año, volvieron a realizar una nueva paralización; viajaron a Quito, visitaron las instituciones del Ejecutivo y del Legislativo para buscar solución al problema, sin encontrarla. En respuesta surgió en San Agustín la “Fundación Veedora Permanente por el Buen Vivir”. Esta fundación participó en el Foro por la Minería Responsable, realizado en 2011, en donde se planteó la necesidad de crear una Federación de pequeños mineros. Por lo que se entiende que los habitantes de las comunidades, no se oponen a la minería; sino que plantean que esta se haga en mejores condiciones, sin contaminar el ambiente. Uno de los dirigentes de San Agustín expresó “nosotros no nos oponemos a la minería, porque es un recurso que debe ser utilizado, lo que queremos es que se haga bien”. Esta misma opinión fue manifestada en la comunidad de Timbiré. “No estamos opuestos a la minería, sino a la manera de cómo se hace, a la destrucción de la naturaleza”.

A partir de lo descrito, en la conflictividad del norte de Esmeraldas, se cumple la hipótesis planteada por Arellano-Yanguas (2013) en el sentido de que los conflictos no siempre son negativos, ni implican una oposición radical a la minería, sino que buscan obtener soluciones satisfactorias a problemáticas concretas y que bien manejados pueden generar cambios institucionales positivos.

En efecto, en diferentes conversaciones con los habitantes de las comunidades, con dirigentes de éstas y con autoridades locales, manifiestan que no se oponen a la minería, sino a la forma de ejercerla. Los comuneros buscan dos cosas: a) empleo remunerado y b) que el impacto de la actividad minera se reduzca y se remedien los daños causados. En este punto vale tomar en cuenta lo que señala Bebbintong (2008) en el sentido de que:

(...) tal confrontación no siempre es destructiva. Cuando se involucra una amplia gama de actores y el conflicto es mediado adecuadamente, este puede brindarle a la población la posibilidad de llegar a negociaciones fructíferas que pueden generar cambios positivos en las instituciones. (en Arellano-Yanguas 2013:154)

En efecto a partir de la paralización de 2011, la Empresa Nacional Minera empezó a desarrollar el proyecto de minería aluvial denominada “Río Santiago”, en una extensión de 39 mil ha, con el objetivo de evitar la minería ilegal y regularizar la minería artesanal, controlar los daños ambientales, recaudar los impuestos para el Estado, buscar el pago de salarios justos a los trabajadores y la remediación ambiental. Las aspiraciones de los comuneros eran mayores. Según la expresión de uno de ellos,

“desde 2011 se generó una gran expectativa. La idea era que el 50% de los ingresos de la minería vayan a la comunidad y 50% para la empresa. De ese 50%, 25 % era para las familias y el restante 25% para el territorio, pero eso no se dio por fallas en la gestión de la empresa”.⁴

Los entrevistados refieren que después de 2011, el gobierno creó la Misión Luis Vargas Torres, con la finalidad de desarrollar una serie de proyectos sociales para compensar los daños causados por la minería. No obstante –aseveran–, de todos los ofrecimientos, solo se hizo presente

3 La función del Cabildo no es regular la actividad minera. Sino defender la tierra de las comunidades.

4 Se refiere a la ENAMI – EP. Esto último, más que un acuerdo con el gobierno, fue una expectativa de las comunidades que no pudo ser cumplida.

el Ministerio de Salud, con algunas brigadas médicas; la Armada Nacional para proveer de agua para el consumo humano a la población. Esta última se cumplió solo por dos meses.

V. LOS IMPACTOS AMBIENTALES

Uno de los mayores impactos de la actividad minera, es la contaminación y destrucción del ambiente. De acuerdo a estudios realizados por el CID, PRAS y MAE (2011) todas las cuencas del norte de la provincia de Esmeraldas se encuentran afectadas. La contaminación del agua es causada por plomo, mercurio, arsénico y turbidez, lo que hace que ésta no sea apta para el consumo humano. Al respecto, Martínez Alier sostiene:

Esa minería es particularmente destructiva, tanto si es a pequeña escala (como los garimpeiros en Brasil) como si es a gran escala, a cargo de empresas como Placer Dome, Newmont, Freeport, Río Tinto o Anglo –American. El oro deja tras de sí enormes mochilas ecológica y contaminación con mercurio y cianuro [...] A pequeña y gran escala, la minería de oro es tóxica y químico-dependiente, destruye paisajes, hábitats, la biodiversidad, la salud humana y los recursos hídricos. El agua es contaminada por el cianuro, por los drenajes ácidos, metales pesados y el mercurio. Además el ciclo hidrológico es alterado y las fuentes de agua son agotadas de manera brutal por el bombeo de agua de los acuíferos. (Martínez Alier 2011:143)

La descripción realizada por Martínez Alier, es una copia al calco de lo que acontece en el norte de Esmeraldas y en países vecinos como Colombia, donde de acuerdo a Maldonado y Urrea (2014) la disputa es por el agua y en general por la vida. Además existen otros efectos, como la destrucción y contaminación de la capa fértil de la tierra, tanto de los cultivos actuales; como de los futuros, debido al efecto residual que se produce sobre el suelo. La contaminación sobre la tierra alcanza unas 121.311.3 HA (CID, PUCESE, MAE 2011: 8). Esta misma investigación sostiene que los efectos de la contaminación del agua afecta al 80% de la población del área, que en total suma 83.252 habitantes, de los cuales, el 68% son afroesmeraldeños, 17% mestizos, 11% indígenas, 3% blancos y 1% montubios (INEC, 2010).

En este mismo sentido, otro estudio realizado por PRAS–PUCESE (2014) señala el efecto que la contaminación del agua tiene sobre la vida de las personas, especialmente de las mujeres. “[...] el caso de la dermatitis (de la que se diagnosticaron un total de 1013 casos), vaginosis (1337), infección de vías urinarias (IVU) (1790) y la enfermedad diarreica aguda (EDA) (616)” (p. 202).

La contaminación de los ríos y esteros, tiene un alto y significativo impacto, en una población que históricamente ha estructurado su vida social y económica alrededor de éstos, con actividades de acarreo de agua, transporte, pesca, lavado de la ropa, aseo personal. Actividades que hoy ya no pueden realizar.

Un aspecto que agrava el problema, según los entrevistados es la descoordinación existente entre las distintas autoridades del Estado. No es visible dicen, las funciones que cumplen y acciones que desarrollan: el MAE, la Agencia de Control y Regulación Minera (ARCOM) y de la ENAMI EP. Tampoco existe un trabajo conjunto entre los Gobiernos autónomos descentralizados (GADs) y las instituciones nacionales para el control y regulación de las actividades mineras. En las entrevistas que se realizaron en el Gobierno provincial de Esmeraldas, manifestaron que estas son competencias del MAE, en las cuales ellos no pueden intervenir.

Lo anterior plantea una pregunta compleja y difícil a la vez. ¿Tiene el Estado la capacidad, más allá del recurso del empleo de la “fuerza legítima”, como ocurrió en 2011 y en otras ocasiones que ha intervenido por la misma causa, para normar las actividades económicas ejercidas por las personas y las empresas y obligar a todos los ciudadanos al cumplimiento de la ley?

A la luz de los hallazgos de la presente investigación, parece que no. No se trata de falta de capacidad de fuerza, entendida en el sentido militar; es algo más complejo y profundo; se refiere a la falta de construcción de estatalidad, que en palabras de Evans se refiere a “las estrategias que pretenden incrementar la capacidad del Estado para poder satisfacer la demanda creciente de bienes colectivos” (Evans 2007:121). Para lo cual se requiere superar la falta de institucionalidad, que se plantean como “reglas del juego definidas históricamente y construidas socialmente, que se reflejan en las normas y prácticas compartidas informalmente y que se confirman mediante la rutina de interacción entre ellas” (Evans 2007: 18).

En el contexto histórico del área de estudio, esta construcción de rutinas apegadas a la Ley, debido a la débil y casi nula presencia estatal aún no se ha producido, lo que facilita la acción de actores que ejercen sus actividades al margen de la Ley. Lo anterior se concreta en la falta de:

- a) Capacidad del país para extraer recursos de las industrias -extractivas- e invertirlos de manera circunscrita a los territorios.
- b) Capacidad y voluntad para generar desarrollo a escala micro tomando en cuenta los aspectos agrícolas e industriales.
- c) Habilidad y capacidad para manejar los impactos ambientales y;
- d) capacidad de mediar los conflictos en el ámbito local. (Orihuela y Torp 2013: 61)

Esto plantea un panorama complejo para el desarrollo de esta actividad en el norte de Esmeraldas y para la vida de las comunidades. Se conoce que existen demandas de nuevas concesiones para exploración minera de parte de empresas nacionales e internacionales. Con la falta de estatalidad identificada, no es seguro que el Estado pueda gobernar los eslabonamientos de la actividad minera, de tal manera que generen sinergias y pueda impulsar desarrollo y bienestar para las comunidades y sobre todo proteger sus tierras y el agua que es consustancial a su vida.

VI. CONCLUSIONES

El producto de la actividad minera no compensa las externalidades que generan al ambiente y al tejido social y económico de las comunidades. Sus actividades resultan nocivas para la organización comunitaria y el daño causado a la salud de las personas por la contaminación de las fuentes agua, la destrucción de la capa fértil de la tierra.

La articulación de la minería con procesos de industrialización o con otras actividades de la economía, es débil, los mayores eslabonamientos se producen al interior de la misma. Provocando que los espacios en los que esta se desarrolla sean los de menor crecimiento económico y social, alto impacto ambiental y cambios culturales negativos.

No obstante la conflictividad existente, ni las comunidades o sus dirigentes, ni las autoridades, se oponen a la minería. Aspiran a “una minería sana”, amigable con el ambiente.

La intervención del Estado a través de la normatividad y procesos regulatorios no ha producido cambios y mejoras significativas que permita avizorar una gobernanza de la minería. El Estado tiene que construir institucionalidad desde la rutina y la práctica cotidiana de los actores en el territorio.

Esmeraldas es una provincia biodiversa con mayor población afroecuatoriana, cuya economía está basada fundamentalmente en actividades extractivistas, además, cuenta con un potencial de desarrollo minero, no solo de oro; sino de materiales ferrosos y raros como el coltán. Lo que significa que de no existir un manejo distinto al actual, sus condiciones pueden verse aún más deterioradas en el futuro.

El aislamiento en que se encuentran las comunidades, hace que sus luchas no sean conocidas por otras organizaciones y líderes que en otros lugares del mundo enfrentan los mismos problemas, es necesario generar redes de apoyo local, nacional y global, para posicionar este tipo de luchas.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Asamblea Nacional (2012). *Ley Orgánica reformatoria a la Ley de minería*. Quito. Registro Oficial No 137.

Arellano-Yanguas, J (2013) Minería y conflicto en el Perú: sembrar minerales: cosechar una avalancha de piedras. En. Bebbintong, A. (Ed), *Industrias extractivas: conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina* (pp. 151- 184). Lima, IEP; CEPES; GPC Grupo propuesta ciudadana. Lima, IEP; CEPES; GPC Grupo propuesta ciudadana.

Bebbintong, A. (2013). Las industrias extractivas, conflictos socio ambientales y transformaciones político- económicas en la América andina. En. Bebbintong, A. (Ed), *Industrias extractivas: conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina* (pp. 25- 58). Lima, IEP; CEPES; GPC Grupo propuesta ciudadana.

Dávalos, P. (2011). *La democracia disciplinaria. El proyecto liberal en américa latina*. Bogotá, Ediciones desde abajo.

Evans, P (2007). *Instituciones y desarrollo en la era de la globalización neoliberal*. Bogotá, Editorial Ilsa.

Göbel, A. Ulloa, A. (2014). Colombia y el extractivismo en América Latina. En. A. Göbel, A. Ulloa (Edit). *Extractivismo minero en Colombia y América Latina* (pp. 15-33). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010) *Censo de población y vivienda*. Quito. INEC.

Martínez Alier, J (2011). *La ecología de los pobres*. Barcelona. Icaria.

Martínez Alier, J. y Roca J, J. (2000). *Economía Ecológica y Política Ambiental*. México. Fondo de Cultura Económica.

MAE, CID, PRAS (2011) *Indicadores ecológicos, económicos y sociales vinculados a la minería de oro en el norte de la provincia de Esmeraldas*. Esmeraldas.

MAE, CID, PRAS (2011) *Informe de valoración de pasivos socio ambientales vinculados a la actividad minera aurífera ilegal en el norte de Esmeraldas*. Esmeraldas.

MAE, PUCESE (2014) *Análisis de impactos de minería aurífera en los cantones San Lorenzo y Eloy Alfaro de la provincia de Esmeraldas. Informe final de observación de calidad de agua en los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo, Esmeraldas*. Esmeraldas.

Minda, P. (2012) *Investigación del estado actual de la tenencia de las tierras de las comunidades indígenas y afro descendientes en el norte de Esmeraldas*. Esmeraldas. FEPP/ ACNUR.

Orihuela, J C y Torp, R (2013). “La economía política del manejo de las industrias extractivas en Bolivia, Ecuador y Perú”. En. Bebbintong, A. (Ed), *Industrias extractivas: conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina* (pp. 59- 87). Lima, IEP; CEPES; GPC Grupo propuesta ciudadana.

Pérez H, Ó. (2017). El sector extractivo en Colombia: importancia macro económica y transformaciones residentes. En. León Valencia, A y Riaño, A (Editores). *La minería en el posconflicto. Un asunto de quilates* (pp. 54- 92). Bogotá: Fundación Paz y reconciliación.

Rueda, R. (2010). *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del Río Santiago – Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador siglos XVIII – XIX. Tesis de doctorado*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). Sede Ecuador.

Rueda, R (2006). “Esclavos y negros libres en Esmeraldas siglo XVIII y XIX”. Quito: Corporación Editora Nacional, Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia, No. 16

Rueda, R (2001). *Zambaje y Autonomía: Historia de la gente Negra de Esmeraldas*. Quito: Edit, Abya Yala - Municipio de Esmeraldas.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (2013) *Atlas de las desigualdades socio económicas del Ecuador*. Quito.

Urrea, D y Rodríguez Maldonado, T. (2014). Gran Minería y conflicto. Una perspectiva socio-ambiental del modelo de desarrollo en Colombia. En. Roa, T y Navas, M L (Coeditoras). *Extractivismo, conflictos y resistencias* (pp. 73- 106). Bogotá: Censat Agua Viva – Amigos de la Tierra Colombia.

EL NEOBARROCO EN LA ERA DE LA REESTRUCTURACIÓN DEL TLC

GARCÍA SÁNCHEZ, RAÚL

CORPORALIDAD Y NEOBARROCO EN LA ERA DE LA REESTRUCTURACIÓN DEL TLCAN

En 1992 se firmó entre México, Canadá y Estados Unidos, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, planeado para entrar en vigor en 1994, fue el primer movimiento de la incipiente globalización; en aquellos años, Carlos Salinas de Gortari entonces presidente de México, afirmaba al mundo entero el ingreso de nuestro país al grupo de naciones desarrolladas, y por ello la Exposición “México, esplendor de treinta siglos” tenía la intención de mostrar un país al nivel de sus dos vecinos, donde ella cultura ancestral era una de las ventajas que mostrar al mundo entero:

Philippe de Montebello, director del MET, declaró entonces que la exposición era “una revelación que cambiaría la percepción del arte mexicano”. Si bien se intentaba demostrar que México era un país moderno y promovía, tanto en la museografía como en la temática, un discurso nacional repleto de progreso, mitos y heroísmo que alcanzaban la estabilidad, la curaduría no pudo evitar una visión de exotismo. (Tellechea & Zavala, 2017)

El 1 de enero de 1994, junto con la entrada en vigor del TLCAN también inició el movimiento armado del ejército zapatista de liberación nacional –EZLN- en Chiapas.

La globalización dio pie a los argumentos de la multiculturalidad, concepto transdisciplinario, origen de varios movimientos artísticos y conceptos como “centro” y “periferia”, con todo lo que esto implica. Autores como Hal Foster hablaron de otras rutas de origen, como la tensión entre la postura del Gobierno francés versus la postura de los surrealistas Paul Éluard, Yves Tanguy, y Louis Aragón, quienes promovieron la muestra “La verdad de las colonias” en el año 31 del siglo pasado, es decir que se marcaron la xenofobia versus las xenofilia. (Foster, 2001, p. 217)

Personalmente creo que la idea de la multiculturalidad como movimiento reciente no tiene sentido alguno, sobre todo si los treinta siglos de esplendor representan 3000 años de historia del territorio que ahora es México. Me parece evidente cómo en el entorno actual, el neoliberalismo y el libre comercio han demostrado multiplicidad de consecuencias positivas y nefastas; igual ocurre en los Estados Unidos, paradójicamente los argumentos ahora usados por Trump hubiesen sido inaceptables por su personaje espejo en la historia, el también ultra republicano Ronald Reagan, personaje esencial en la implantación del neoliberalismo como modelo hegemónico posterior a la disolución de la URSS.

En México, el movimiento “Neomexicanista” coincidió con los años antes y después de la firma del TLCAN. La exposición “Esplendor de 30 siglos” terminaba con María Izquierdo, cuya etapa tardía se ubica en la década de 1960, de modo que varias Galerías comerciales de México¹ hicieron tratos con los espacios del SoHo para mostrar a artistas con producción cercana a 1990. Todos ellos coincidieron en hacer una revisión identitaria-nacionalista del México que entraba en la globalización. Así salieron a la luz argumentos que vinculaban con los sectores invisibilizados hasta ese momento, como la comunidad homosexual y las representaciones corporales post sida. Es decir, que el TLCAN en más den modo fue en sí un dispositivo corporal, en el que las prácticas y archivos corporales son consecuencia de estos procesos macroeconómicos.

¹ La Galería OMR y Galería de Arte Mexicano de la Ciudad de México, y Arte Actual Mexicano de Monterrey, Nuevo León. A este movimiento en el SoHo se le llamó Nuevos momentos del arte mexicano, del cual se editó un catálogo.

I. POST NEOMEXICANISMO

En la Colonia Anzures de la Ciudad de México, se anuncia el Espacio de Arte Contemporáneo -ESPAC-, en el que entre otros proyectos curatoriales se presenta "Post neomexicanismos", que al decir de la página espac.org.mx, consiste en la lectura de la pintura desnacionalizada:

Tomando como punto de partida las obras críticas de finales de los ochenta que desdeñaban las narrativas oficialistas iniciadas con la modernidad de la Escuela Mexicana, así como otras apuestas de los noventa en las que se vislumbran procedimientos conceptuales y minimalistas, Post Neo Mexicanismos revisa un conjunto de obras de la Colección ESPAC que guardan relación con los procedimientos artísticos desnacionalizadores que encumbraron el advenimiento de la posmodernidad en México. (ESPAC, 2016)

En realidad existen varias incongruencias en sus argumentos, tal vez el que más resalta es, que como ya se explicó anteriormente, el Proyecto Paralelo a la firma del TLCAN coincidió en la necesidad de replantear una nueva identidad mexicana en la globalización, sin que esto implicara un apego a los argumentos en boga en el mundo industrializado. Mi comentario es que si en realidad fuera pertinente pensar en un "post neomexicanismo", éste estaría vinculado con el momento de la renegociación del TLCAN y sus consecuencias como dispositivo corporal (Muñiz, 2010, p. 38), es decir ¿de qué modo se tendría que replantear la multiculturalidad del 2018 a diferencia de la originada en 1990? ¿Cuáles serían las líneas de enunciación y de visibilidad ante las posturas de Trump que revierten las premisas iniciales del libre comercio global? Resulta evidente que están presentes nuevas estructuras de disciplinamiento de los cuerpos y nuevas estructuras biopolíticas entran en discusión, aun cuando como lo comenté al inicio, esta multiculturalidad resultante en gran medida nunca fue muy sólida, siempre trabajó de manera unidireccional, desde el poder colonial, en un eterno monólogo necio y sordo ante la diversidad. La noción misma de *mainstream* debe de ser redefinida, tomando en cuenta la presencia ambivalente del biopoder que siempre tiene multiplicidad de matices. En todo caso, creo que lo resultará impostergable es el diálogo interno y externo de los actores en la escena de la renegociación: A) por una parte no importa que las afirmaciones de Trump resulten necias ante los ojos de cualquier persona medianamente enterada del escenario, antes las afirmaciones necias venían de Reagan, Bush, Clinton, Bush hijo y Obama. B) En México está agotado el tiempo de la indolencia institucional, indolencia que se mastica masivamente en días de una inminente elección presidencial; específicamente en el área del arte, brilla de manera aplastante la urgencia de construcción de políticas culturales que no vean al arte como un producto más que negociar, sino como una de las bases de sustento intelectual de toda nación, en todo caso eso sí se debería copiar del mundo industrializado, y evitar funcionarios que inviten a la UNAM a artistas como J. Magid (González Rosas, 2017)², por poner sólo un ejemplo de miles en los que es evidente cómo se privilegia sistemáticamente el pensamiento extranjero y se ataca el propio, como siempre, con algunas afortunadas excepciones.

II. NOEOBARROCO

Aún cuando el concepto de Neobarroco inicialmente desarrollado por Severo Sarduy (Sarduy S. 2011) cumplió 46 años de haber sido publicado en su primera edición, y posteriormente abordado por autores como Guilles Deleuze, Guy Carpetta, Omar Calabrese, Francisco Jarauta, José Luis

² Para mayor información leer los artículos relacionados con la muestra de ella obra de Jill Magid en el MUAC de la UNAM, que incluía el anillo con un diamante hecho con los restos del Arquitecto Luis Barragán. (GONZÁLEZ Rosas, 2017)

Brea, Massimo Cacciari, y Christine Buci-Gluksmann, según lo menciona Anna María Guasch; en el neobarroco se confrontan e interactúan el minimalismo -estable, lógico y geométrico-, con el barroco -catóico, laberíntico, perverso y en constante metamorfosis-. Sarduy es quien lo aborda por primera vez y lo plantea más como una categoría estética, menos como período histórico. (Guasch A., 2009, p. 430) Este escenario se antoja fértil en la creación de sentido si es retomado desde la tensión entre los problemas identitarios versus los argumentos desnacionalistas, para ir por partes en este momento específicamente hablando dentro del área del arte actual en México. Es evidente que el nuevo orden de las cosas en este 2018 no se ha desactivado como Dispositivo Corporal; el presente texto propone los acontecimientos post reestructuración del TLCAN, como todo un universo a desarrollar: desde las nuevas estructuras de biopoder y subjetivación -dentro de las prácticas corporales- y desde la visualidad resultante, desde las nuevas argumentaciones -en cuanto archivos corporales-. Por poner un ejemplo, si tomamos como escenario las corporalidades post sida³ (García Sangrador, 2017) ¿es posible un retorno a la invisibilización a favor de la hegemonía WASP -blanco, anglosajón y protestante-, concepto tan defendido por Reagan y ahora por Trump? Evidentemente no es posible, de hecho lo que salta a la vista es el engaño inicial: las mal llamadas minorías siempre hemos estado presentes, y podemos narrar historias con esplendor de 30 siglos, y de igual modo, la comunidad homosexual con nuestras enfermedades y nuestros conflictos, siempre hemos estado presentes en todo el planeta. Nuestra visibilización e integración en el *mainstream* global ha sido siempre una reflexión unilateral e injusta, ególatra y excluyente, en donde las respuestas alrededor de un arte decolonizado y propio del contexto latinoamericano se tendrán que construir, repensar y construir la nueva historia del arte mexicano, evidentemente sin que se malinterprete y se quiera retornar al pasado y creer en una identidad a la Diego Rivera en tiempo de la globalización y sus conflictos, en los que resaltan los nuevos peligros y seducciones de los nuevos nacionalismos, otro punto de dos filos, origen de Trump, el Brexit, el “no a la paz en Colombia”, y demás sucesos cercanos a la postverdad...pero ese es tema de otro debate.

III. BIBLIOGRAFÍA

ESPAC. (2016). Postneomexicanismos. Recuperado el 26 de mayo de 2018, de Espacio del arte contemporáneo: <http://www.espac.org.mx/es/exposiciones/neomexicanismos.php?p=97>

Foster, H. (2001). El retorno de lo real. (A. M. Guasch, Ed.) Madrid, España: Akal.

García Sánchez, R. (2015). Búsqueda de los argumentos del arte vinculado al sida y su diálogo global. Guanajuato, Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.

García Sangrador, R. (2017). El goce como estrategia de construcción del cuerpo post sida. Recuperado el 25 de mayo de 2018, de Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/30952/30775>

González Rosas, B. (16 de abril de 2017). Arte posverdad, *The Proposal* y la UNAM. (C. C. CV, Ed.) Semanario Proceso, 2111.

Guasch, A. M. (2009). El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural. España: Alianza Forma.

Muñiz, E. (. (2010). Disciplinas y prácticas corporales- Una mirada a las sociedades contemporáneas. México, México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

³ En las que quedan implícitos los procesos de visualización de las personas afectadas por la enfermedad, las luchas por el reconocimiento, a la no discriminación, Act Up, todo el arte gay, etcétera. Para mayor información leer (García Sánchez, 2015)

Sarduy, S. (2011). *El barroco y el neobarroco*. Buenos Aires, Argentina: El Cuenco de Plata.

Tellechea, J. C., & Zavala, V. (2017). *Esplendores de 30 siglos*. Recuperado el 27 de mayo de 2018, de Nexos: <https://cultura.nexos.com.mx/?p=14393>

**O HUMOR GROTESCO NO AR:
A ESCATOLOGIA NA RADIODIFUSÃO BRASILEIRA**

ANTONIO FRANCISCO RIBEIRO DE FREITAS

O HUMOR GROTESCO NO AR: A ESCATOLOGIA NA RADIODIFUSÃO BRASILEIRA

I. INTRODUÇÃO

Se conhece uma árvore pelos seus frutos e um corno pela sua mulher. Mução (online, 2014)

Transmitido por diversas emissoras de rádio em todo o país e líder de audiência em muitas delas, o produto midiático Programa A Hora do Mução é classificado como humorístico e de entretenimento e tornou-se bastante conhecido pela utilização de termos pejorativos e palavras de baixo calão em seus quadros, em especial o intitulado Pegadinhas do Mução.

Seu personagem principal, Mução, é um locutor “idoso” criado e interpretado desde 2001 pelo humorista e radialista Rodrigo Vieira Emerenciano, natural do Rio Grande do Norte, mas que reside atualmente em na cidade do Rio de Janeiro, onde o programa é gravado. Além dele, estão presentes na programação outras personagens, dentre as quais podem ser citadas a) Mamãe, b) Carniça, c) Peru, d) Meninim, e) Licurgo, f) Catraia e g) Candidato.

O presente artigo é resultado de pesquisa financiada por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (Pibic) desenvolvida ao longo de 2012/2013, no Curso de Jornalismo da Universidade Federal de Alagoas (Ufal). A abordagem foi qualitativa com foco no estudo de caso. Utilizamos a análise de conteúdo, que contribuiu para a identificação das modalidades de produção do grotesco em sua forma discursiva representada (SODRÉ; PAIVA, 2002), por meio do suporte sonoro no *Programa A Hora do Mução* e as suas espécies ou modalidades expressivas: escatológica, teratológica, chocante e crítica (SODRÉ; PAIVA, 2002) e Sodré (1972).

Além destes, procuramos identificar explicar o uso do grotesco na m dia radiof nica, especificamente no produto estudado, bem como compreender a finalidade pela qual se faz uso desse recurso est tico.

De acordo com Santaella (1992, p. 19) um dos aspectos das m dias está está na concorrência existente entre esses meios, ao afirmar que: “[...] m dias da mesma natureza, velada ou abertamente, competem entre si: canais de TV, jornais, revistas, etc. lutam pelos primeiros lugares de vendagem e audiência”. A partir das afirma es da autora   cabível fazer uma analogia acerca do que foi dito por Silverstone (1999), ao exemplificar que, são tr s os mecanismos de engajamento textual utilizados pelas m dias para persuadir, agradar e seduzir para, com isso, atrair o público desejado: a) a retórica, b) a poética e c) o erotismo.

Para ele, a linguagem midiática   persuasiva ao passo em que busca influenciar, mudar pensamentos, atitudes e valores a fim de alcançar interesses próprios. Ela produz encantamento por sua capacidade de criar histórias distantes do mundo real, que provocam fascínio, estimulando o prazer. Este, por sua vez, costuma manifestar-se acompanhado de certa dose de erotismo.

II. O HUMOR GROTESCO NO RÁDIO

A obra *O império do grotesco*, de Sodré e Paiva (2002) faz uma abordagem ampla para a presença do grotesco na comunica o massiva. Os autores salientam que   possível rir dos aspectos trágicos ou das despropor es das formas, e que esta possibilidade   responsável, pela permanência do grotesco dos primórdios aos dias atuais:

A equa o mais simples deste fen meno esteticamente apontado como grotesco será: Grotesco = Homem # Animal + Riso. Daí partem as modalidades atinentes à escatologia,   teratologia, aos

excessos corporais, às atitudes ridículas e, por derivação, a toda manifestação da paródia em que se produzem uma tensão risível, por efeito de um rebaixamento de valores (o *bathos* retórico), quanto à identidade de uma forma. [...] Pode-se rir do terrível ou das desproporções escandalosas das formas, transformando-os em veículo de irrisão e de provocação aos cânones do esteticamente correto. Esta possibilidade tem garantido a permanência do grotesco na História, assim como sua recorrência na vida, nas artes e na mídia contemporânea. (SODRÉ, 2002, p. 62).

O grotesco tem como característica principal a presença do rebaixamento (*bathos*, recurso estético produtor do riso cruel) operado por uma combinação organizada de elementos heterogêneos com referência constante a deslocamentos de sentido, animalidades, partes baixas do corpo, fezes, dejetos, entre outros.

O termo grotesco origina-se de *la grotta* (“gruta”, “porão”, em italiano) a partir do final do século XV em Roma para denominar ornamentos estranhos encontrados através de escavações realizadas no porão do Palácio de Nero em frente ao Coliseu. Durante o século XVII, a terminologia foi usada para definir o que fosse bizarro, fantástico ou extravagante, consequentemente, tornou sinônimo também de cômico, ridículo e burlesco.

No século XIX o fenômeno passa a ser considerado uma categoria estética, definida por Sodré e Paiva (2002) como um sistema organizado de exigências necessárias para que uma obra alcance um determinado gênero (trágico, dramático, cômico, grotesco...) no interior da dinâmica da produção artística. A categoria responde tanto pela produção e estrutura da obra quanto pelos efeitos de gosto que produz no contemplador em relação ao objeto contemplado.

Victor Hugo foi o primeiro a teorizar o fenômeno na obra *Cromwell*, a qual enfatiza a importância do grotesco no drama e critica fortemente as idealizações artísticas, abrindo espaço para o extravagante, o feio, o desproporcional que passam a ser vistos por Hugo como a reinterpretação culta da espontaneidade popular.

Quanto à classificação, Sodré e Paiva (2002) dividem o grotesco em Gêneros e Espécies em que os primeiros mostram-se como a) representado, isto é, quando utiliza o suporte escrito – literatura e imprensa ou suporte imagístico, pintura, fotografia, cinema, televisão, entre outros, ou b) atuado por meio de situações de comunicação direta, vividas ou encenadas nos palcos.

O gênero atuado subdivide-se, de acordo com Sodré e Paiva (2002), nas naturezas espontânea, quando episódios da vida cotidiana apontam para o rebaixamento espiritual ou a irrisão, característicos do grotesco; e encenada, também chamado de “burlesco”, é o grotesco revelado em peças teatrais, nas quais conquista-se o público por meio de gestos corporais risíveis. A última natureza do gênero atuado é a carnavalesca que, remonta à Idade Média europeia e que vai desde os festejos populares até o próprio Carnaval, provocadora do riso comunitário, segundo análise bakhtiniana, como uma crítica ao isolacionismo da época.

Com relação às espécies do grotesco, os autores definiram quatro modalidades expressivas, a saber:

1. Escatológico: Trata-se das situações que fazem referência a dejetos, secreções, partes baixas do corpo, entre outros. Sodré e Paiva (2002) citam o exemplo de *A Morte e a Morte de Quincas Berro D'água*, o personagem mediano descreve a tia Marocas como um “saco de peidos”.
2. Teratológico: São as referências risíveis a monstruosidades, aberrações, deformações, bestialismos, etc.

3. Chocante: Está presente nas duas formas anteriores e tem o objetivo de provocar no espectador ou contemplador um choque perceptivo, geralmente com intenções sensacionalistas, podendo ser chamado também de grotesco chocante.
4. Crítico: Ocorre quando o grotesco presente no objeto visado expõe um discernimento formativo, ou seja, além da percepção sensorial do fenômeno, é desvelado o que se tenta ocultar (convenções, ideias) expondo de modo risível os mecanismos do poder abusivo. Esse efeito pode tomar a forma da caricatura ou da paródia provocando inquietações nas situações estabelecidas.

Bakhtin (1987), em sua análise na obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* (o contexto de François Rabelais), diz que a compreensão do grotesco se dá pela cultura popular por concebê-lo como um corpo social que se opõe ao corpo clássico, a exemplo do Carnaval em que a proibição imposta pela sociedade dita elevada é transformada em alegria nos festejos carnavalescos caracterizados pela inversão de valores, *status*, ordem, sexualidade, etc.

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o fundo de uma espécie de libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e renovações (BAKHTIN, 1987, p. 8-9).

No Renascimento, a utilização de expressões grotescas com forte referência às partes baixas do corpo, dejetos, entre outras, estava presente nas feiras, praças e festas e provisoriamente desfaziam as relações hierárquicas entre os indivíduos participantes. Nesses ambientes encontrava-se uma espécie de linguagem baixa e grosseira, típica do vocabulário familiar, “[...] isso produziu o aparecimento de uma linguagem carnavalesca típica, da qual encontramos numerosas amostras em Rabelais” (BAKHTIN, 1987, p. 9).

A cultura popular está geralmente associada ao espetáculo junto à massa economicamente subalterna, que comparece aos espaços públicos para divertir-se por meio do contato com artistas para contemplar os festejos típicos destes locais. Com o desenvolvimento da chamada sociedade de massa há a transferência da atmosfera de praça popular para os veículos de comunicação midiática, a começar pelo rádio e em seguida à geração televisiva. É o caso das encenações melodramáticas (radionovelas, telenovelas), jogos de feira (competições, sorteios, etc.), variedades (programas de auditórios, *shows*, atrações circenses), entre outros. Bakhtin, (2003) em seus estudos linguísticos sobre os gêneros do discurso, denomina esse tipo de discurso do cotidiano, ou da fala/cultura popular.

Diferentemente de outros veículos de comunicação massiva, o rádio tem na oralidade seu único suporte para a emissão de conteúdo midiático. Dessa forma, o ouvinte além de receptor é também coautor das mensagens emitidas, criando em seu imaginário a representação (simbólica) daquilo que ouve e que interpreta de acordo com suas experiências pessoais.

III. O PROGRAMA

O programa *A Hora do Mução* é um produto radiofônico de humor criado pelo radialista Rodrigo Emerenciano Viana há 17 anos e hoje está presente em 972 cidades atingidas através de 59 afiliadas. Com isso, a cobertura populacional é de 33 milhões de habitantes (Tabela 1). Em Alagoas, o Programa do Mução é veiculado por duas rádios: a Pajuçara FM (103,7 MHz), de Maceió e a Metropolitana FM (97,9 MHz), de Arapiraca¹.

¹ Dados fornecidos pelo site <<http://mucao.ne10.uol.com.br/radios#>>. Acesso em: 25 mar. 2013.

Apesar de conhecido pelas “pegadinhas” e trotes apresentados, o Programa do Mução oferece na atualidade diversos quadros normalmente ligados à interatividade com o público no qual Mução e seu elenco de apoio transformam em objeto de irrisão as vítimas dos trotes. Quadros com tradução de letras musicais - momento no qual canções de grandes nomes da música internacional são mixadas no ritmo de forró atraem grande número de ouvintes.

Além disso, há quadros que contam histórias interpretadas pela turma do Mução, paródias da novela do momento e até mesmo a publicidade é criada dentro do contexto do programa, sem quebras no ritmo das piadas.

O produto midiático usa as técnicas de radioteatro em sua estrutura radiofônica, há diversos quadros com vários personagens e quadros fixos, que dialogam de forma escatológica e teratológica com o público, gerando o riso cruel, fidelizando a audiência de massa e ampliando a faixa de ouvintes.

QUADRO 1 — RELAÇÃO DE RÁDIOS AFILIADAS NO BRASIL QUE APRESENTAVAM “A HORA DO MUÇÃO” (2013)

| Afiliadas do programa radiofônico “A Hora do Mução” | | |
|---|----------------------|------------------------------------|
| Estados da Federação | Cidades | Rádio afiliada |
| Alagoas – AL | Maceió | Pajuçara FM – 103,7 MHz |
| | Arapiraca | Metropolitana FM – 97,9 MHz |
| Bahia – BA | Itarantim; | Itarantim FM - 97,1 MHz; Cidade |
| | Jequié; | do sol FM – 94,9 MHz; Tropical Sat |
| | Juazeiro | FM – 102,5 MHz |
| Ceará – CE | Fortaleza | Cidade FM – 99,1 MHz |
| | Independência | Cidade FM – 95,3 MHz |
| | Icó | Brasil FM – 106,7 MHz FM |
| | Barro | 96 - 96,5 MHz |
| | Santa Quitéria | Planeta FM – 106,5 MHz |
| Mato Grosso - MG | Jaguaribara | Jaguaribara FM – 104,9 MHz |
| | Cuiabá | Rádio Mega - 95 MHz Rádio |
| | Rondonópolis | Mega - 99 MHz Rádio Mega |
| Maranhão - MA | Nova Mutum | – 96 MHz |
| | Bacabal Pinheiro | Rádio FM Tropical – 89,5 MHz |
| | Imperatriz Trizidela | Cultura FM – 105,9 MHz Difusora |
| | do Vale Peritoró | Sul FM – 105,1 MHz Stúdio FM – |
| Pará – PA | | 89,5 MHz Alternativa FM – 92,7 MHz |
| | São Miguel do Guamá | Guamá AM – 1159 KHz |
| Cajazeiras | Marabá | Itacaiunas AM – 850 KHz |
| | Patos | Cidade Morena FM – 98,5 MHz |
| | Campina Grande | Panorâmica FM – 97,3 MHz |
| | Cajazeiras | Patamuté FM – 94,5 MHz |

| | | |
|--------------------------|--------------------------|------------------------------------|
| Paraíba – PB | Belém | Talismã FM – 99,3 MHz |
| | Catolé do Rocha | Cidade FM – 104,9 MHz |
| | Pombal | Opção 104 FM - 1047,9 MHz |
| Pernambuco – PE | Recife | 102 FM - 102,1 MHz |
| | Palmares | Nova Quilombo FM – 100,9 MHz |
| | Bezerros | Bezerros FM – 107,7 MHz |
| | Afogados de Ingazeira | Transertaneja FM – 96,7 MHz |
| | Araripina | Cidade FM – 57,9 MHz |
| | Serra Talhada | Líder FM 99,7 MHz |
| | Timbaúba | Princesa Serrana AM – 100 MHz |
| | Buíque | Buíque FM – 104,7 MHz |
| | Caruaru | Liberdade FM – 94,7 MHz |
| | Santa Cruz do Capibaribe | Polo FM 101,9 MHz |
| Piauí - PI | Belém de São Francisco | Educadora FM – 1047 KHz |
| | Salgueiro | Salgueiro FM – 102,9 MHz |
| | Teresina | 95,7 FM – 95,7 MHz |
| | Piri Piri | Rádio FM Cidade – 97,9 MHz |
| | São Luis do Piauí | Vale do Guaribas FM – 98,5 MHz |
| Rio Grande do Norte - RN | Floriano | Difusora de Floriano AM – 1510 Khz |
| | Luiziana | Rádio Vale do Paraíba AM – 970 KHz |
| | Natal | 98 FM e 98,9 MHz |
| | Itajá | Rádio FM Itajaense – 104,9 MHz |
| | Caicó | Rádio 103 FM - 106 MHz |
| | Mossoró | Rádio 93 FM - 93,7 MHz |
| | Macau | Macau FM - 94,9 MHz |
| Rondônia - RO | Pau dos Ferros | Rádio Obelisco FM – 90,9 MHz |
| | São Paulo do Potengi | Rádio Potengi AM – 1210 KHz |
| | Porto Velho | 95 FM – 95,1 MHz |
| | Cacoal | Clube Cidade FM – 90,3 MHz |
| Santa Catarina - SC | Ji-Paraná | Clube Cidade FM – 93,7 MHz |
| | Ariquemes | Antena FM – 103, |
| | Itapema | Cidade FM - 104,1 MHz |
| Sergipe - SE | Aracaju | FM Sergipe – 95,9 MHz |
| | Nossa Sra. da Glória | Xodó FM – 88,5 MHz |
| | Canindé de São Francisco | Xingo FM – 08,7 MHz |

Fonte: Elaborado pelo autor

IV. PEGADINHAS DO MUÇÃO – A LINGUAGEM DA FULERAGEM NO DIAL

O quadro Pegadinha do Mução consiste no telefonema a uma pessoa, a “vítima”, indicada por ouvintes que divulgam informações a respeito de algum apelido ou característica física odiada por ela. A princípio, o apresentador inicia a conversa de maneira agradável - em geral fazendo-se passar por um cliente ou pessoa interessada na realização de pesquisa de opinião – até proferir o apelido propriamente dito.

A partir desse momento, uma sequência de palavrões e expressões de conteúdo vulgar com forte referência às partes baixas do corpo – termos escatológicos, tornam-se o foco do Programa do Mução, na medida em que provocam o riso grotesco e cruel nos ouvintes e, conseqüentemente, repercussão e audiência.

O personagem radiofônico Mução, em suas enunciações, volta a repetir insistentemente o nome indesejado da “vítima” que, descontrolada, como deixa transparecer por intermédio de sua fala, desliga o telefone. Contudo, não obtém sucesso, pois o personagem volta a ligar sustentando a discussão constrangedora. No programa analisado, Mução tem seu sucesso em decorrência do emprego de expressões oriundas do grotesco, uma categoria estética possuidora de características que quase sempre tem a pretensão de provocar o riso. O grotesco torna possível rir dos aspectos trágicos, das animalidades; o campo da teratologia, partes baixas do corpo, dejetos, entre outros, contrapondo-se assim aos padrões do antes considerado esteticamente correto, e aos valores éticos e morais defendidos na sociedade brasileira.

O programa instaura no ar a estética da fuleragem por meio do uso da linguagem verbal da fuleragem, como observa Martins (online, 2014) ao analisar o ambiente cultural contemporâneo que atrai os jovens em cidades do interior do Nordeste:

[...] há hoje, nas cidades, especialmente nas pequenas cidades do interior do Nordeste, um abandono das novas gerações ao império das ‘fuleragens’, ou seja, o consumo ‘cultural’ de produtos reconhecidos por todos como sendo produtos de visível banalidade da linguagem, dos gestos, da estética: uma estética excessivamente apelativa e erotizada, que se dirige especialmente para crianças e adolescentes e o convoca a assumir uma ética passível de questionamento [...] onde o fuleiro passa a ser o bacana, onde o escroto passa a ser o porreta. Martins (online, 2014)

Por isso, em outubro de 2002, o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Norte, condenou a Rádio Estação Sat - Estúdios Reunidos Ltda a pagar a quantia de R\$ 25 mil por danos morais a um ouvinte que foi vítima da “Pegadinha do Mução”. A vítima era um taxista residente naquele estado que, em maio de 2002, recebeu diversos telefonemas em seu local de trabalho e que, segundo relatou partiram do "Programa do Mução", veiculado pela rádio. O cidadão disse sentir-se ridicularizado e que o trote lhe resultara em conseqüências negativas em sua vida pessoal e profissional.

De acordo com Peterson Fernandes Braga, juiz responsável pelo caso, ficou constatada a existência do dano "pelos transtornos psicológicos advindos da conduta omissiva e injustificável da Rádio Estação Sat" (RN, online, 2013) que, por sua vez atribuiu a responsabilidade à RVE Produções Artísticas Ltda. Para o juiz, a rádio "não pode invocar a culpa exclusiva de terceiro, especialmente da produtora, vez que, o programa era veiculado sem qualquer controle da Rádio Estação Sat", conforme consta na RN (online, 2013). Segundo ele, o valor a ser pago deve "servir de alerta ao ofensor, frente à negligência da emissora em aferir previamente os programas colocados no ar".

O Programa do Mução, e especificamente seu quadro de Pegadinhas é um exemplo de produto midiático que mantém o *ethos* de manifestação da cultura popular, quando se apropria da

espontaneidade pública que passa a ser transposta e manipulada pelos meios de comunicação de massa, objetivando ampliar sua audiência e fidelizar seu público.

V. A PROVOCAÇÃO POR MEIO DA FALA

No quadro 2 analisado abaixo, Mução se faz passar por cliente da oficina mecânica de Roberto (a “vítima”) cujo apelido indesejado é Mutreta, que significa algo ilegal ou fora dos padrões, neste caso ele faz uma referência à sexualidade do indivíduo.

QUADRO 2 — DECUPAGEM DO PROGRAMA DO MUÇÃO VEICULADO EM 18/05/2011

MUÇÃO - O Brasil para. Se você tiver olhando pro lado e tiver alguém rindo ou é doido ou tá ouvindo a Pegadinha do Mução!

(risos, gritaria e aplausos).

MUÇÃO - Vou ligar agora pro Roberto. Vou ligar pedir um orçamento [...] aí depois eu chamo o apelido dele é Mutreta!

CANDIDATO - Ave Maria, é o quê? (risos) 5 (Telefone tocando)

ROBERTO - Alô!

MUÇÃO - Quem tá falando? 8 ROBERTO - É Roberto.

9 MUÇÃO - Ô rapaz comê que tá? 10 ROBERTO - Tô bem.

11 MUÇÃO - Ô Roberto, pra gente fazer um orçamento aí comê que fica? 12 ROBERTO - É orçamento de quê, hein?

13 MUÇÃO - É dum motor [...] cobra alguma coisa pra fazer o orçamento? 14 ROBERTO - Se cobra? Não.

MUÇÃO - Rapaz, eu tarra com uma dúvida agora que eu tarra me lembrano uma vez que eu levei um motor de uma *Scânia* pra fazer aí, foi tu que me atendeu ou não?

ROBERTO - Num tenho lembrança não.

MUÇÃO - Tem, homi! Tá lembrado não que tu disse até assim: “Ói, traga à noite que de noite aqui num tem ninguém, que a gente faz aqui escondido, sai mais barato.” Num foi tu?!

ROBERTO - Que conversa rapaz, ôxe!

MUÇÃO - Foi, home, que você disse assim: “A gente vai fazer por fora, num diga a ninguém não”. (Roberto desliga o telefone)

(Risos e gritarias)

CANDIDATO - Pela dirligada, eu acho que o senhor vai levar umas esculhambaçãozinha.

MUÇÃO - Será, hein? Num vou ligar de novo não!

DEMAIS PERSONAGENS - Ligue, ligue, ligue, ligue, ligue, ligue... 26 (Telefone tocando)

ROBERTO - Alô!

MUÇÃO - Ei Roberto, como é o negócio?

ROBERTO - Qualé o “negócio”, rapaz?

MUÇÃO - O negócio da mutreta homi, ei fale baixo!

ROBERTO - Que “fale baixo” porra nenhuma, rapaz! Diga aí!

MUÇÃO - O motor do carro, do caminhão, rapaz, do negócio que tu fez, um negócio de uma mutreta, homi.

ROBERTO - Venha e diga pá você dizer aqui na minha cara qual foi o motor e qual foi o dia e traga a nota preu ver!

MUÇÃO - Eu não tenho nota não foi na escondida.

ROBERTO - Como é?

MUÇÃO - Tu num deu não foi na escondida, Zé Mutreta!

ROBERTO - Vá pra pu... que lhe pariu

(Roberto desliga o telefone)

MUÇÃO - Rapai, num vô ligá de novo não!

DEMAIS PERSONAGENS - Ligue, ligue, ligue, ligue, ligue, ligue.... 41 (Telefone tocando)

ROBERTO - Alô!

MUÇÃO - Ei, quanté um negócio nas escondida, hein? 48 ROBERTO - Venha aqui dizer na minha cara, fila da pu... 49 MUÇÃO - Mas foi na entoca!

ROBERTO - Na entoca de quê? Entoca um cara... tais me achando com cara de quê?

MUÇÃO - Aí você já tá me tratando como caba safado. 52 ROBERTO - Safado e viado! [...] Vá te lascar porra!

53 MUÇÃO - Não, aí você faz e não tá lembrado que faz suas Mutretas. 54 ROBERTO - Não interessa, isso foi sua mãe que fez! Sua mãe, sua mulé, o cara...

MUÇÃO - Mas eu vou aí.

ROBERTO - Venha pra gente conversar frente a frente, agora se você for macho, se você provar, tudo bem eu dou a mão à palmatória, mas se você não provar, você toma no c...comigo, tá certo? Venha pra você ter medo, seu fila da pu...

MUÇÃO - Eu vou testar o caminhão pra você vê.

ROBERTO - Agora depois eu vou dar uma volta com sua mãe e sua Mulher, fio de rapa... Agora venha pessoalmente.

MUÇÃO - Eu vou mesmo.

ROBERTO - Agora traga a sua mulé, a sua mãe, certo? Aqui eu dou o grau, tudinho direitinho, reparo o motor delas, o seu, da pu... que lhe pariu...

MUÇÃO - Mutreta...

ROBERTO - Vá tomar no c... você, sua mãe, quem tiver mais e eu não tenho medo não, venha aqui pessoalmente que eu num tenho medo de você não e fo...

(Roberto desliga o telefone)

MUÇÃO - [...] negada, tem gente aqui no estúdio com tanto medo que tá assim uma catanga assim de fezes. (gargalhadas)

(Telefone tocando)

MUÇÃO - Ói, eu vô aí e vou levar um caba aqui qué primo dum pulícia. 67 ROBERTO - Apôis venha, rapaz, você num é homi? Venha me dizer aqui! 68 MUÇÃO - Fale baixo, o povo vai acabar descobrindo!

ROBERTO - “Fale baixo você” uma porra rapaz! Venha, venha fio de rapa...

MUÇÃO - Rapaz eu vou aí pra tu deixar de falar alto, homi!

ROBERTO - Apôis venha [...] e traga a porra pra vê se eu tenho medo! 72 MUÇÃO - Cê tá é com medo, né?

ROBERTO - Ah, eu tô todo cagado com medo de tu, fio de rapa...

MUÇÃO - Mas tu faz mutreta mermo?

ROBERTO - Faço na ... da tua mãe!

MUÇÃO - Mutreta! (Cai a ligação)

Fonte: Programa em arquivo digital. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=CiZLI9frQOI>>. Acesso em: 02 out.2012.

VI. ESPÉCIES DE TERMOS GROTESCOS IDENTIFICADOS NA ANÁLISE

Após a análise do fragmento acima, no qual o personagem Mução provoca o ouvinte Roberto, identificamos os seguintes termos grotescos:

QUADRO 3 — TERMOS LINGUÍSTICOS GROTESCOS VEICULADOS NA PRODUÇÃO RADIOFÔNICA

| Termos e expressões | Termos e expressões |
|---|---|
| Escatológicos | Chocantes |
| 31. “Porra” 37. “Vá pra pu... que lhe pariu!” 48. “Fila da pu...!” 50. “Entoca um cara...”. 51 “Aí você já tá me tratando como caba safado...”. 52 “Safado e viado [...] vai te lascar porra!” 54. “O cara...” 56. “Toma no c... comigo [...] seu fila da pu...”. 60 “da pu... que lhe pariu...”. | 19. “Ói, traga à noite que de noite aqui num tem ninguém, que a gente faz aqui escondido, sai mais barato.” 21. “A gente vai fazer por fora, num diga a ninguém não”. 28. “Ei Roberto, como é o negócio?” 30. “O negócio da mutreta homi, ei fale baixo!” 32. “Do negócio que tu fez, um negócio de uma mutreta” 34. “Foi na escondida.” |

| | |
|---------------------------------------|---|
| 62. “Vá tomar no c... [...] e fo...”. | 36. “Foi na escondida, Zé Mutreta!” |
| 64. “Catinga assim de fezes.” | 43. “Quanté um negócio nas escondida, hein?” |
| 69. “Uma porra rapaz!” | 45 “Fez não, faz!” |
| 71. “Porra” | |
| 72. “Cagado [...] fi de rapa...”. | |
| 75. “Faço na ... da tua mãe! | 49. “Mas foi na entoca!” |
| | 53. “Você faz e num tá lembrado que faz suas mutreta! |
| | 54. “Foi sua mãe que fez! Sua mãe, sua mulé” |
| | 56. “Se você for macho” |
| | 58. “Eu vô dar uma volta com sua mãe e sua mulé” |
| | 60. “Traga a sua mulé, a sua mãe [...] aqui eu dou o grau, ajeito tudinho direitinho, reparo o motor delas, o seu”. |
| | 61. “Mutreta...” |
| | 68. “Fale baixo, o povo vai acabar descobrindo”. |
| | 74. “Mas tu faz mutreta mermo?” |
| | 76. “Mutreta!” |

Fonte: Elaborado pelo autor

De todas as categorias disponíveis, a mais frequente no produto analisado se refere ao uso de frases ou expressões da espécie escatológica, por meio de ofensas e palavrões direcionados em sua maioria ao apresentador, seguida da espécie chocante. No total, foram 16 citações oriundas do grotesco chocante proferidas por Mução a fim de incitar a ira de Roberto que, por sua vez, pronunciou 23 palavras ou frases grotescas (sendo 19 escatológicas) contra o personagem como forma de se defender.

Nas expressões de conteúdo mais forte são inseridos efeitos sonoros que não permitem a audição completa dos termos pelo ouvinte, a exemplo de “Vá pra pu... que lhe pariu”. Outras, entretanto, são divulgadas sem interrupções, como é o caso do termo “porra” quatro vezes identificada nos fragmentos da decupagem. Ao todo foram proferidas 20 frases ou palavras de teor escatológico e 19 expressões grotescas da espécie chocante no quadro de Pegadinhas decupado, cuja duração total foi de 9 minutos.

VII. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Programa do Mução é um exemplo de produto midiático que se apropria da estética do grotesco com a finalidade de seduzir a audiência e o uso de palavras de baixo calão nesse produto midiático visa ao rebaixamento de valores estabelecidos pela sociedade, na medida em que estimula o preconceito contra raça, gênero, etnia, classes sociais menos favorecidas e, como foi bastante

identificado na análise, a banalização da linguagem de baixo calão e de termos pejorativos e ofensivos.

Confirmamos ser este produto midiático um apropriador de termos e expressões advindas da estética do grotesco, pois o apresentador rompe com os padrões éticos e morais a fim de atingir o riso cruel. Inicialmente presente nas praças públicas do Renascimento, esse riso é transposto e manipulado pelos meios de comunicação de massa que, através de seus produtos midiáticos conquistam a audiência com o uso do gênero estético do grotesco.

Os excessos apresentados no quadro Pegadinha do Mução transformam em objeto de irrisão os personagens pertencentes às classes menos favorecidas, ou que estão em posições desiguais no meio social e não trazem senão um afastamento de seu público em relação à consciência crítica sobre os problemas sociais, valoriza o vocabulário baixo, além de fortalecer estereótipos.

O objetivo das “Pegadinhas” é fazer com que o receptor do trote emita o máximo de palavrões para que sua situação constrangedora resulte em momentos de riso, não um “riso” esporádico e saudável, mas cruel por parte dos ouvintes, na medida em que o objeto risível é a infelicidade alheia.

O apresentador e seus companheiros de equipe interpretam os personagens como se participassem de uma conversa espontânea, típica da praça pública, que permite ao ouvinte identificar-se com a linguagem de fácil compreensão – a linguagem da fuleragem, ou seja, da sacanagem, e a construir em seu imaginário um cenário semelhante ao vivenciado cotidianamente.

Com isso, as questões de respeito ao outro, da ética e da cidadania, na produção midiática analisada ficam relegadas ao plano secundário, tendo em conta que o importante é ter o máximo de audiência, para auferir o máximo de lucro.

VIII. REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. A cultura na Idade Média e no Renascimento – o contexto de François Rabelais / tradução de Yara Frateschi. São Paulo: HUCITEC, Brasília, 1987.

BAKHTIN, M. M. Estética da criação verbal. 4. ed. São Paulo: M. Fontes, 2003.

BERGSON, H. O riso – ensaio sobre o significado do cômico. Lisboa: Guimarães Editores, 1993. p. 16-76.

MARTINS, Josemar e RAMOS, Luis Sérgio. O estado da arte da fuleragem: vídeo-debate. Curaçá, BA: Inove, 2007.

MARTINS, Josemar da Silva. Tematizando a cultura da fuleragem. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAe_GkAB/tematizando-a-cultura-fuleragem>. Acesso em: 13 set.2014

MUÇÃO - 17 ANOS DE FULEGRAGEM. [online a]. O personagem. Disponível em: <<http://www.mucao.com.br/personagem>>. Acesso em: 22 jan.2013.

MUÇÃO - 17 ANOS DE FULEGRAGEM. [online b]. O personagem. Disponível em: <<http://www.mucao.com.br/personagem>>. Acesso em: 12 set.2014.

RN: Justiça condena rádio a pagar R\$ 25 mil à vítima de Pegadinha. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/cidades/rn-justica-condena-radio-a-pagar-r-25-mil-a-vitima-de-pegadinha,2b09af97a555b310VgnCLD200000bbcecb0aRCRD.html>>. Acesso em: 27 mar.2013.

SANTAELLA, Lúcia. Matrizes da linguagem e pensamento – sonora, visual, verbal: aplicações na hipermídia. São Paulo: Iluminus, 2001.

SILVERSTONE, Roger. Por que estudar a mídia? Londres: Sage Publications, 1999.

SODRÉ, Muniz. A comunicação do grotesco. Petrópolis: Vozes, 1972.

SODRÉ, Muniz, PAIVA, Raquel. O império do grotesco. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

ZAMPAR, Silvia. O uso do grotesco no humor das rádios FM de público jovem de São Paulo – Rádio Mix e 89 FM. Dissertação. São Paulo, Unip, 2010. Disponível em:

<http://www.silviazampar.com.br/Rel/Dissertacao_Grotesco_SilviaZampar.pdf>
Acesso em: 01 ago. 2012.

DO ALTO DO CORCOVADO AO OUTEIRO DA PENHA: O CRISTO COMO PERCURSO SIMBÓLICO

M. PENNA-FIRME, ANDRÉ

DO ALTO DO CORCOVADO AO OUTEIRO DA PENHA: O CRISTO COMO PERCURSO SIMBÓLICO

Desde as oito horas, os jornalistas esperavam o trem que traria as autoridades convidadas ao tão solene evento que ali se realizava. No dia doze do décimo mês do ano de 1931, às dez horas, chegava ao alto do Corcovado a comitiva de Getúlio Vargas e do cardeal Dom Sebastião Leme para a cerimônia de bênção da estátua do Cristo Redentor. Idealizada nove anos antes, a imagem de Cristo Rei finalmente passaria a configurar a paisagem da cidade capital como um marco cultural e arquitetônico. Do alto do Corcovado, a estátua olhava para a capital com seu olhar alentador e conversava com a cidade.

IMAGEM 1 - P.1 - INAUGURAÇÃO DO CRISTO REDEMPTOR. 1931.



Fotógrafo desconhecido. Acervo do Museu da Imagem e do Som (MIS) do Rio de Janeiro

Pouco mais de dez anos depois, às dezesseis horas do dia dezesseis de novembro de 1941, Dom Sebastião Leme chegava também a uma solene cerimônia, talvez sem a suntuosidade e a grandeza daquela de dez anos antes, num morro menor e com menos olhos atentos a esta outra inauguração, mas não por isso menos significativa e importante no cenário nacional. O cardeal chegava ao outeiro da Penha. A venerável Irmandade de Nossa Senhora da Penha de França fez erguer, em suas imediações, um “artístico e simbólico cruzeiro”¹ para homenagear a fundação, no ano anterior, das Faculdades Católicas, primeiro núcleo da futura Universidade Católica que se formava no Rio de Janeiro. O Cruzeiro da Universidade, como foi denominado, assim como o Cristo Redentor, representava as aspirações e os desejos de uma catolicidade cada vez mais atuante no cenário nacional. A Restauração Católica, que a partir dos anos 1920 começou a atuar de forma significativa no cenário nacional e urbano, e que redefinía o lugar de atuação e as aspirações de uma Igreja Católica que precisava se adequar à modernidade cada vez mais palpável na realidade brasileira, criou imagens e deu frutos simbólicos e de concretude inegável.

¹ Ata do Livro de Atas da Mesa Administrativa.

IMAGEM 2 - P.1 - O PÁROCO DA IGREJA DA PENHA MONSENHOR ALVES DA ROCHA E FIEIS JUNTO AO CRUZEIRO DA UNIVERSIDADE NO DIA DE SUA INAUGURAÇÃO, EM 16 DE NOVEMBRO DE 1941.



Fotógrafo desconhecido. Acervo da Venerável Irmandade de Nossa Senhora da Penha de França

Quando Dom Leme, ao proclamar, dando a benção à estátua no Corcovado, que “Cristo reina, impera e livrará o Brasil de todos os males”, suas palavras não têm teor apenas religioso, mas se entranham na trama simbólica do político, do social e do imaginário coletivo. À Cristo, visto como um Rei, seria dado um “trono” na mais alta montanha da capital federal. A estátua de Cristo Redentor não somente representa e espelha a força do episcopado e do laicato católico, mas ele em si é um discurso que reivindica um lugar e uma atuação da catolicidade no que é o nacional. Ser católico passa a ser visto, no discurso dos homens que o cercam, como um sinônimo de ser patriótico.

Enquanto o Cruzeiro da Universidade representava a futura Universidade Católica do Rio de Janeiro, o Cristo Redentor passa a representar a cidade na qual estava inserido, e assim sendo, representar o país como um todo, já que a cidade pretendia, como cidade-capital, metonimizar o país, no sentido pleno da palavra, representá-lo. A relação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) - fundada sob o nome provisório de “Faculdades Católicas” - com a cidade é marcante desde os primeiros anos em que a Universidade passa a fazer parte da constelação de expressivos marcos da cultura e representação da cidade maravilhosa.

Sendo assim, neste trabalho, enquanto Dom Leme abençoava o Cristo Rei do Corcovado e o Cristo Crucificado da Penha, procurei entender o lugar simbólico dessas imagens no discurso da Restauração Católica e como essas imagens são articuladas a uma estrutura maior de atuação da Igreja que se remodelava nas primeiras décadas do século XX.

Os anos que se seguiram à constituição de 1891 são marcados, segundo a denúncia de Dom Sebastião Leme, por um vazio atroz, para uma hierarquia católica que não estava preparada ou estruturada para constituir-se em um agente político por si só, deslocada das instâncias administrativas. A Igreja perde, conseqüentemente, sua força e influência frente às questões nacionais, de cunho político ou social, antes tão presentes em suas diretrizes, tendo que lidar com o rompimento de uma proximidade às instâncias de poder que remontavam a quatrocentos anos.

Esta situação inicial, ao longo das primeiras décadas da República, abrirá espaço para uma série de tensões entre os governos e o grupo religioso. Com a falta de auxílio vinda do Estado, a Igreja estreitará seus laços com a Santa Sé.

Inicia-se assim o que viria a ser o movimento da Igreja de redefinição do seu lugar e de sua atuação, buscando a retomada de certos espaços que havia perdido na sociedade. Acerca disso, Riolando Azzi afirma: “Desse modo, a Igreja passa de uma posição declaradamente defensiva, típica da mentalidade do século XIX, para uma nova atitude de conquista espiritual do mundo”(AZZI, 1994: 23). O esforço do clero nesse contexto será dirigido à busca de uma relação com o Estado não mais de vinculação direta, mas de colaboração mútua.

A Igreja, nesse sentido, irá se esforçar para que, através de uma reorganização na forma como atua na sociedade e em sua posição perante as classes dirigentes, “a fé católica volte a ser um dos elementos constitutivos da sociedade” (AZZI, 1994: 22). O clero busca a restauração da cristandade que teria sido perdida na modernidade. Frente ao mundo moderno, a Igreja precisa reformular seus paradigmas e atuar de forma a constituir uma nova cristandade através da moralização e da hierarquia.

A consciência dessa mudança do lugar de atuação, no Brasil, se expressa principalmente a partir da carta pastoral de Dom Sebastião Leme de 1916, que ao assumir o cargo de arcebispo de Olinda, escreve:

ao católico não pode ser indiferente que a sua pátria seja ou não aliada de Jesus Cristo. Seria trair a pátria! Eis por que, com todas as energias de nossa alma de católicos brasileiros, urge rompamos com o marasmo atrofante com que nos habituamos a ser uma maioria nominal, esquecida dos seus deveres, sem consciência dos seus direitos. É grande o mal, urgente é a cura. Tentá-lo – é obra de fé e ato de patriotismo. (DIAS, 2008:201,203)

Passando a atuar como agente social e força política, a Restauração alterou não somente os projetos da Igreja, mas fez alterar-se sua própria identidade que confere coesão ao grupo católico. *Ser católico é ser patriótico*, como é afirmado em inúmeros jornais e escritos que preconizavam a Ação Católica. Recorre-se constantemente ao passado, em forma de memória ou tradição, um passado ideal, que dá base, força e legitimidade à atuação da Igreja. Esta memória vem à superfície por vezes nas falas de agentes diversos, seja na referência a Dom Vital Maria Gonçalves, pelo Centro Dom Vital, instituto irradiador das ideias católicas nos meios letrados, seja na constante referência ao Brasil pelo nome “Terra de Santa Cruz” – primeiro nome, de cunho religioso, da colônia portuguesa nas Américas – e na idealização do período medieval, como uma cristandade perdida, em inúmeras publicações da revista *A Ordem*. Esta identidade, que não pode existir sem que traga em seu âmago uma memória que a sustente, é característica essencial para se entender os eventos a serem interpretados neste trabalho.

Os dois monumentos aqui estudados, apesar de carregarem dimensão semelhante no que tange a difusão dos discursos católicos no período da Restauração Católica, nascem em situações completamente diversas e distantes entre si. O caminho entre os três momentos que marcam a história de criação destas imagens de Cristo é permeado de situações e contextos que se alteram e se cruzam. A cada década um evento marca este percurso pelo qual o Cristo é conduzido, que parte da paisagem carioca em direção ao mundo dos signos.

Em 1922, a Restauração era incipiente. Dom Leme há pouco havia se mudado para o Rio de Janeiro, para ser bispo coadjutor do Cardeal Arcoverde. Dizia o Padre Olympio de Mello, em 1923: “O Brasil vai significar num monumento o amor e a confiança de seus filhos. Não está longe o dia em que, do Corcovado, Jesus abençoará e guiará os destinos da Terra de Santa

Cruz”². “Guiar os destinos da Terra de Santa Cruz”, em última instância, era o que pretendia a Ação Católica, que via na dita desmoralização da nação a causa de suas mazelas. A noção de “redenção” aqui é também significativa. Como o ato de libertação da humanidade do pecado pela vida do messias, o projeto do Cristo Redentor estava em plena consonância com o projeto católico que em 1922 se estruturava e buscava retomar a força antes perdida da Igreja Católica. “A construção da estátua religiosa no cume do Corcovado pertence a essa conjuntura conflitiva e marca o início da reação católica ao que diziam ser a diabolização do mundo” (RODRIGUES, 2007/2008: 47)

O ano de 1922 foi palco de inúmeros começos. O centenário da independência foi marcado pela Semana de Arte Moderna em São Paulo, pela revolta do Forte de Copacabana, pela criação do Partido Comunista, pela criação do Centro Dom Vital e pela exposição internacional em comemoração aos cem anos da proclamação de independência. Neste ano, o Congresso Eucarístico deu o primeiro passo na longa caminhada que foi a construção do monumento em homenagem a Cristo redentor. Nessa caminhada, é possível perceber a progressiva adequação da imagem do Cristo do Corcovado ao espírito de seu tempo. Os primeiros desenhos de Heitor da Silva Costa e Carlos Oswald carrega claros traços de teor clássico. A imagem de “cristo redentor”, que carrega a simbologia da libertação da humanidade de seus pecados pelo sacrifício de Cristo, exige por isso três elementos essenciais: o Cristo, a cruz e a humanidade. No primeiro projeto, a imagem de Jesus figurava segurando uma enorme cruz no lado direito e um globo na mão esquerda, representando a humanidade. Flavio Castellotti chama atenção para a mudança gradual desta imagem:

É interessante notar como o conceito de redenção (...) foi se tornando cada vez mais abstrato (e, assim, mais abrangente e moderno) durante sua evolução e projeto. (...) Se a cruz foi transposta à própria postura do Cristo, o mundo passou a ser representado pela própria paisagem, o morro, a mata, os mares, integrado ao monumento. (CASTELLOTTI, 2007/2008: 71-72)

O estilo *Art Déco* só se tornaria central a partir das maquetes de Paul Landowski, que conferia a imagem uma geometrização e uma postura ausentes nos traços do ilustrador Carlos Oswald. “Mesmo não sendo um monumento à técnica, como a Torre Eiffel, nosso Cristo foi construído a partir de recursos bem modernos, como o uso do concreto armado e o sistema de pré-modelagem” (VARZEA, 1997: 202).

O *Art Déco*, que vinha desenvolvendo-se como perspectiva artística moderna paralela às vanguardas modernistas (SEGAWA, 1997: 170), ganhava força em fins da década de 1920, marcando a geometrização das “delicadas curvas do movimento floreal, o *Art Nouveau*” (GALLAS, 2013: 4). Apesar de ser difícil definir uma estética única à arquitetura e arte ligadas ao movimento da *exposition internationale des Arts décoratifs et industriels modernes* francesa e à *jugendstil* alemã, a modernidade *art déco* “se apresentava como uma proposta indissociável dos avanços tecnológicos da época.” (CONDE, 1997: 70)

O momento de inauguração, em 1931, vê um cenário muito diferente à sua frente. A década de 1930 trouxe consigo mudanças profundas no cenário político-social que anunciavam ventos favoráveis à Restauração, um período de inúmeras conquistas do grupo católico e da consolidação do projeto da Ação Católica que ganhara consistência na década anterior. A tomada de poder de Getúlio havia adiado alguns planos de Dom Leme, incluindo a inauguração do Cristo Redentor. Contudo, o novo governo, instaurado pelo golpe de 1930, buscava legitimação. Dom Leme foi fundamental nessa transição, na qual ocupou importante posição conciliadora. Várias ações por parte dos grupos católicos são bem sucedidas nesse período, como a coroação de

² JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro. Ano XXXIII, nº 75, 01 de abril 1923.

Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, um ano após a tomada de poder que derrubara a Primeira República. A sessão solene de bênção ao monumento do Cristo Redentor, neste mesmo ano, assumiu um significado sutilmente diferente daquele que tinha o projeto inicial. A influência da Igreja se consolidava com a associação quase direta entre a Igreja e o governo provisório e Dom Sebastião Leme, agora cardeal, era um alicerce importante da legitimação de um governo que tentava se instaurar na nação após o golpe de Estado. Alípio Casali afirma que:

O prestígio de D. Leme reuniu no Rio cerca de 50 Arcebispos e Bispos para inauguração. Conforme programado, foi feita uma audiência com o presidente Vargas, em que os Bispos lhe entregaram as “reivindicações católicas” para a futura Constituição. As manifestações de massa e a reunião de 50 bispos foram exibição de força e poder de mobilização da Igreja ao Presidente.(CASALI, 19995: 87)

Em 1941, então, já passados onze anos de cardinalato de Dom Leme e um ano antes de sua morte, foi inaugurado o Cruzeiro da Universidade em homenagem a uma grande conquista da Igreja naquela década - a fundação do primeiro núcleo da futura primeira Universidade Católica do Brasil - e à transferência, como se lê no Livro de Atas da Mesa Administrativa e no Livro de Fatos Extraordinários da Irmandade, do dia de Nossa Senhora Aparecida para o “dia da pátria”, sete de setembro. Em decorrência destes acontecimentos, foi decidido erigir o Cruzeiro “para significar sua adesão total ao grande ideal de sua eminência o Sr. arcebispo do Rio de Janeiro” (FOLHA DA MANHA, 1941, nov 16). Juntamente com o monumento, foi inaugurada a praça, onde este estaria localizado, nomeada em homenagem ao cardeal, e um óbolo foi dado nas mãos do cardeal para que auxiliasse na formação da Universidade.

A maioria dos estudos que pensam o Cristo Redentor em seu contexto de fundação concorda em afirmar que ele foi, principalmente, uma expressiva demonstração de força e presença do catolicismo nas questões sociais e políticas que estavam em jogo no Brasil. A imponência das solenidades da Semana do Cristo, que teve como encerramento a inauguração do monumento, a carta do episcopado a Getúlio Vargas, entregue nesta cerimônia, que continha as reivindicações católicas para a futura constituição, e as falas daqueles então presentes dão a quem busca entender este período a noção clara de que o monumento no alto do Corcovado representava todas as conquistas do grupo católico até então.

É preciso tentar entender, porém, o Cristo Redentor, bem como o Cruzeiro da Universidade, não apenas como representação da força e da influência católica. As imagens de Cristo que se erguem na cidade, próximas ou distantes no tempo e no espaço, carregam em si um discurso próprio, sinuoso e entrecortado, que traz à luz certos aspectos do imaginário católico e do nacional.

A Ação Católica, como já foi dito, foi marcada pela expressiva mudança de atuação da Igreja perante a sociedade, atrelada a uma alteração no que era a própria identidade da Igreja Católica brasileira. A mudança para um tom mais ativo nas questões sociais que surgiam na modernidade provocou a necessidade de alteração de certos tipos de postura diante da sociedade. A característica principal que se percebe ao passear pela documentação e pelos discursos proferidos acerca do Cristo Redentor e do Cruzeiro da Universidade é clara: a reivindicação da aproximação entre Igreja e Estado é precedida de uma reivindicação intrínseca e ulterior, que apelava pela união do que é ser católico com uma dimensão patriótica do que é ser brasileiro. Ser católico é ser patriótico, para aqueles que ali pensavam os rumos da Nação. Principalmente por se entender que a única saída da crise moral na qual, segundo tais discursos, se encontrava o Brasil, só poderia ocorrer através da religião católica. A proposta que toma força na era Vargas de reciprocidade entre Igreja e Estado tem também uma dimensão no imaginário cotidiano. Fé e patriotismo estão permanentemente juntos nos discursos, seja em jornais, cartas ou atas de

reuniões. A universidade católica, mais ainda, o grande ideal da Igreja não é só cristão, mas é patriótico e nacional. Mais do que Igreja e Estado, Religião e Nação estão cada vez mais entrelaçados no discurso daqueles que preconizam esta catolicidade brasileira que se configura.

Quando Dom Leme, na carta pastoral de 1916, diz que o católico não pode ser indiferente à aliança ou não de sua pátria com Jesus Cristo, afirma que isso seria “Trair a Pátria”. O então arcebispo de Olinda não se referia somente ao Estado brasileiro. O que era ali defendido era a perfeita consonância entre os desejos do Brasil - como Estado e como povo - e do catolicismo. Do mesmo modo que, na Ata de Inauguração e Bênção do Cruzeiro da Universidade, a cerimônia é descrita como “patriótica e piedosa”, e que aqueles presentes “vieram espontaneamente associar-se a essa manifestação de fé” e “dar testemunho do acentuado amor a Deus e ao Brasil”³. O amor a Deus e ao Brasil é um só, pois quem tivesse amor à pátria seria, por associação, temente a Deus. Forte representação disso é o próprio Cruzeiro, onde estão inscritos, à esquerda e direita de Cristo, os nomes do Papa Pio XII e de Getúlio Vargas, respectivamente.

Os discursos proferidos por esses monumentos, de forma imagética ou textual, reivindicam um lugar característico e específico para a religião no Brasil. O que os diferencia da maioria dos discursos falados à época é a intenção não da Igreja ou do episcopado frente às questões nacionais, mas da presença da referência a Cristo, na forma da fé que era pregada, nos desejos e aspirações da nação.

O Cristo Redentor, silencioso e impassível, projeta sua voz do alto do Corcovado.

A escolha da imagem de redentor apelava à remissão dos pecados e dos desvios que supostamente assolavam o Brasil. Mais do que isso, Cristo Rei, imagem escolhida para ser construída no alto do morro, não apenas redime os pecados, mas reina, impera e domina o Brasil sobre o trono de granito. (O GLOBO, 1931, out 12) Esta imagem imperiosa de Jesus sobre o povo está em perfeita consonância com o que se entendia por Igreja e moral católica. Era entendido que a moral e a hierarquia, antes de tudo, seriam os alicerces da paz e de um futuro próspero. A própria Igreja era entendida pelos homens da época, em suma, como a hierarquia eclesiástica (AZZI, 1994), e somente através dela a fé cristã seria difundida. O fortalecimento do princípio de autoridade é uma das ferramentas principais no combate da Igreja às novas e subversivas ideologias, acusadas de levar a uma crise moral e de ordem. “os bispos procuraram colocar em evidência o papel da Igreja como sustentáculo da ordem social e defensora do princípio de autoridade” (AZZI, 1979: 73). Estes elementos enfatizam uma ideologia que defende uma restauração de cima para baixo, hierárquica e autoritária, para que fosse mantida a ordem e o coração dos homens não fosse perdido nos turbulentos maremotos dos tempos modernos.

Os elementos imagéticos que compõem a imagem do Cristo Redentor são nesse sentido um discurso próprio ao monumento. De seus braços abertos à sua localização, nada escapa do discurso que o Cristo do Corcovado enuncia ao povo brasileiro. O que leva Flavio Castellotti a afirmar que “a paisagem, nesse caso, ‘pertence’ ao monumento, uma vez que a estátua não teria sentido em outro lugar” (CASTELLOTTI, 2007/2008: 72) é justamente esta totalidade dos elementos do entorno que constituem a imagem e dão significado a ela. O monumento não teria sentido se não estivesse no alto do Corcovado, no Rio de Janeiro. O Cristo Redentor ressignifica o local que ocupa. O mirante que antes era local do “chapéu do sol”, um lugar já conhecido tanto pelos cariocas como por estrangeiros - tendo sido visitado por Charles Darwin em visita ao Brasil - com a construção da estátua do Cristo se vê no meio de uma “batalha de símbolos” (RODRIGUES, 2007/2008: 43), que tensiona cultura e natureza e dá ao Corcovado um novo significado.

³ Ata de Inauguração e Bênção do Cruzeiro da Universidade. 16 de novembro de 1941.

IMAGEM 3 - P.9 - CARTÃO POSTAL RETRATANDO O MIRANTE CHAPÉU DO SOL, NO ALTO DO CORCOVADO. 27 DE ABRIL DE 1910.



Acervo pessoal "Um Postal por Dia". Disponível em < <https://umpostalpordia.wordpress.com/2012/09/03/o-chapeu-do-sol-do-morro-do-corcovado-rio-de-janeiro-1910/> >. Acesso em 23/02/2016

Nessa batalha de signos, na qual a natureza é apropriada pela cultura e a intervenção da paisagem é análoga à intervenção dos corações da população em nome dos ideais cristãos, o ícone apela à identidade brasileira. Se ser católico é ser patriótico, ser brasileiro é ser católico. A Igreja pretende não só retomar o poder político, mas criar uma identificação direta e clara entre “católicos” e “brasileiros”. Os rumos tomados pelos intensos esforços de modernização do país deram origem a uma pergunta que permeia as disputas ideológicas que na época afloram de forma contundente. A identidade nacional tornou-se cada vez mais questão incipiente dos diversos discursos que disputavam lugar junto ao governo e à população.

O governo de Getúlio Vargas se preocupou especialmente com isso. Em vista a criar uma coesão nacional mais intensa. O que acontece a partir dos anos 1930 é um esforço institucional desta nacionalidade. Outra característica importante do governo Vargas que se amarra à construção do monumento do Corcovado é o seu estilo. Ao longo dos quinze anos que se manteve no poder, o governo Vargas teve em suas construções a predominância do *art déco*, constituindo-se em símbolo de poder e modernidade. O estilo que marcaria fortemente as fachadas da avenida Presidente Vargas e a aparência das áreas da zona sul em franca expansão como Flamengo e Copacabana, era preconizado pelo Cristo Redentor. De norte a sul do país, os prédios governamentais construídos em *art déco* proferiam um discurso de nacionalidade vinculado a noções de poder e de progresso.

As décadas de 1920 e 1930 se caracterizam por uma intensa guerra de identidades, partindo de vários grupos com suas próprias visões e projetos de nação. O futuro do país entra em jogo em quase todas as discussões que ocorrem nos meios intelectuais e administrativos.

É necessário ressaltar a importância das discussões acerca da educação, principalmente primária e secundária, que ocorreram neste período. Com a virada do século, acompanhada das mudanças que sofria o país, a educação ganhou ênfase na preocupação com a reestruturação da nação. Seria ela o grande motor da transformação, através da qual poder-se-ia resolver os problemas brasileiros. A instrução religiosa, segundo o ideário católico, seria o único meio de, ao aliar conhecimento e ciência às virtudes cristãs, reconciliar todas as coisas em Cristo. O Cristo Redentor revela outra faceta, que está presente por trás das ações da Igreja. Pretende-se reconciliar nação e religião, não apenas Igreja e Estado. “Fora das concepções políticas e dentro da unidade da Pátria”, afirmava o jornal O Globo em 1931 (O GLOBO, 1931, out 12).

A identidade que o grupo católico botava em jogo estava baseada principalmente em um passado idealizado, um outro tempo, de tradição de um país eminentemente católico. Esta cristandade “original”, passada, representada também pelo uso do termo Terra de Santa Cruz, é constantemente retomada pela forma da memória de tempos áureos ou da evocação da tradição

católica presente no cotidiano dos brasileiros. A evocação deste passado serve para legitimar e dar consistência ao que buscava a Igreja naquele momento. É a partir da retomada dessa tradição “gloriosa” que uma nova cristandade seria erguida em um Brasil não mais como daquele tempo, mas que cada vez mais sente a modernidade de modo mais palpável e presente em seu dia-a-dia. Na carta do episcopado, entregue a Getúlio Vargas em 1931, afirma-se que as reivindicações católicas têm por fim “assegurar à pátria brasileira a fidelidade ao seu passado cristão”.⁴ Em vários outros momentos este passado é evocado, por vezes através de uma expressão, de uma frase ou efetivamente da defesa deste passado. A constante presença da narrativa quase mítica em relação ao morro do Corcovado e sua relação com o Cristo. É dito, tanto nos jornais que noticiavam a inauguração do Cristo Redentor, como em trabalhos sobre o mesmo (RODRIGUES, 2007/2008), do momento em que Américo Vespúcio adentrou a Baía de Guanabara, que teria visto na imagem imponente do Corcovado a passagem bíblica da batalha entre Jesus Cristo e o demônio, tentando-o com belezas e riquezas. Por isso teria dado ao morro o nome de “Pico da Tentação”. A narrativa mítica do Cristo no Corcovado segue com a proposta do padre Pierre Maria Bos à princesa Isabel, para que se erguesse no morro um monumento religioso. Esse passado mítico de um morro que anunciava sua intervenção trazia em si uma narrativa que unia estátua à memória de um passado cristão.

As duas imagens que dão corpo a esse trabalho representam esta memória, que se materializa na forma de imagens de Cristo. O Cruzeiro da Universidade, assim como o Cristo Redentor, representa tanto o passado como o futuro. É expressão de um tempo ideal, de uma “devoção tradicional”. Expressa a busca por uma cristandade perdida, um grande ideal de restauração daquilo que um dia foi uma nação eminentemente católica, a Terra de Santa Cruz, como dizem os jornais na inauguração do Cristo. Ao mesmo tempo, olha para o futuro numa perpetuação, pela eternidade, dos grandes feitos da Igreja, da dimensão de fé e patriotismo que ali está posta. É um símbolo que, ao passo que sintetiza um passado, carrega em direção a um futuro sem fim aquilo que seus criadores defendem. O Cruzeiro olha para o passado, simboliza-o e carrega o presente em direção ao futuro. Ele está no limiar, na quebra do tempo presente que busca o passado e se dirige à eternidade.

A memória, como manifestação do passado no presente, ganha corpo no corpo de Cristo, e se projeta para a eternidade. A primeira inscrição no Cruzeiro nos faz refletir: *AD PERPETUAM REI MEMORIAM*.⁵ Para preservar através dos tempos o grande feito que teria sido a fundação das Faculdades Católicas, este memorial se volta tanto para o passado como para o futuro, enquanto simboliza um passado ideal e transpassa o tempo como profecia do tempo presente. Na Ata de Ereção do Cruzeiro, fala-se do objetivo do monumento, em vista a “propagar através dos séculos a devoção tradicional da cidade”.

A própria monumentalidade dos dois empreendimentos passa por essa dimensão de materialização da memória. Segundo Mariana Pereira Nunes Varzea, “Em seu sentido mais antigo, o monumento foi construído com a finalidade de conservar viva e presente nas memórias futuras a lembrança de determinada ação ou existência”. (VARZEA, 1997: 200)

Percebe-se que, apesar de manifestações do grupo católico e instituições religiosas surgirem também em outros estados onde os meios católicos tiveram grande atuação, é a partir do Rio de Janeiro que esse pensamento se irradia, e é a partir da então capital federal que ganha

⁴ Carta de Sebastião Leme da Silveira Cintra & Outros a Getúlio Vargas enviando conclusões e deliberações do Congresso Nacional do Cristo Redentor e solicitando providências para a realização legal das sugestões enviada. Rio de Janeiro (Vol. III/44). Disponível em <<http://www.fgv.br/cpdoc/busca/busca-simples/arquivo-pessoal/manuscrito/GV/1931-10-12-2>>

⁵ "Para lembrança perpétua da coisa", "eterno memorial". Tradução Livre.

repercussão nacional. Deve-se questionar, então, não somente o papel que o movimento católico teve no Rio de Janeiro, mas a influência que esta cidade teve sobre os católicos.

Nos esforços de modernização nacional que caracterizaram a virada do século a capital federal, palco das reformas urbanas de Pereira Passos e Rodrigues Alves, assumiu a dimensão de capitalidade que marcou o período de transição à modernidade. O Rio de Janeiro se torna caixa de ressonância das tensões políticas e sociais, e é na cidade que se percebem os movimentos que a era moderna traz ao país. Pode-se dizer que o Rio se torna vitrine das mudanças levadas a cabo neste momento. Esta modernidade brasileira que ganha força nos primeiros anos do século XX se estende nas décadas seguintes. (RODRIGUES, 2002)

É nesse sentido que procurei interpretar esses dois momentos da Restauração Católica. Articulados aos contextos maiores que tomavam forma neste momento, pude perceber a criação destas duas imagens de Cristo como produtores de sentido no que se refere à realidade nacional. É possível que esta perspectiva fugisse à compreensão de Dom João Becker, o atuante arcebispo de Porto Alegre, ou a Heitor da Silva Costa, engenheiro criador do projeto da estátua do Cristo Redentor. A partir dos vários discursos proferidos nesse período acerca do Cristo, pude identificar algo comum, que unia não somente as ideias dos vários intelectuais católicos da época como Alceu Amoroso Lima, Heráclito Sobral Pinto e Jonathas Serrano, mas de todos aqueles que, em grupos distintos, pensavam o Brasil e seu futuro.

A evocação do passado, sua representação e relação com o futuro através da memória são aspectos importantes para o entendimento da identidade católica que se alterava. A presença que o maciço da Tijuca e o outeiro da Penha tiveram nestes monumentos foi também significativa para compreender um discurso que, além de não se manifestar linguisticamente, só completa-se em sentido estando inserido em seu meio. Por esse motivo entender o papel do Rio de Janeiro na dinâmica sociopolítica da primeira metade do século XX é importante para que se possa ler estas imagens.

IMAGEM 4 - P.12 - CRUZEIRO DA UNIVERSIDADE CERCADO POR MATO. 2013.



Fotógrafo Igor Valamiel. Acervo Núcleo de Memória da PUC-Rio

Se à época a relação entre o Cristo Redentor e o Cruzeiro da Universidade era sutil, hoje ela quase inexistente. O Cristo do Corcovado, ao longo do caminhar do tempo, passou a representar, mais do que um símbolo religioso, uma expressão do que é ser carioca e, para os que de fora olham, do que é ser brasileiro. O símbolo nacional que figura no alto do maciço da Tijuca, que

em 2006 foi consagrado santuário católico e em 2007 se tornou sétima maravilha do mundo moderno, hoje é considerado um dos maiores monumentos da América Latina. O Cruzeiro da Universidade, por outro lado, devido ao crescimento da violência no local, hoje se encontra abandonado e deteriorado, sem nem a imagem de Cristo que lhe conferia caráter singular. Cercado por mato, o Cruzeiro mal pode ser alcançado, e seu significado legou ao passado o futuro acabado daqueles que o projetaram.

Porém, a diferença de importância que os dois ícones carregam hoje não impede que trilhemos em suas pegadas para desvelar, mesmo que por alto, o percurso de Cristo pela cidade maravilhosa, do alto do Corcovado ao outeiro da Penha.

BIBLIOGRAFIA

A CRUZ. 11 de jun e 08 de out de 1922. 11 e 20 de out de 1931.

A ESQUERDA. 29 de set de 1931.

A MANHÃ. 16 e 18 de nov de 1941.

A NOITE. 10 e 17 de nov de 1941.

AQUINO, Mauricio de. A implantação da república e a Igreja no Brasil e em Portugal: o caso das congregações femininas portuguesas em diáspora (1911-1921). *Revista Brasileira de História das Religiões*, Ano IV, nº 10, maio 2011.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Em Busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os Projetos Católicos de Organização social (1928-1945)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

AZZI, R. *A Neocristandade: Um Projeto Restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994. (História do Pensamento Católico no Brasil; v. 5).

AZZI, R. O Início da Restauração Católica no Brasil (1928-1930). *Síntese*, vol. 4, n. 10, p. 61-90, 1977.

AZZI, R. O Início da Restauração Católica no Brasil (1928-1930) II. *Síntese*, vol. 4, n. 11, p. 74-101, 1977.

AZZI, Riolando. O Fortalecimento da Restauração Católica no Brasil (1930 - 1940). *Síntese*, vol. 6, nº 17, p. 69-85, 1979.

CASALI, Alípio. *Elite Intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CASTELLOTTI, Flavio. O Monumento Esculpido em Concreto. In: KAZ, Leonel; LODDI, Niggle (orgs). *Cristo Redentor: História e Arte de um Símbolo do Brasil*. Rio de Janeiro: Aprazível Edições, 2007/2008.

CORREIO DA MANHÃ. 12 de nov de 1941.

CORREIO DA NOITE. 14, 15, 19 e 21 de nov de 1941.

CORREIO PORTUGUÊS. 18 de nov de 1941.

CPDOC –FGV. *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – DHBB*. Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo>>. Acesso em: 16 mar 2016.

DIÁRIO CARIOCA. 13 de out de 1931.

FOLHA DA MANHÃ. 19 de out de 1931 e 16 de nov de 1941.

GALLAS, Alfredo O. G.; GALLAS, Fernanda Disperati. Art Déco: Europa, Estados Unidos, Brasil. São Paulo: Gallas & Disperati, 2013.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 pp.

GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário”. In: Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

JORNAL BATISTA. 22 de mar de 1923.

JORNAL DO COMÉRCIO. 18 de nov de 1941.

JORNAL DO BRASIL. 30 de set de 1922, 13 de out de 1931, 18 de nov de 1941.

MONTALBAN, Francisco J. Historia de La Iglesia Católica: IV Edad Moderna – La Iglesia en su Lucha y Relación con el Laicismo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

NEVES, Margarida de Souza. Brasil, acertai vossos ponteiros. In: MUSEU DE ASTRONOMIA E AFINS. Brasil, acertai vossos ponteiros. Rio de Janeiro: MAST, 1991.

O GLOBO. Rio de Janeiro, 12 de out de 1931.

SALEM, Tânia. Do Centro Dom Vital à Universidade Católica. In: SCHWARTZMAN, Simon (Org.). Universidades e Instituições Científicas no Rio de Janeiro. Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), 1982. Disponível em <<http://www.schwartzman.org.br/simon/rio/tania.htm>> Acesso em: 30 mai 2018.

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. O Cristo Redentor sempre esteve lá, no alto do nosso imaginário. In: KAZ, Leonel; LODDI, Niggle (orgs). Cristo Redentor: História e Arte de um Símbolo do Brasil. Rio de Janeiro: Aprazível Edições, 2007/2008. p. 43

RODRIGUES, Antônio Edmilson Martins. Em Algum Lugar do Passado. In: AZEVEDO, André Nunes de (org). Anais do Seminário Rio de Janeiro: capital e capitalidade. Rio de Janeiro:UERJ, 2002.

RODRIGUES, Cândido M.; PAULA, C. J. (Org). Intelectuais e Militância Católica no Brasil. Cuiabá: EdUFMT, 2012.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL ART DÉCO NA AMÉRICA LATINA, 1., 1996, Rio de Janeiro, RJ. Art déco na América Latina. Rio de Janeiro: Centro de Arquitetura e Urbanismo do Rio de Janeiro: Solar Grandjean de Montigny, 1997. 229 pp.

VELHO, Gilberto. Memória, Identidade e projeto. In.:Projeto e Metamorfose. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

**CRUZANDO FRONTERAS:
MOVILIDADES Y CONTROLES EN LA FRONTERA
DOMINICO-HAITIANA**

BOURGEOIS, CATHERINE

CRUZANDO FRONTERAS: MOVILIDADES Y CONTROLES EN LA FRONTERA DOMINICO-HAITIANA

I. INTRODUCCIÓN

La República dominicana y Haití comparten una frontera de 380 kilómetros heredada de la época colonial y que fue el objeto de una atención particular a finales del siglo 19 y primera mitad del siglo 20 durante el proceso de construcción del estado nación dominicano y durante la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo. En esta misma época era una región de grandes intercambios sociales, culturales, económicos entre haitianos y dominicanos, una zona de convivencia a la que puso fin la matanza del 1937 ordenada por el gobierno de Trujillo. Hoy en día la zona fronteriza es una región de muchos intercambios, mayormente económicos, entre haitianos y dominicanos. También es una zona de importantes flujos migratorios, principalmente desde Haití hacia República Dominicana. Haitianos y Haitianas migran al país vecino para estudiar y trabajar. Se insertan en varios sectores de la economía dominicana como las plantaciones agroindustriales, la construcción, el trabajo doméstico y el turismo. En la región fronteriza dominicana, los Haitianos se dedican mayormente al trabajo agrícola, al mercado fronterizo y a la construcción mientras las Haitianas se dedican al pequeño comercio ambulante y al trabajo doméstico.

Esa comunicación se centra en la descripción y el análisis de las movilidades y de los controles de personas en la zona fronteriza norte de la isla. El trabajo de campo se llevó durante dos años en las provincias de Dajabón (sobre todo en la zona de Loma de Cabrera y Restauración) y Montecristi (principalmente en las comunidades vecinas de Guayubín) así como en algunos poblados del Département du Nord-Est en Haití. Este trabajo de campo se hizo en el marco de mi tesis doctoral en antropología social cuyo tema central eran las relaciones dominico-haitianas en la zona fronteriza norte. Traté de estudiar etnográficamente cómo personas de nacionalidades distintas conviven y entran en relación y qué formas toman estos encuentros y relaciones. Estas relaciones se estudiaron en varios niveles de la vida cotidiana, partiendo de las relaciones más personales y en el ámbito más pequeño hasta llegar a relaciones más colectivas. Analicé las relaciones dominico-haitianas en las parejas mixtas, en el parentesco ritual, en el ámbito del trabajo (agrícola y doméstico), en las comunidades y en las organizaciones sociales. También me enfoqué en las relaciones de la población fronteriza, haitiana y dominicana, con el Estado y sus representantes. En este trabajo, entiendo la frontera tanto como el lugar de estudio de campo, así como uno de los objetos de la etnografía. Traté de entender cómo los actores hacen frontera en términos políticos, económicos y simbólicos¹ y también cómo estos mismos actores están hechos por la frontera (Grimson, 2003: 16). Por lo tanto he llegado a considerar la frontera como una construcción espacial, política y social que se reproduce a través de las prácticas sociales y de las interacciones diarias entre la gente de ambos lados y/o la gente y los representantes del Estado en la frontera como son los aduaneros, los agentes de migración y los militares (EE.NN. y Cesfront²).

II. EL ESPACIO FRONTERIZO DOMINICANO

Del norte al sur de la zona de investigación, la frontera pasa por la Bahía de Manzanillo y sigue el río Masacre hasta los pueblos de Capotille (Haití) y Capotillo (RD), confundándose con el río en varios puntos. Luego, entre Loma de Cabrera (RD), Restauración (RD) y Mont-Organisé (H), la frontera pasa por campos y montes antes de confundirse con la Carretera Internacional cerca de Tilory (H) y Villa Anacaona (RD).

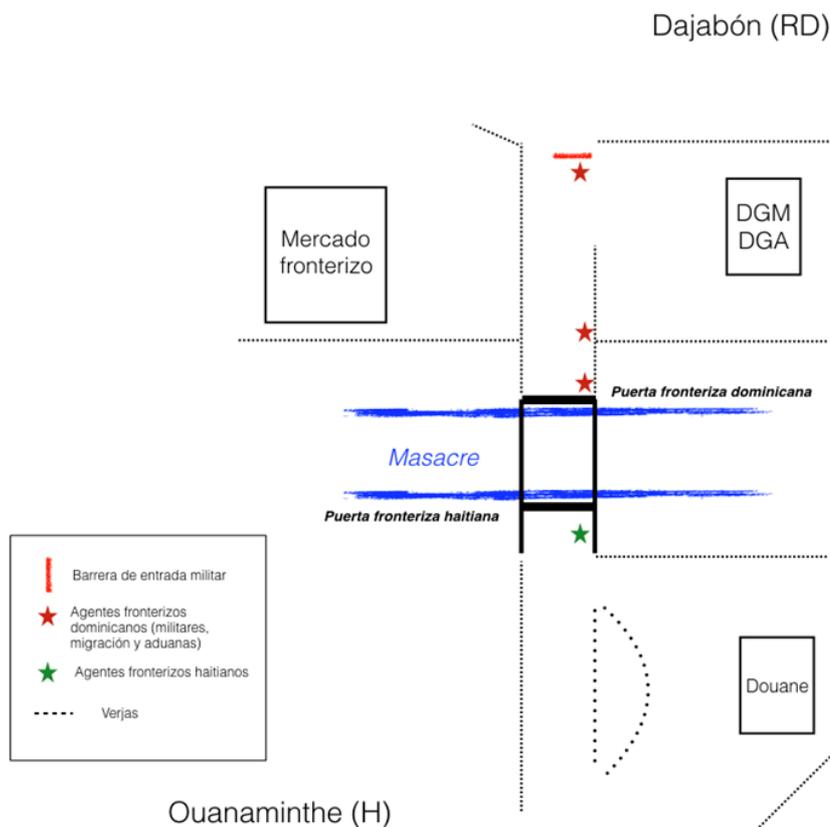
¹ Cf. Las fronteras sociales, étnicas y simbólicas entre los grupos discutidas por Frederik Barth (2008).

² Cuerpo Especializado en Seguridad Fronteriza.

De ambos lados de la línea divisoria, el espacio considerado como fronterizo se extiende a varios kilómetros dentro de cada país. En Haití, la región fronteriza es “un espacio de 50 a 100 kilómetros de ancho a partir del límite del territorio dominicano, [...] cubre 22% del territorio nacional [y] 25 comunas con una población de 1 200 000 habitantes” (CPDF, 2008: 43). En República Dominicana, son consideradas como fronteras las 5 provincias limítrofes (Montecristi, Dajabón, Elías Piña, Independencia y Pedernales) así como dos provincias cercanas a la frontera (Santiago Rodríguez en el norte y Bahoruco en el sur) (Ley 117-99).

III. EL PUESTO DE FRONTERA DE OUANAMINTHE (H) Y DAJABÓN (RD)

El cruce de frontera se hace oficialmente por los puestos fronterizos con oficinas de aduanas y migración. En esta región, el puesto fronterizo se ubica en Dajabón (RD) y Ouanaminthe (H), en un lugar donde la frontera sigue el río Masacre. Un puente une a ambos lados de la frontera. Las puertas fronterizas abren de 9 AM a 5 PM excepto los domingos (de 10 AM a 4 PM). Los encargados abren las puertas generalmente al mismo momento para facilitar la circulación. Sin embargo, es posible que una de las dos puertas se abra unos minutos más tarde, dejando así a las personas entre las dos puertas, en una especie de entre-dos internacional. En ambos lados se encuentran las oficinas de aduanas y migración con grandes parqueos; del lado dominicano también se encuentra el mercado fronterizo a pocos metros del límite internacional. En Dajabón, la orilla del río Masacre está cercada por una verja, imposibilitando cruzar por otro lado que el puente. En el lado haitiano, mucha gente suele utilizar la orilla del río para lavar ropa y dejarla secar. También está en construcción un mercado (ver croquis). De cada lado del puente se encuentran los pueblos fronterizos³.



³ Ouanaminthe (H) se extiende sobre 3.14 km² y su población urbana es de 71 000 habitantes (IHSI, 2015: 99). Dajabón (RD) tiene una superficie urbana de 2 km² con una población de 28 000 habitantes (ONE, 2015: 98).

Militares, aduaneros y agentes de la Dirección General de Migración (DGM) controlan el puesto fronterizo de Dajabón. Legalmente, cada persona que quiere entrar al territorio dominicano debe presentar un pasaporte con visado a los militares presentes en la puerta del puente. Las observaciones de este primer paso muestran que existe una jerarquización de los usuarios de la frontera. Los militares dominicanos usan criterios de discriminación visual⁴ para jerarquizar entre los visitantes: el color de la piel y la apariencia general. El color de la piel fue instaurado como criterio de distinción a principios del siglo 20 por militares y aduaneros norteamericanos durante la ocupación estadounidense de la isla⁵. A partir de este momento, se asoció a una nacionalidad: haitiana para las personas negras y dominicana para las personas mulatas. Con la dictadura de R. L. Trujillo (1930-1961) y la masacre de octubre 1937 en la frontera norte (Bourgeois, 2016; Paulino, 2016), el color de la piel tomó más importancia en el país y hoy en día sigue siendo imaginado como un criterio de distinción nacional (Bourgeois 2013b y 2016). La apariencia, es decir la vestimenta y las posturas del cuerpo, se asocia a un estatus social y también interviene como criterio de distinción. De esa manera, los grandes comerciantes haitianos, las autoridades locales, los y las religiosos/as, los médicos y otros viajeros con signos exteriores de estatus o riqueza pueden cruzar fácilmente la frontera. Suelen también ser personas con pasaportes y visados en regla. Los Haitianos que trabajan en instituciones dominicanas (universidad, ONG's, etc.) encuentran pocas dificultades para pasar la frontera a pie o motorizados pues muchas veces también llevan un carnet del lugar donde laboran. Las otras personas (por ejemplo, los limpiabotas, vendedoras ambulantes, chóferes de moto-taxi, trabajadoras domésticas, obreros de la construcción, estudiantes) son habitantes de los pueblos vecinos y viven de pequeños trabajos en el país vecino. No suelen tener pasaporte ni menos visado; por lo tanto, no pueden presentar el famoso “sésamo” al momento de pasar la puerta fronteriza. Estas personas se encuentran en los escalones más bajos de la jerarquía de los usuarios de la frontera. Esta jerarquización se revela a través de la atención que los agentes dominicanos prestan a sus interlocutores y a también a través del tiempo que dejan pasar antes de responder al viajero haitiano. Una persona puede pasarse varios minutos detrás de la puerta fronteriza esperando que un militar le otorgue el paso mientras otras personas mejor “clasificadas” cruzan de un lado para el otro. Las extorsiones de dinero (50 HGT⁷ o más) por parte de los militares dominicanos, y conocidas localmente como “el peaje”, son muy frecuentes en el momento de cruzar la frontera. Las personas que no pueden pagar este “peaje” suelen esperar aún más tiempo o simplemente no se les deja cruzar. En este primero control, las mujeres haitianas se encuentran en una situación de vulnerabilidad: además de las extorsiones de dinero, del robo de mercancías y de los empujones, las mujeres se enfrentan al acoso sexual de parte de militares, agentes fronterizos y a veces civiles dominicanos. Se trata tanto de comentarios sobre el físico de las mujeres como de insistencias, comentarios sexuales y groseros, y también de manoseo.

Luego de pasar la puerta en el puente, las personas con pasaporte se dirigen a la oficina de Migración para sellarlo y pagar los impuestos de entrada (10 USD). Las otras personas se dirigen hacia la ciudad de Dajabón pasando por un segundo control situado a la entrada del pueblo (ver croquis). También ahí a veces tienen que pagar otra cantidad de dinero para pasar o pueden perder

⁴ Los agentes fronterizos haitianos proceden de una manera similar, aplicando el criterio de proximidad: distinguen entre las personas que entran en Haití según el hecho de haberlas visto antes o que ellas tengan alguna apariencia parecida a grupos ya conocidos como pueden ser los religiosos o los médicos. No controlan a estas personas, pero sí a otras que viajan con maletas, etc. (Bourgeois, 2016: 208-209).

⁵ 1915-1934 en Haití y 1916-1924 en República Dominicana. Ver Castor, 1974; Baud, 1993; Derby, 1994.

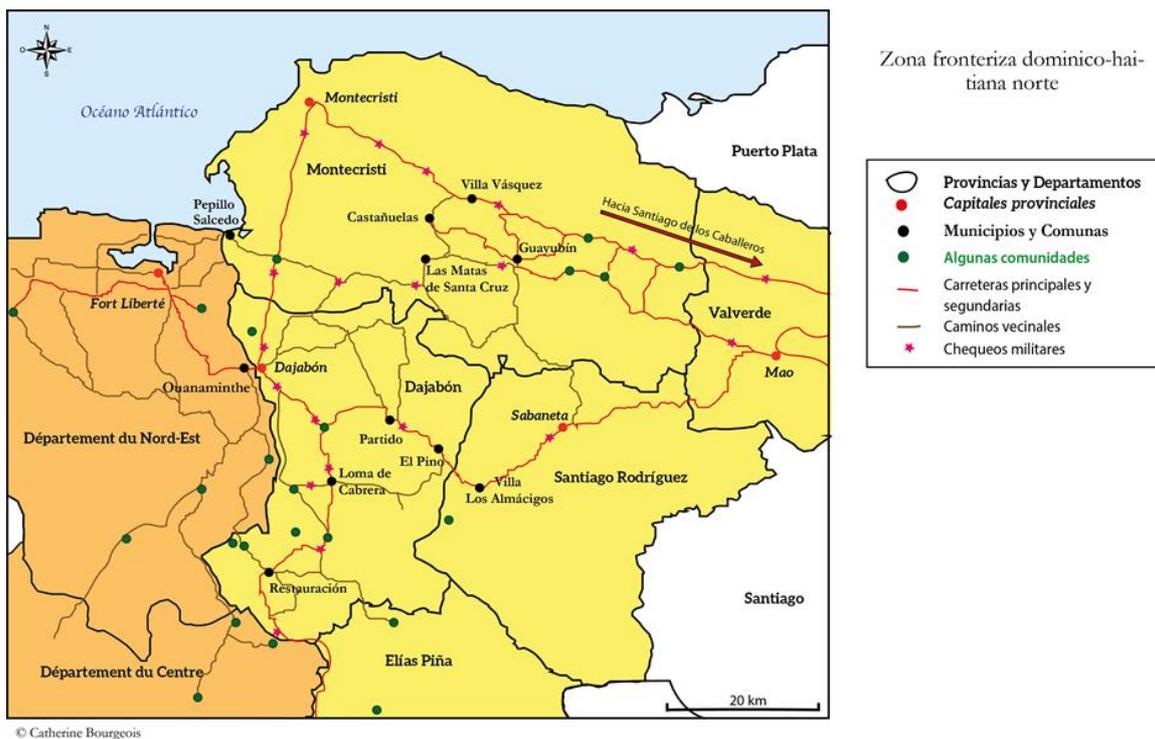
⁶ En octubre de 1937, el gobierno de Trujillo ordenó la masacre de miles de Haitianos y Dominico-Haitianos radicados en la zona fronteriza dominicana. El color de la piel fue el principal criterio usado por los militares para distinguir entre la población local (Derby y Turits, 1993; Inoa, 1998; Turits, 2003).

⁷ 50 HGT (gourdes haitianas) equivalen en 2018 a 0,83€. El salario promedio local es de 8000 HGT/mes. El arroz que constituye la base de la alimentación en Haití cuesta alrededor de 1€/kilo.

parte de la mercancía que van a vender. La gran mayoría de estas personas – vendedores/as, trabajadoras domésticas, obreros de la construcción, limpiabotas – suelen quedarse en Dajabón para ejercer sus actividades: cruzan a diario o dos veces a la semana (en el caso de los comerciantes del mercado) y viven en comunidades cercanas a la frontera. Lo mismo pasa con los trabajadores agrícolas y comerciantes ambulantes que cruzan la frontera por los montes y andan por los campos fronterizos en búsqueda de trabajo o de clientes. En la frontera rural o “frontera verde” también se encuentran algunos pequeños puestos de control. El criterio para controlar a las personas es el criterio de proximidad: los militares sólo controlan a las personas que no conocen o que nunca han visto. Esta práctica facilita grandemente el cruce de frontera por los montes, la circulación frecuente de un lado al otro y permite crear ciertos vínculos personales de ambos lados de la frontera.

IV. LOS CHEQUEOS MILITARES EN LA REGIÓN FRONTERIZA

A pesar de los muchos controles y de las dificultades que se puede tener para cruzar en Dajabón, la movilidad transfronteriza es bastante fluida en ciertas zonas como los pueblos y las comunidades. Sin embargo, las cosas se complican bastante cuando la gente quiere salir de la zona fronteriza o si necesita pasar por carreteras que llevan hacia el interior del país. En todas las carreteras principales y en los cruces se encuentran otros controles militares (ver mapa): en la carretera de Dajabón hacia Mao pasando por Santiago Rodríguez, hacia Santiago de los Caballeros pasando por Montecristi y también en la carretera de Restauración y Loma de Cabrera hacia Dajabón.



Estos controles tienen como objetivos limitar la circulación de los Haitianos hacia el interior del territorio dominicano. Dos militares, a veces acompañados por un policía, vigilan estos controles marcados por unas barreras de entrada indicando “chequeo militar”. Al lado de la carretera hay pequeñas garitas y a veces una celda de unos metros cuadrados para los viajeros ilegales. Y es que los días de mercado son propicios para la entrada ilegal de Haitianos en búsqueda de una vida mejor en República Dominicana. Aprovechan el importante flujo de personas en el puente de Dajabón para cruzar y después montarse en una guagua viajando hacia el interior. Cuando un vehículo se acerca a un chequeo, los militares se acercan y miran por el cristal quiénes son los pasajeros. Si el vehículo es privado, el control es bastante rápido, al menos que lleve muchos

bultos sospechados de contener mercancías de contrabando como arroz, ajo o alcohol traídos de Haití. Si se trata de una guagua (minibús de transporte público), un militar se acerca primero a la ventanita del chofer y habla con él. Luego se sube al vehículo y con una mirada, decide si hay que controlar algunos pasajeros. Los criterios utilizados para decidir a quién controlar pertenecen al campo de los “signos exteriores de alteridad” (Darley, 2008: §18). Sin poder basarse en criterios objetivos y legalmente definidos, los militares controlan según sus propios criterios y lógicas de distinción de las personas. Ahí entran de nuevo elementos como el color de la piel, el tipo de cabello⁸, la vestimenta o el acento. En base a estos criterios todos los extranjeros deberían de ser controlados en los vehículos, pero la práctica muestra que sólo las personas negras con cabello crespo natural están sometidas a ese control. Los militares piden después los documentos y si están en regla, la persona puede continuar su viaje. En las carreteras que llevan a Santiago de los Caballeros, hay cerca de 10 chequeos militares. Pero qué pasa con las personas que no tienen documentos? Estas suelen arreglarse primero con el chofer de la guagua pagando un dinero adicional para que las lleve. En cada chequeo, el chofer reparte un poco de dinero a los militares para que dejen a las personas seguir su ruta. A veces, la cantidad de dinero no es suficiente y los militares exigen más. Si la persona está en la incapacidad de dar más dinero, la bajan de la guagua y la meten presa en la pequeña celda cercana hasta la noche y después la devuelven al puesto fronterizo de Dajabón.

V. MOVILIDAD EN EL ESPACIO FRONTERIZO

Esta situación concierna tanto los viajeros haitianos, a los Haitianos radicados en el territorio dominicano (pero que en su mayoría no poseen título de residencia⁹) y los/as hijos/as de parejas dominico-haitianas. Otra categoría de personas que enfrenta dificultades en los controles son los Dominicanos y Dominicanas que presentan algunos rasgos supuestamente típicos de los/as Haitianos/as, como una piel negra, los cabellos sin desrizar, etc. Los/as Dominicanos/as de ascendencia haitiana así como los/as Dominicanos/as de tez oscura están sistemáticamente controlados por militares en las carreteras fronterizas. Después de presentar su documentación, se les pide otros documentos para probar su nacionalidad como el acta de nacimiento, el certificado de bautizo, un carnet de estudiante, etc. Esta práctica es bien conocida por los habitantes de la zona fronteriza, sobre todo en la parte rural y montañosa donde las parejas mixtas son más frecuentes y donde vive un mayor número de Haitianos. Estas personas suelen viajar con toda la documentación que pruebe su identidad y nacionalidad, cuando disponen de aquellos documentos. Pero no siempre es suficiente para pasar todos los chequeos militares hasta el lugar de destino. No es nada raro que personas viviendo en comunidades y necesitando llegar a Santiago de los Caballeros pidan al cura de su parroquia un papel atestando que son miembros de la comunidad. Los sacerdotes desapruueban esta práctica, pero reconocen entregar este documento para facilitar el viaje. Se trata de un documento en el que el cura declara que el portador nació en tal comunidad, que ha sido bautizado y que participa a las actividades religiosas de la parroquia. El cura constituye, a los ojos de los militares, como una autoridad local y aceptan el documento como prueba de identidad.

⁸ En República Dominicana, el cabello se categoriza según su textura (lacio, ondulado, crespo). Al igual que el color de la piel, existe una asociación imaginada entre la textura del cabello y la nacionalidad. La discriminación racial en República Dominicana se extiende al cabello y en muchos lugares (oficinas, escuelas, etc.) está prohibido andar con el cabello crespo sobre todo si está suelto. La presión social sobre el cabello crespo sin desrizar es muy fuerte. Se desconsidera fuertemente a la personas con el pelo crespo natural (o sea sin desrizar) y se las asocia a nacionales haitianos (Bourgeois, 2013a).

⁹ En República Dominicana, la residencia temporal y luego definitiva está estrechamente vinculada a un contrato de trabajo, además de tener un costo alto. La mayoría de los Haitianos radicados en los sectores agrícola y de construcción no poseen contratos fijos de trabajo, lo cual imposibilita que pidan la residencia. Por otra parte, el racismo de Estado hace que miles de personas de origen haitiano no tienen la nacionalidad dominicana a pesar de haber nacido en el territorio nacional bajo la regla del *ius soli*. Esta situación también concierna a los hijos de parejas dominico-haitianas quienes muchas veces no están declarados y no pueden probar su nacionalidad y hacer valer sus derechos (Wooding y Moseley-Williams, 2004 ; Bourgeois, 2016).

Aunque sea relativamente fácil negociar (con o sin dinero) con los militares en la zona fronteriza rural, las dificultades son mayores con los militares en los chequeos de las principales carreteras hacia el interior. Puede pasar que el carácter auténtico de los documentos esté cuestionado por las autoridades, alegando que existen muchas cédulas falsificadas. Exigen ver el acta de nacimiento y en su ausencia, obligan a la persona a bajarse del bus. El procedimiento de revisión de la autenticidad de este tipo de documentos no les corresponde sino más bien a los agentes de la Junta Central Electoral (organismo estatal encargado de librar dichos documentos). Pocos viajeros se atreven a objetar las declaraciones de los guardias por miedo a mayores dificultades.

VI. HACIA UN CONTROL EXTENDIDO Y ESTRATEGIAS LOCALES

A través de los numerosos puntos de chequeos en las principales rutas entre el puesto fronterizo de Dajabón y el interior, el Estado dominicano amplían el espacio fronterizo. El control de las personas ya no sólo se limita al cruce de la frontera internacional o en las carreteras de las “provincias fronterizas”. Otros controles se hacen en las provincias de Mao-Valverde y de Santiago: el último chequeo de la zona fronteriza norte se encuentra a menos de 30 kilómetros de la ciudad de Santiago de los Caballeros, es decir a más de 110 kilómetros de Dajabón.

Así, el Estado amplía el control fronterizo en una parte importante del territorio nacional. Y si esta tarea debe legalmente hacerse con agentes de la Dirección General de Migración (DGM), en la práctica, se ve confiada al Ejército Nacional. Aquello revela cómo el Estado percibe y concibe la circulación de los extranjeros por su territorio – más específicamente la de los Haitianos. Esto puede interpretarse como “una demostración simbólica, por parte del Estado, del control que pretende tener en su territorio” (Darley, 2008: §1). Sin embargo, la presencia del ejército sólo es uno de los elementos que el Estado moviliza para demostrar su control. A través de la presencia de otras instituciones estatales de control (Dirección General de Aduana, DGM, Dirección Nacional de Control de Drogas, Departamento Operacional de Investigaciones Fronterizas), a través de la creación de un cuerpo armado especialmente dedicado a la frontera (Cesfront), a través de la multiplicación de los puestos de control de personas y mercancías, el Estado muestra que considera muy importante el paso de la frontera. Más aún parece querer filtrar la población migrante haitiana.

Al ampliar la lista de las provincias consideradas como fronterizas y al multiplicar los controles hacia el interior del país, el Estado dominicano construye un espacio que podemos llamar una “zona de separación” (Lardon y Piveteau, 2005). Dicha zona tiene dos funciones principales: ser un lugar de paso y ser una frente. El espacio constituido por las provincias fronterizas cumple estas dos funciones. Por una parte, permite la movilidad de personas e intercambios comerciales desde las distintas regiones dominicanas hasta la frontera. Por otra parte, el importante sistema de seguridad y de control de las personas parece indicar que la frontera debe cumplir la función de “zona de frente”. Y aunque no haya colonización del espacio por parte de los migrantes haitianos, muy a menudo se describe a su presencia como una “invasión pacífica”¹⁰. De la misma manera se describe muy a menudo a la zona fronteriza como la “antesala de la patria” o como la “defensa de la dominicanidad”. A través de todo esto, el Estado muestra su concepción de la región fronteriza: una “zona de separación” que une la “antesala de la patria” con “el interior del país”.

Finalmente, la multiplicación de los controles y en consecuencia la duración del viaje entre la frontera y otro punto del país construyen un espacio parecido al “espacio fragmentado” analizado por Parizot en la frontera entre Cisjordania e Israel (2009 y 2010). El carácter fragmentado de un espacio refiere al hecho de que está marcado por obstáculos que participan a la jerarquización de las personas moviéndose en este espacio (Parizot, 2009: §3). Mientras algunas categorías de

¹⁰ En los comentarios de la gente, en los medios de comunicación, en discursos políticos, etc.

extranjeros o viajeros haitianos en vehículos privados no tienen dificultades para entrar y moverse por el territorio dominicano, la mayoría de los Haitianos viajando en vehículos colectivos desde el puesto fronterizo sí enfrentan múltiples controles en la “zona de separación”. Estos obstáculos son sinónimos de incertidumbre en cuanto al viaje. En cada chequeo, los militares los pueden bajar de la guagua y devolverlos al puesto de frontera si no tienen la documentación adecuada o si no tienen suficiente dinero para dar a los militares. La imposibilidad de saber si el viaje se hará hasta el lugar de destino lleva a muchos viajeros a “un exceso de previsión” (Bontemps, 2012: §24). No es nada raro que habitantes de la frontera, dominicanos negros o de ascendencia haitiana, vayan organizando su viaje varios días antes preparando todas las autorizaciones y demás documentación para asegurar poder llegar a su lugar de destino. Aquellas precauciones también constituyen “prácticas de reapropiación implementadas por los viajeros” (Bontemps, 2012: §35) para ahorrar tiempo en su próximo viaje o simplemente para garantizar su llegada de forma segura.

VII. BIBLIOGRAFÍA

1999, Ley n° 117-99 que declara el año 2000 como Año del Desarrollo de la Región Fronteriza, publiée dans la Gaceta Oficial n° 10032 del 3 de diciembre 1999.

Barth, Fredrik, 2008 (1969). « Les groupes ethniques et leurs frontières (traduction de J. Bardolph, Ph. Poulignat et J. Streiff-Fenart) », in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (sous la direction de) *Théories de l'ethnicité*, 203-249. Paris : Puf.

Baud, Michiel, 1993. « Una frontera -refugio : Dominicanos y Haitianos contra el estado (1870-1930) », *Estudios Sociales* 26 (92) : 39-64.

Bontemps, Véronique, 2012. « Le temps de traverser le pont. Pratiques et perceptions des temporalités dans les Territoires palestiniens occupés », *Temporalités* 15 [En ligne] : <http://temporalités.revues.org/1995>.

Bourgeois, Catherine, 2013a. « Vocabulario colorista y performatividad en la República Dominicana », *Estudios Sociales* 41 (154) : 11-28.

Bourgeois, Catherine, 2013b. « 'Dis-moi quelle est la couleur de ta peau et je te dirai qui tu es'. Phénotype, langage et stéréotypes en République dominicaine », *Civilisations* 62 (1 & 2) : 31-49.

Bourgeois, Catherine, 2016. *Au-delà des collines. Ethnographie des relations dominico-haïtiennes en zone frontalière*, Thèse de Doctorat en Sciences politiques et sociales sous la direction de P. Petit, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.

Castor, Suzy, 1974. "The American occupation of Haiti (1915-34) and the Dominican Republic (1916-24)", *The Massachusetts Review* 15 (1/2) : 253-275.

CPDF (Commission Parlementaire pour le Développement Frontalier), 2008. *Problématique frontalière haïtiano-dominicaine. Rapport et Perspectives*, (rapport) Pan American Development Foundation (PADF), www.nuestrafrontera.org

Darley, Mathilde, 2008. « Le contrôle migratoire aux frontières Schengen: pratiques et représentations des polices sur la ligne tchéco-autrichienne », *Culture et Conflits* (71). [En ligne] : <http://www.conflits.org/index16583.html>.

Derby, Lauren, 1994. « Haitians, magic, and money: raza and society in the Haitian-Dominican borderlands, 1900 to 1937 », *Comparative Studies in Society and History* 36 (3) : 488-526.

Derby, Lauren et Turits, Richard Lee, 1993. « Historias de terror y los terrores de la historia : la masacre haitiana de 1937 en la República Dominicana », *Estudios Sociales* 26 (92) : 65-76.

Grimson, Alejandro, 2003. *La Nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*, « Culturas », Barcelona : Gedisa.

Inoa, Orlando, 1998. « La matanza de los Haitianos en la frontera dominicana en 1937 », *Estudios Sociales* 31 (112) : 63-71.

IHSI (Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique), 2015. Population totale de 18 ans et plus. Ménages et densités estimés en 2015, Port-au-Prince. [Disponible en ligne]: http://www.ihsi.ht/produit_demo_soc.htm

Lardon, Sylvie et Piveteau, Vincent, 2005. « Méthodologie de diagnostic pour le projet de territoire : une approche par les modèles spatiaux », *Géocarrefour* 80 (2). [En ligne] : <http://geocarrefour.revues.org/index980.html>.

ONE (Oficina Nacional de Estadística), 2015. *Perfiles Estadísticos Provinciales : Regiones Cibao Norte - Noroeste, Santo Domingo*. [Disponible en ligne]: <https://www.one.gob.do/provinciales-y-municipales/boletines-estadisticos-provinciales>

Parizot, Cédric, 2009. « Temporalités et perceptions de la séparation entre Israéliens et Palestiniens », *Bulletin du Centre de recherche français de Jérusalem* (20). [En ligne] : <http://bcrfj.revues.org/6291>.

Parizot, Cédric, 2010. « Séparation et régime de mobilité entre Israël et la Cisjordanie (2000-2009). Réglementations, pratiques et acteurs », in E. Benbassa (sous la direction de) *Israël-Palestine, état des lieux*, 129-143. Paris : CNRS Editions.

Paulino, Edward, 2016. *Dividing Hispaniola: The Dominican Republic's Border Campaign against Haiti, 1930-1961*, Pittsburgh : University of Pittsburgh Press.

Turits, Richard Lee, 2003. « Un mundo destruido, una nación impuesta. La masacre haitiana de 1937 en la República Dominicana », *Estudios Sociales* 36 (113) : 77-110.

Wooding, Bridget et Moseley-Williams, Richard, 2004. *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*, Santo Domingo : Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID) / Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJRM).

**LA MÚSICA INDIGENISTA EN LA REDEFINICIÓN
DE LAS IDENTIDADES SOCIALES:
INDIANIDAD, FOLKLORE Y NACIÓN EN PERÚ
Y BOLIVIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX**

WAHREN, CECILIA

LA MÚSICA INDIGENISTA EN LA REDEFINICIÓN DE LAS IDENTIDADES SOCIALES: INDIANIDAD, FOLKLORE Y NACIÓN EN PERÚ Y BOLIVIA A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Durante las primeras décadas del siglo XX se desplegaron en América Latina distintos esfuerzos por definir elementos culturales “autóctonos” que sirvieran de cantera para la construcción de los respectivos folklores nacionales. En Bolivia y Perú, este movimiento implicó un cambio respecto de la visión positivista predominante a fines del siglo XIX que, en consonancia con la exclusión del “indio” de la comunidad nacional, descalificaba al arte indígena como tal. En un movimiento inverso, varios compositores se volcaron hacia lo que empezaron a circunscribir como música indígena para extraer de allí los elementos a partir de los cuales elaborar melodías que integren la incipiente música nacional. En el mismo período comenzaron a desarrollarse diferentes políticas culturales tendientes a la cristalización de un folklore nacional. Los intercambios e influencias entre ambos países fueron centrales en este proceso y confluyeron en la redefinición de las identidades nacionales y regionales, así como del rol de la indianidad a su interior. El propósito de esta ponencia es analizar los modos en que estas prácticas culturales asociadas a la música contribuyeron a delinear las identidades sociales en Bolivia y Perú a comienzos del siglo XX atendiendo a las circulaciones culturales existentes entre ambos países, así como entre ellos y otras naciones de América Latina.

I. MÚSICA, BAILES Y CONCURSOS. POLÍTICAS CULTURALES EN TORNO A LA MÚSICA FOLKLÓRICA

En mayo de 1928 Carlos Valderrama, uno de los compositores pertenecientes al indigenismo musical peruano, visitó Bolivia. La resonancia de su visita, así como su connotación indigenista fue tal que hasta fue retomada por una caricatura del diario paceño *La Razón*, “Lo que piensa Fanny”, que usualmente buscaba interpelar a las mujeres con reflexiones referidas a moda, relaciones de pareja, cocina. La caricatura del 19 de mayo de 1928 mostraba a Fanny escuchando música y al pie expresaba su pensamiento: “La música de Carlos Valderrama es, positivamente, la evocación más completa de la gloria solar de los incas, el alma de la raza sintetizada en sonido” (*La Razón* 19-5-1928). La idea de que una esencia, como alma, se expresa a través del sonido y se presenta como herencia inmutable del pasado incaico parece entonces ser parte no sólo del pensamiento de los primeros folkloristas de Perú y Bolivia sino del sentido común de la época. De todos modos, detrás de este consenso se desarrollaba un debate sobre la clasificación de la música indígena, folklórica y criolla que involucró a compositores y estudiosos así como a amplios sectores de la sociedad¹. En esta ponencia nos dedicaremos a abordar políticas culturales que permiten pensar la articulación de las ideas desplegadas por los compositores con la sociedad en su conjunto. Abordaremos por un lado los bailes y concursos de música que se desplegaron en Bolivia durante las fiestas julias desde 1929 y, por otro, la Misión de Arte Incaico y los concursos musicales que se realizaron en Perú con motivo de las fiestas de Amancaes desde 1927.

¹ En otros trabajos (Wahren 2016) hemos analizado las estrategias de definición e inclusión de la música indígena por parte de los diferentes compositores bolivianos y peruanos (Antonio González Bravo, Eduardo Caba y Teófilo Vargas para el caso de Bolivia y Daniel Alomia Robles, Leandro Alviña, y Raoul y Marguerite D’harcourt para el caso del Perú) así como el rol del pentatonismo como modo de definir y circunscribir a la música indígena.

II. LOS BAILES DE LAS FIESTAS JULIAS EN BOLIVIA

La importancia que adquieren los concursos de música y baile como modo de materialización y soporte de las nociones estéticas que comenzaban a circular a principios del siglo XX radica en que, como veremos a continuación, involucraron a un gran número de personas y a diferentes sectores sociales. Analizaremos particularmente los concursos organizados por Amigos de la Ciudad que tuvieron la especificidad de enmarcarse en los festejos del 16 de julio, fecha que conmemora la conformación de la Junta Tuitiva de La Paz en 1809. Desde comienzos de la república esta fecha constituyó uno de los días festivos. En un contexto signado por la disputa con las élites chuquisaqueñas, que buscaban instaurar la revolución de Chuquisaca del 25 de mayo de 1809 como antecedente fundamental del proceso independentista, las élites paceñas se empeñaron durante el periodo 1880-1930 a reforzar y afianzar las fiestas julias incluyendo nuevos elementos festivos y popularizando la parte lúdica del festejo (Bridikhina 2009: 40, 41). La imbricación de las fiestas julias y los bailes organizados por Amigos de la Ciudad (con el apoyo económico del Consejo Municipal) se dio por primera vez en 1929. La edición del 19 de julio del diario *La Razón* describía como “con brillo muy singular se ha desarrollado esta vez el programa de las fiestas julias, saliendo de la monotonía de años anteriores, gracias a las iniciativas y actividad de los Amigos de la ciudad” (*La Razón* 19-7-1929).

Durante estos festejos se organizaron diversos concursos. En primer lugar, los “bailes coloniales” y “bailes populares” y, por otro lado, en el marco de la I Feria de la Paz se realizaron concursos de “bailes indígenas” y “música criolla”. Los bailes coloniales y populares se efectuaron en el Teatro Municipal. El baile colonial tenía como números principales “lanceros” y “minués señoriales”, para “lo que prestarán su contribución un gentil grupo de señoritas y jóvenes de nuestra sociedad”. Estos contaban con trajes de la época, e igualmente el teatro había sido revestido con un decorado colonial (*La Razón* 6-7-1929). Por su parte, el baile popular, que también se realizaba en el Teatro Municipal, estaba dirigido a “los obreros y obreras de las distintas instituciones y gremios”. En él se distribuyeron premios a “la cholita más elegante”, “a la más bonita”, “a la más graciosa”, “a la que lleve mejor manta”, “a la que baile mejor las danzas populares”, “a la que mejor baile las danzas modernas” y “a la mejor ataviada” (*La Razón* 5-7-1929). El concurso de bailes indígenas y música criolla, en cambio, se realizó en el marco de la Feria de La Paz, y por tanto no se exhibió en el teatro sino en el Hipódromo Nacional.

La participación de los indígenas en la fiesta cívica no es un detalle menor ya que la restricción a su presencia en el espacio público persistió por mucho tiempo. De todos modos, aun cuando su participación en los eventos de 1929 fue de gran importancia, estuvo claramente circunscripta. En una nota del diario *La Razón*, Amigos de la Ciudad se excusaba de no haber hecho ninguna gestión “para que las tropas de bailes de indígenas ingresaran al centro de la ciudad, prohibida en tiempo del gobierno del señor Saavedra”. Y argumentaban “que su gestión sólo se ha limitado a obtener el concurso del mayor número de bailarines indígenas, como en efecto se ha producido; pero su intención nunca ha sido darles la exhibición callejera que ha autorizado la policía, toda vez que debían presentarse en el concurso para la Feria de La Paz” (*La Razón* 20-7-1929).

A partir de las bases de los concursos y de las opiniones que circularon en la prensa, es posible identificar algunos criterios de clasificación que éstos contribuyeron a establecer. Si bien en la festividad hay una inclusión de todos los sectores sociales, al mismo tiempo se establecen claras diferenciaciones entre ellos. Por un lado, los bailes coloniales y populares se realizan en el Teatro Municipal a donde se invita a sectores específicos a participar. En el primer caso a

“señoritas y jóvenes de nuestra sociedad”, mientras que el baile popular está dirigido a “obreras y obreros”. Este sector, como es posible ver a través de los premios a las “cholitas”, está identificado con lo mestizo. Por otra parte, los bailes indígenas toman un carácter de exhibición y se realizan en el Hipódromo, a dónde las elites y los sectores populares están invitados a participar en calidad de espectadores. Finalmente, el carácter de exhibición que toma la participación indígena queda plasmado en la prohibición impuesta a su tránsito por la ciudad. La integración simbólica que efectúa la festividad no busca modificar la segregación material de los indígenas sancionada por la legislación, y circunscribe su presencia al escenario preparado para ellos en la Feria, situándolos, así, como objeto de contemplación con su concomitante efecto de exotización.

En los años subsiguientes se repitió el festejo. En 1930 Amigos de la Ciudad convocó nuevamente a concursos de bailes y música otorgando premios a diversas secciones:

Al mejor conjunto de música y bailes indígenas originarios de las provincias del departamento de La Paz, siendo indispensable que se presenten con los respectivos trajes o disfraces correspondientes a la danza.

Al mejor conjunto de músicos con instrumentos autóctonos –zampoñas, queñas, etc. y que ejecute música moderna: marchas, vales, fox, tangos etc. y aires populares.

A la orquesta o estudiantina obrera que interprete y ejecute la mejor música folklórica y popular. (*El Diario* 13-6-1930)

Por otra parte, anunciaba un concurso para las bandas del Ejército en los siguientes géneros: Música de cámara, Música folklórica, Música nacional, y Música popular (integrada por cuecas, bailecitos, mecapaqueñas, boleros, pasacalles) (*El Diario* 13-6-1930).

En este último caso, se presenta una clasificación más específica que la vigente en los festejos del año anterior. Si antes los géneros estaban englobados por tres grandes grupos (colonial, popular, indígena), ahora hay una subdivisión más específica que, además, se desprende de los sujetos que los ejecutan. Por otro lado, la música folklórica, que el año anterior apenas aparecía como un calificativo en las notas de opinión, ahora se presenta como una categoría dentro del concurso, aunque sin especificar qué géneros la constituyen.

En los festejos de 1931 y 1932 el rótulo folklore cobra aún más importancia. En ambos años el concurso convocado para las fiestas julias apareció enunciado de la siguiente manera:

El gran interés que han despertado en todas las clases sociales los concursos de Folklore en años anteriores, ha determinado organizar el gran concurso nacional que se realizará durante los días de la Feria. Concurrirán bailarines indígenas de diversas provincias del departamento de La Paz y posiblemente otras del interior de la república, con su música e instrumentos peculiares, vistosos trajes y caprichosas danzas. (AACLP/Correspondencia/Programa Feria de la Paz de 1931 y *El Diario* 3/5/1932)

Los bailes indígenas quedaban, así, contenidos dentro del folklore nacional. Durante estos festejos, al igual que para los anteriores, fue crucial la colaboración de subprefectos y corregidores para garantizar la concurrencia de las tropas de bailarines indígenas. En 1931 un caso particular fue el de los zampoñeros de Italaque, el grupo más valorizado en los festejos pasados. En una carta del 10 de junio de 1931 dirigida al subprefecto de la provincia de Camacho, el presidente de Amigos de la Ciudad reiteraba el mensaje de que, en vista de la reclamación

interpuesta por aquellos, su concurrencia debía ser voluntaria. Este planteo se desprendía de un memorial en el que los zamponeros instaban no se les obligara a concurrir a la Feria. Frente a ello, Amigos de la Ciudad planteaba que “deseamos la concurrencia de los indígenas zamponeros de Italaque a condición de que vengan por su propia voluntad y sin exageradas pretensiones del año pasado, en que se engrieron con los agasajos que se les hizo y se corrompieron con el contacto con algunos malos elementos que se decían sus paisanos” (AACLP 1931/Correspondencia). Finalmente, los zamponeros de Italaque acudieron al concurso folklórico. De todos modos, este intercambio expresa las tensiones existentes detrás de la elaborada imagen de indio folklorizado. Por un lado, la resistencia de los zamponeros indígenas al modo en que se les instaba a participar y, por otro, la necesaria intervención de las autoridades locales quienes, en el contexto de conflictividad social vigente en el ámbito rural, encarnaban la opresión que el sistema de hacienda ejercía sobre las comunidades indígenas.

Los festejos de 1933 tomaron un cariz diferente ya que se realizaron en pleno contexto de la Guerra del Chaco. Es por esto que fueron acompañados de actos públicos que tenían el fin de recolectar fondos destinados a la defensa nacional y ayudar a las familias de los movilizados. Respecto a las demostraciones de música indígena, esta vez estuvieron a cargo del Director del Conservatorio Nacional de Música Manuel Sagárnaga. Asimismo, se acudió a la participación de los profesores de escuelas, especialmente la de Warisata, así como a los motivos indígenas recogidos por el compositor González Bravo (*El Diario* 17-7-1933). De este modo, en esta festividad confluyeron diversos actores que desde la década del 20 venían trabajando en torno a la música indígena e indigenista.

El habitual concurso de música folklórica se realizó esta vez durante el mes de octubre, quizás pospuesto a raíz de la guerra. La convocatoria comprendía cuatro clasificaciones:

- Folklórica-h) melodías indígenas; yaravís; huayños; caluyos; chayanteñas; mecapaqueñas; y otras danzas indígenas de las diferentes regiones del país; himnos, etc.
- Folklórica estilizada-I) marchas; fox trot; valeses; romanzas; canciones de himnos; suites; preludios etc.
- Criolla j) bailecitos de tierra; cuecas bolivianas, boleros bolivianos; carnavalitos y pasacalles etc.
- Nacional k) tema libre; suites, minuets, himnos, canciones, valeses, fox trot, marchas, etc. (*El Diario* 23/7/1933)

En esta convocatoria la música considerada folklórica no sólo se halla claramente especificada sino también diferenciada a su interior, con la aparición de una nueva categoría: “folklórica estilizada”. Las melodías indígenas son consideradas parte del folklore, mientras que la categoría “folklórica estilizada” presenta otros géneros. La música nacional, denominación que antes aparecía solapada, coincide prácticamente con el folklore estilizado. En este sentido, podemos plantear que, a lo largo del recorrido transitado por los concursos de música y baile de las fiestas julias, aparece una delimitación y clasificación de los géneros musicales que al mismo tiempo que progresivamente va identificando música indígena y folklore, permite deslindar lo propiamente nacional de lo indígena; la categoría de “folklore estilizado” viene a consumir esta operación.

III. DEL CUSCO A LAS PAMPAS DE AMANCAES. FOLKLORE, DANZA Y MÚSICA EN PERÚ

Una de las manifestaciones artísticas peruanas que tuvo más resonancia internacional en la década del 20 fue la Misión de Arte Incaico. Ésta se originó a partir de un proyecto de Roberto Levillier, historiador y diplomático argentino, y patrocinada por la Sociedad de Bellas Artes de Buenos Aires. La Argentina esperaba recibir a un “conjunto artístico compuesto por aborígenes que debidamente llevará a Buenos Aires todas las manifestaciones artísticas del antiguo Perú, comprendiendo teatro, industrias textiles i arte pictórico” (*El Comercio* 2-10-1923). Las demostraciones artísticas de la Misión fueron realizadas en el Teatro Colón, el cual se llenó “como no lo estuviera en las grandes noches de la temporada oficial” (*El Comercio* 5-12-1923).

Los intérpretes de la Misión de Arte Incaico eran en su mayoría criollos que representaban escenas y estéticas incásicas. Si bien la presencia de “parejas especiales de aborígenes” sería un elemento nuevo respecto del teatro incaico, es notable que su presentación se enmarcara en la actuación protagónica de miembros de las elites criollas, y, sobre todo, en los lineamientos artísticos de ella. Asimismo, el vestuario utilizado era extraído del Museo de Caparó Muñiz y se representaban temas históricos. Todo ello contribuía a que la Misión fuera concebida como una “resurrección artística” y se esperaba que el triunfo de la compañía en los teatros más importantes de Buenos Aires consagrara definitivamente el “valor tan pregonado de la cultura incaica truncada por la epopeya de la conquista, ante el concepto de los pueblos modernos” (*El Comercio* 3-7-1923). En este sentido, la recreación de la época incaica, interpretada por las elites criollas ratificó, tal como lo plantea De la Cadena (2000), al indigenismo como la ideología intelectual y política de los cusqueños de elite, funcionando como el medio a través del cual éstos se representaban a sí mismos como los verdaderos descendientes de los antiguos incas.

Esta representación estilizada de lo incaico encontró algunos matices en un evento cultural que si bien no tuvo la resonancia internacional de la Misión sí fue importante a nivel nacional: los concursos de la fiesta de Amancaes.

Todos los 24 de junio se organizaban paseos a las Pampas de Amancaes celebrando el día de San Juan. Esta festividad era descrita como “el último baluarte del criollismo limeño (*El Comercio* 15-7-1927). La peregrinación a Amancaes se realizaba desde el siglo XVI, pero a fines del XIX entró en decadencia. Para recuperar la concurrencia, el presidente Leguía organizó en 1927 un concurso de música y bailes nacionales. Este tenía la intención “patriótica de estimular y mantener el culto por el arte nacional, a la vez que conservar una tradición” y “presentar en esta capital a la admiración de propios y extranjeros los tesoros artísticos que encierra nuestro arte vernáculo en los diferentes departamentos y regiones del país” (*El Sol* 24-3-1930). En función de ello es que se promovieron concursos de música y bailes criollos a la vez que, “con criterio nacionalista”, se incluyó preferentemente la música serrana. Esto dio a la música cusqueña un rol importante, y de hecho en esta primera versión del concurso se otorgó el primer premio como ejecutantes de música incaica al trio formado por los cusqueños Andrés Izquierdo, Justo Morales y Luis F. Esquivel, mientras que el primer premio como compositor fue asignado al pianista Víctor Guzmán. Frente a este resultado *El Comercio* planteaba que “manifestaciones de superioridad artística como la que significa el triunfo de los músicos vernáculos fortalecen la fe nacionalista, a esperanza de una preponderancia efectiva i merecida de los que representan el verdadero Perú que no es ni el criollismo heredado del pasado virreinal ni el modernismo superfluo de importación que hoy arrastra a los capitolinos a base de jazz band, charlestón y música i baile de negros” (*El Comercio* 15-7-1927).

Dos meses más tarde, los músicos ganadores participaron de una velada ofrecida en Lima tras la cual el presidente Leguía resolvió que viajaran por cuenta del estado a Europa “con el objeto de perfeccionarse en sus conocimientos i tal vez si después de algún tiempo hacer conocer la música de nuestros mayores en los países del viejo continente”. La prensa celebraba el hecho argumentando que “al regreso de estos cuzqueños de Europa contará el Perú con un grupo de artistas genuinamente indios, perfectamente disciplinados que difundirán el arte del Tahuantinsuyo por todos los ámbitos de la América” (*El Comercio* 2-9-1927).

Este primer concurso muestra el posicionamiento que la música cusqueña empieza a tener en Lima. Ante la amenaza del charlestón a la marinera, comienza a presentarse como música nacional no el criollismo, sino la música serrana. En estos comienzos de la nacionalización de la música cusqueña ésta es identificada, al igual que en la Misión de Arte Incaico, con la música incaica, y los protagonistas son compositores e intérpretes criollos. Esta operación, que constituye en sí misma un proceso de estilización, es reforzada en la apropiación limeña de los elementos cusqueños que implica pasar por el tamiz de la técnica occidental para luego poder proyectar lo indígena como nacional a nivel local e internacional, tal como acontece con la propuesta de Leguía de enviar a los músicos cusqueños a las academias europeas.

Paralelamente en el Cusco se desarrolló ese mismo año un Concurso Departamental de Música Indígena. El nombre mismo ya establecía una distinción con el anterior, y de hecho las bases del concurso presentaban varias diferencias con él. En primer lugar, se esperaba que intervinieran “todos los músicos del departamento, de manera especial, los indígenas” (*El Comercio* 16-9-1927). El organizador de este evento fue el Centro Musical Cuzco y fue pensado en ocasión de los festejos de las fiestas de la raza y de la primavera. Durante años, estos festejos presentaban, a modo de entretenimientos, competencias deportivas y actividades de recreación en las cuales no estaba involucrada la población indígena, ni simbólicamente ni como participante. La iniciativa, por tanto, fue de gran resonancia y contribuyó a dar un sentido nuevo a la festividad.

El fundamento del concurso se basaba en que a pesar de los éxitos obtenidos en la capital de la república las obras allí presentadas no eran “lo suficientemente auténticas ni completas”. Frente a ello, el centro musical planteaba que “uno de los principales fines de su fundación es el de recoger, estudiar y dar a conocer la música típica regional, especialmente la que aun sobrevive, de las épocas precolombinas y coloniales, en diferentes lugares del Departamento”. Tarea inaplazable para que “no se extinga esa tradición artística” (*El Sol* 17-9-1927). Además de los participantes indígenas, se convocaba a “ejecutantes recopiladores, cantores i autores de música incaica y criolla” (*El Comercio* 23-9-1927).

Este concurso se distinguía del concurso limeño en su búsqueda de una participación indígena efectiva. Ante la apropiación de los motivos incaicos que se estaba produciendo en la capital a raíz de las fiestas de Amancaes, el Cusco se diferencia de aquella buscando lo netamente auténtico en “individuos que tengan esa calidad de indígenas”. Esta operación que albergaba las nociones de “supervivencia” y “rescate”, iba en consonancia con el objetivo de construir un acervo de música regional. Este, sin embargo, no se obtenía con la simple recepción de intérpretes y composiciones indígenas, sino que era el Centro Musical Cuzco el que definiría cuáles de ellas eran auténticas. Eran sus integrantes, más que la población indígena, quienes sabían definir lo “netamente indígena”.

Al año siguiente volvió a realizarse el concurso de la fiesta de Amancaes en Lima y los artistas cusqueños fueron subvencionados por el Concejo del Cusco para concurrir. Los

enviados fueron artistas “capitaneados por Ojeda i Rouviros [...] jóvenes que llevan en si la emoción andina i conocen perfectamente el secreto de nuestra música, tal cual lo entonaran los antiguos incas; así como la armonía de nuestras danzas indígenas i el himno de los guerreros del Tahuantinsuyo”. Estos artistas eran los mismos que habían participado de la Misión de Arte Incaico. La identificación con la primera dio gran entusiasmo al público cusqueño sobre su participación en Lima. Y efectivamente la Misión obtuvo el primer premio de la sección conjuntos instrumentales y vocales y conjuntos de baile, mientras que el primer premio por el concurso de música lo ganó Theodoro Valcarcel (*El Comercio* 30-6-1928). El Cusco recibió esta noticia con gran orgullo, planteando que los premiados “Han prestigiado a esta vieja capital del Perú como centro donde se cultiva la tradición i se hace nacionalismo de verdad embebiéndolo en el precioso acervo que en ella han dejado en toda suerte artes i actividades los antiguos peruanos” (*El Comercio* 11-8-1928). De hecho, días más tarde, el concejo local premió también a los artistas de la misión otorgándoles un diploma por su triunfo en el concurso de Amancaes, augurando que “la misión encabezada por Ojeda i Rouviros está llamada a crear una nueva cultura artística local, que dará nuevos i amplios horizontes al arte nacional” (*El Comercio* 18-8-1928).

De este modo, lo serrano comenzaba a ser concebido como reducto de lo autóctono no sólo para el indigenismo cusqueño sino a nivel nacional. Así lo expresan también dos eventos producidos en 1929. En primer lugar, a raíz del acto de clausura de la Academia Nacional de Música, el Presidente de la Republica pronunció un discurso en el que planteó que “Es realmente admirable nuestro venero autóctono en el que palpitan maravillosas armonías de nuestra raza de héroes y artistas, venero artístico que la raza de los incas cuajó en el curso de los siglos. Urge restaurar el prestigio de la música incaica que se recoge en la tristeza secular de las serranías andinas” (*El Comercio* 15-1-1929). Por otra parte, en mayo de ese mismo año la unión panamericana de Washington organizó un concierto de música latinoamericana en el hall de las Américas. Para representar al Perú no fue enviado otro que el compositor indigenista Carlos Valderrama, quien interpretó “La muerte del Inca” e “Inca step” (*El Comercio* 15-5-1929).

Sin negar la participación indígena y mestiza que albergan tanto la Misión como los concursos realizados en Lima y Cusco, consideramos que la connotación que este movimiento cultural le imprimió a su participación contribuyó a reificar lo indio, anulando la historicidad y sentido propio que aquel tiene y fijando, y de este modo creando, lo “netamente indígena”. Incluso el concurso cusqueño de “música indígena”, el que más intenta alejarse de las representaciones estilizadas que rememoraban los temas incaicos, retorna a ellas cuando establece la clasificación que distingue lo indígena, lo incaico y lo criollo. Y de hecho son las representaciones estilizadas las que, al año siguiente, son enviadas en representación del departamento al concurso en Lima. Es así que si bien el folklore, tanto para el Centro Musical Cuzco como para los artistas de la Misión, admite elementos coloniales, aborígenes y estilizados, se observa una prioridad otorgada a estos últimos, a la vez que son interpretados por criollos “jóvenes que llevan en si la emoción andina i conocen perfectamente el secreto de nuestra música, tal cual lo entonaran los antiguos incas”. El incanismo continúa siendo, así, el elemento que permite vivificar una raza que desde Lima se ha pretendido muerta y que constituye, en cambio, “el nacionalismo de verdad”, radicado en la “vieja capital del Perú”.

IV. CONCLUSIONES

El movimiento artístico protagonizado por músicos y bailarines en Cusco y La Paz a comienzos del siglo XX forma parte de un contexto cultural más amplio. La búsqueda de lo

autóctono se despliega en dichas ciudades no sólo por iniciativa de las elites locales, sino también de las academias y públicos de la Argentina, Europa y Estados Unidos. Estos países contribuyen a la definición de la música folklórica peruana y boliviana tanto por constituirse en una demanda de motivos autóctonos, como en una caja de resonancia de los efectos representacionales que ellos tuvieron a la hora de definir las identidades de las naciones andinas.

Este proceso estuvo atravesado, también, por disputas e intereses locales. En el caso del Perú, la constitución de la música serrana como nacional respondió, por un lado, a la necesidad de anclar en elementos locales una respuesta al desafío que la música norteamericana, respaldada por las industrias culturales, significaba para la definición identitaria del Perú. Pero también se debió al éxito de los artistas e intelectuales cusqueños para presentar dichos elementos como lo propiamente autóctono y proyectarlos a nivel nacional, sin dejar de demarcarlos como típicamente serranos. La identidad cusqueña, de este modo, no se disolvía dentro de la nacional, sino que intentaba colocarse como emblema de ella.

El movimiento artístico peruano tuvo influencia en Bolivia. Los postulados acerca del pentatonismo incaico tuvieron gran resonancia entre los compositores que participaron del proceso de circunscripción de un folklore musical que encontraba su origen en lo indígena y que, en tanto yacía preservado en el altiplano pazeño, contribuía, también, a la proyección de elementos culturales pertenecientes a La Paz a nivel nacional.

Por otra parte, los bailes y los concursos realizados cumplieron un rol importante en el proceso de definición del folklore. En éste ámbito es donde más claramente se vislumbran algunas diferencias entre el movimiento artístico peruano y boliviano. En Bolivia, los bailes protagonizados por integrantes de distintas comunidades indígenas que exhibían sus “trajes e instrumentos típicos” en el Hipódromo enmarcados en la Feria de La Paz, se diferenciaban de los bailes de los miembros de la elite, quienes se ataviaban con trajes coloniales en el Teatro Municipal, a la vez que las obreras lucían su atuendo de “cholita”. De este modo, se escenificaban los roles de los diferentes sectores sociales, otorgando una connotación de inmutabilidad a la indianidad, en tanto los mismos indígenas eran presentados como el aymara precolombino.

En la Misión Peruana de Arte Incaico, en cambio, la recreación de estéticas y temáticas incaicas por parte de la elite criolla en los teatros más importantes de Perú, pero también de Argentina y Bolivia, daban lugar a una glorificación del pasado incaico, donde se ubicaban los orígenes de la peruanidad, pero que se desligaba del indígena contemporáneo. Si bien los concursos parecían ser un esfuerzo por corporeizar esa idea de nación a un nivel más amplio, incluyendo a la población indígena como actor social, las jerarquías propuestas continuaban reproduciendo este distanciamiento. De este modo, si en el caso de Bolivia la construcción de una nueva estética a comienzos del siglo XX fue acompañada de un reforzamiento de la idea de indianidad que definía al indígena contemporáneo como un elemento que, inalterado, preservaba las reminiscencias del alma nacional; en el Perú el indígena era invisibilizado tras el enaltecimiento de lo incaico.

V. REFERENCIAS

Archivo Amigos de la Ciudad de La Paz (AACLP- La Paz) /Correspondencia.

Archivo de la Biblioteca Municipal del Cusco (Cusco)/Periódicos El Comercio, El Sol.

Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa (La Paz) /Periódicos El Diario, La Razón.

Bridikhina, Eugenia (Coord.) (2009): Fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas. La Paz: IEB.

De la Cadena, Marisol (2004): Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco. Lima: IEP.

Wahren, Cecilia (2016): Encrucijadas del indigenismo. Prácticas y políticas culturales en torno a la indianidad en Cusco y La Paz a comienzos del siglo XX. Buenos Aires. Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.

TLON, EL DEMONIO OBSTINADO

CHRISTIAN R. RIVERA

TLÖN, EL DEMONIO OBSTINADO.

Los seres humanos hemos procurado siempre ampliar la esfera de nuestro dominio sobre la realidad. Esta necesidad de expandir nuestro entendimiento sobre la realidad instigó también nuestra agudeza. En un giro de intuición y sutileza comprendimos que nuestros sistemas eran mundos ideales contruidos sobre el mundo real y el artefacto que permitió acercar y asir los objetos de la realidad para luego sustituirla por mundos ideales fue el lenguaje. No existe reflexión sin lenguaje. Incluso en el ámbito de la matemática, elaborar axiomas no es otra cosa que hacer metáforas. La técnica también es una derivación de los conceptos y sus artefactos son instrumentos poderosos que nos ayudan a modificar el mundo. En cualquier caso, nada revela mejor la propuesta de una realidad alterna que ocupa los espacios de la vida cotidiana y pugna por irrumpir en ella que el cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de Jorge Luis Borges.

Gombrich ha señalado que los pintores del paleolítico no eran capaces de separar la realidad de sus representaciones pictóricas, por esta razón fueron empleadas con fines mágicos antes que decorativos. La pintura, al igual que la escultura, era un doble del modelo, pero hablar fue siempre re-crear el objeto aludido. Esto nos lleva a la siguiente reflexión: la visión es fundamentalmente pictórica y el conocimiento esencialmente lingüístico y aunque ambos son primordiales para configurar nuestra realidad, el lenguaje supera la representación pictórica porque para referenciar la realidad y sus objetos se configura y afianza dentro de nosotros mismos y a partir de esta interiorización se lanza en pos de una realidad forjada, también, por signos lingüísticos. Asumir esto implica comprender que la realidad es dirigir nuestros ojos hacia nuestro mundo interior.

El hecho de conservar en la memoria una representación simbólica de la realidad sin que esta ocupe un espacio material debió parecer un suceso mágico, pero una vez disipado el asombro es probable que nos sobrecogiera el espanto: “el mal” estaba hecho; nuestro mundo lingüístico había generado y propagado representaciones de la realidad mucho más grandes y diversas que aquella que se propuso asir en un principio: “La relación entre el signo y el objeto se halla mediada por el lenguaje y su fin es crear una exterioridad que no sea lo exterior objetivo, sino la exterioridad en el interior de sí” (Pierre Legendre 2008: 75).

La naturaleza humana procede de una desgarradura, sólo al escindirse de la realidad le es posible actuar como observador de esa realidad y nombrarla. Esa cisura es introducida por la mediación de lo que se conoce como el efecto “espejo”, porque su reflexividad permite reencontrarnos en la imagen del mundo. El ser humano es un ser dividido por el lenguaje, dado que el *logos* introdujo el mundo dentro de la conciencia para finalmente darle coherencia a través de la sintaxis. A este respecto Borges ha sido claro: “Ha soñado el libro, ese espejo que siempre nos revela otra cara [...]” (Borges 1996: 467).

En adelante, la relación entre el ser humano y la realidad será mediada por una ficción lingüística y a partir de esta, el ser humano se propone conciliar realidad y lenguaje sin comprender que ingresaba a un laberinto especular que da forma a un “teatro de sueños”. El mismo Borges dejaba claro en uno de sus poemas su admirado-temor hacia este artefacto que multiplicaba la realidad y lo refería de este modo:

“[...]Nos acecha el cristal [...]

Hay otro. Hay el reflejo

que arma en el alba un sigiloso teatro.” (Jorge Luis Borges 1996: 192)

Ha pasado más de medio siglo desde que Jorge Luis Borges plasmara la fabulación de un mundo que asediaba nuestra realidad e irrumpía en ella a partir de la conjunción entre un espejo y una enciclopedia. Bajo esta perspectiva, gran parte de la obra narrativa del escritor argentino parece aludir el hecho de que nuestra realidad es una representación, un montaje sónico: habitamos una ficción instituida por las convenciones y la primera de estas convenciones es el lenguaje.

Fueron estos mundos ideales los que llevaron a pensar a los platónicos que la realidad se hallaba en las ideas, incluso la matemática, una ciencia considerada objetiva, una vez cuestionadas sus abstracciones ha dejado ver un acendrado platonismo dentro de sus fundamentos. Jorge Luis Borges, contemporáneo a las grandes discusiones epistemológicas y un ardiente entusiasta de estas especulaciones, advirtió que las paradojas de los matemáticos no eran otra cosa que sutilezas lingüísticas, y que, si las matemáticas -llamadas a representar la realidad con más exactitud que las palabras- no se hallan bien adaptadas a la realidad, entonces era posible que la ficción pudiese tener un sentido práctico y consiguiese abrir una brecha hasta alcanzar su realización.

Desde este presupuesto, Borges utiliza algunos postulados matemáticos en favor de la ficción literaria. Por ejemplo, en el segundo capítulo de *Tlön*, describe a Herbert Ashe, de quien dirá que en vida padeció de irrealidad y del cual persiste un recuerdo de hotel, entre efusivas madreselvas y en el fondo ilusorio de “espejos”. Del mismo modo cuenta de este personaje— recordemos que el cuento acertadamente está escrito en primera persona— que lo veía siempre a con un libro de matemáticas en la mano, “que estaba trasladando no sé qué tablas duodecimales a sexagesimales” (Jorge Luis Borges 1995: 17). En este pasaje, Borges sugiere que la realidad no se corresponde con nuestro sistema numérico decimal, o que al menos, nuestro sistema numérico es una convención, puesto que, en un sistema sexagesimal 60 unidades son susceptibles de ser agrupadas en 10 unidades o en el caso de nuestra medida temporal (categoría ilusoria en *Tlön*) en 1.

Detrás de esta insinuación, podemos ver una premisa adaptada de la noción de números transfinitos del matemático George Cantor, para quien: partes del infinito pueden ser iguales a la totalidad de este infinito. En el poema titulado *Alguien sueña*, Borges escribe: “[...]Y ha soñado el espejo [...]el número de la arena. Ha soñado los números transfinitos” (Jorge Luis Borges 1996: 467). A la luz de esta propuesta se desencadenan algunas particularidades muy propias del universo ficcional del argentino, a saber: el recorrido infinito que debe hacerse del 0 al 1, dado que la distancia que los separa es tan grande como la totalidad de los números reales. De esta manera se propones reactualizar, a su manera, las paradojas de la filosofía eleática. Propone que el espacio no existe, dada la imposibilidad de transponer intervalo alguno y si en apariencia existen distancias es porque nuestra realidad es un laberinto especular (conjunción entre dos espejos). Pero además, donde se anulan distancias se invalida el tiempo: “ese otro laberinto” es tan irreal como las dimensiones espaciales: “Una de las escuelas de *Tlön* llega a negar el tiempo: razona que el presente es indefinido y que el futuro no tiene realidad [...]” (Borges 1995: 24).

Cabe recordar también que, para Borges, los mundos ideales obedecían a la suma o superposición de textos, es decir, nos habla ya de una realidad construida mediante una red de enlaces textuales. En efecto, podemos ver aquí el artificio especular de un texto que se inserta en otro y deviene en un gran texto a modo de una biblioteca infinita: “Los libros de ficción abarcan un solo argumento, con todas las permutaciones posibles. Los de la naturaleza filosófica invariablemente contienen la tesis y la antítesis, el riguroso pro y el contra de una doctrina. Un libro que no encierra su contralibro es considerado incompleto.” (Jorge Luis Borges 1995: 28)

La noción de un texto-enciclopedia de tales características la obtuvo de Gottfried Wilhelm Leibniz, para quien nuestra realidad estaba constituía por una multiplicidad de “partículas”

llamadas mónadas y cada una de estas reflejaban el mundo entero; eran << como un espejo de Dios o de todo el universo >>. De ahí que, para explicar una realidad densamente conectada por relaciones textuales, Leibniz planteó la idea de una enciclopedia polidimensional y mixta, “construida según recorridos más que según materias, un modelo de saber teórico y práctico que incita a utilizarlo transversalmente” (Umberto Eco 1999: 235) Es curioso observar que al describir Leibniz una enciclopedia de tales características, pensaba en un “artefacto” que conectara el conocimiento del mundo por medio de lo que hoy conocemos como *hipertextos*.

Es necesario tener muy en cuenta las coincidencias que van apareciendo entre la *Web* y el mundo fabulado por Borges. Para esto, la visión de Leibniz de cómo se hace la realidad es fundamental, sobre todo si el eje algunas de las ideas que configuran a *Tlön* descansan sobre la metafísica del filósofo alemán. Así, observamos que Leibniz sugiere que Dios rehace el mundo a cada momento: “pues dada la caducidad y contingencia del mundo sólo puede conservarse mediante una *creatio continua*” (Hans Blumenberg 2000: 130). Es decir, nuestra realidad es susceptible a la intrusión de nuevos elementos y principios que, al irrumpir dentro de ella, la alteran.

Ahora bien, vemos como se han ido forjando algunos principios que sugieren la posibilidad de una realidad paralela que pugna por irrumpir en nuestra realidad. Yendo un poco más allá, es preciso entender cómo actúa la *creatio continua* de Leibniz. Para esto, el filósofo y matemático alemán sugería un sistema matemáticamente computable para eludir el error. Esto lo llevó a desarrollar un arte combinatoria que inspiró luego la primera máquina calculadora; pero, sobre todo, el afán de encontrar un lenguaje lógico que nos aparte del error, lo llevó a idear el sistema binario, origen de los sistemas computacionales y de la realidad virtual.

La mayoría de máquinas se expresan en un lenguaje numérico. Sin embargo, la matemática fue en sus inicios parte del mundo contemplativo de los “místicos” e “iniciados”. La raíz del pensamiento platónico se halla en profunda deuda con el sistema pitagórico y a través de él: la física, la lógica, la teología. El sistema matemático no ha permanecido indiferente a las quimeras humanas. Los números no son reales, subsisten en y entre las cosas, podríamos considerarlos entes ilusorios por la razón de que existen solamente en nuestra mente y es ella quien los arroja a la existencia mediante abstracciones, y toda abstracción es una tentativa de construir realidades nuevas sobre el mundo real.

Ahora bien, es lícito preguntarnos en este punto que, si la ciencia realiza aplicaciones prácticas por medio de máquinas, entonces ¿podríamos ver estos artefactos como teorías montadas que repiten una secuencia previamente pensada y proyectada en la realidad por medio de la acción? Si se mira de cerca y como se comentaba líneas arriba: los artefactos que nos ayudan a comprender la realidad modifican también nuestra percepción del mundo, lo transforman y llegan incluso, en cierta medida, a reemplazarlo. George Steiner lo expresa de manera acertada cuando escribe que: “La inventiva, la fantasía, mantiene un diálogo ininterrumpido con lo que existe psicológica y materialmente. Amuebla el ser como la *téchne* amuebla una casa.” (George Steiner 2011: 171). En este sentido, es posible afirmar que la teoría que va a dar vida al ordenador y su realidad virtual fue anticipada por la metafísica Leibniziana y que la idea de una realidad modificada por este mundo virtual aguardaba paciente para irrumpir e imponerse en nuestro mundo como una proyección del *Tlön* borgeano. Son, como se puede apreciar, dos extremos unidos en un mismo lazo.

Se ha dicho que el universo virtual procede del sistema binario, una noción que Leibniz adoptó de una representación errónea del *I Ching* o libro de las mutaciones. Como todos saben, la aritmética binaria es el cálculo por 1 y 0. Umberto Eco señala que en la operación entre estos dos números existía una relación metafísica entre Dios y la Nada. Este detalle es notable dado que a

Occidente siempre le incomodó la idea de la Nada y su representación por el guarismo cero – partir de la matemática indo-árabe- y posterior aplicación en las ciencias modernas, propagó, en la conciencia de Occidente, la idea de una realidad oculta que se abría paso entre las cosas.

Para la escuela platónica el uso de las matemáticas tenía como finalidad el poder contemplar la perfección celeste de los objetos al abstraerlos de su materialidad. No obstante, si todo en nuestra realidad era un trasunto de la idea, la existencia de un vacío implicaba que en el mundo celeste de la perfección existía un vacío ideal, algo que se resistía a ser sometido al *logos*. Pero los problemas que trajo la idea del “0” son análogas y se vinculan a su idea contraria: la idea de infinito. Los dos conceptos son controversiales y poseen gran potencial a la hora de despertar angustia en el espíritu humano: “dividamos cualquier número por cero y obtenemos infinito. Dividamos cualquier número por infinito y obtenemos cero.” (John Barrow 2012: 71). Borges en su cuento *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. Hace algunas referencias a los dos guarismos (1 y 0) y señala en su conferencia sobre *Las Mil y una noches* que: “mil es casi sinónimo de infinito. Decir mil noches es decir infinitas noches [...] Decir “mil y una noches” es agregar una al infinito” (Jorge Luis Borges 1996: 234) Advertía que la conjunción entre lo infinito y la nada proyectarían una realidad alterna, quizá por esta razón la enciclopedia de *Tlön* posee 1001 páginas.

La similitud entre *Tlön* y la red mundial de información nos deja con la misma impresión demoledora que cuando leemos por primera vez la ficción borgeana. Ya no se trata de evadir la realidad sino de retornar a la dicotomía primordial: ¿Cuál es el umbral que me permite diferenciar la realidad de la fantasía; habitamos dentro o fuera de ella? Más allá de sus aplicaciones y ventajas, la WWW se nos presenta una contrariedad que se repite desde tiempos remotos y que responde a un agotamiento de nuestras representaciones de la realidad.

La aldea virtual no solo que ha cambiado nuestra forma de ver la realidad, sino que la está reemplazando. La irrupción de la aldea global está transformando nuestra relación con las categorías espaciotemporales. Dentro de la web las distancias se suprimen, dando como resultado un aquí sin dimensiones y un ámbito temporal mediado por la inmediatez, la misma anulación que Borges advertía ya en *Tlön*.

Una alteración tan radical de la realidad trae perturbaciones de orden psicológico, social y estético – esto lo ampliarán con mayor detenimiento los demás ponentes- Basta decir que en el ámbito literario, la diferencia entre personas de tan distintas procedencias, habitando el espacio “virtual” (que al mismo tiempo y en cierto sentido es real) ha tenido como resultado, desde mi punto de vista, un repunte provechoso de la novela policial, la novela negra, la novela de misterio entre otras del mismo género que surgen, por lo general, en sociedades donde se detona una gran carga migratoria, pues cuando acecha lo invisible, la inseguridad en los otros empieza a prevalecer.

Existen también muchas variantes sobre las consecuencias y ventajas de la digitalización de nuestra realidad y sobre estas podemos encontrar infinidad de estudios. Yo he venido a mostrar únicamente cuán posible es que una realidad ficcional alterne e irrumpa en la vida cotidiana, ocupando sus espacios como se muestra en *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. No obstante, la fabulación borgeana se revela más incisiva y siniestra si, como lo advierten algunos científicos, las redes informáticas adquieren una complejidad análoga a la de los sistemas vivos; es decir, se aproxima, cada vez más, a la dinámica de la realidad.

Hoy en día se piensa que la gran red de información se parece al *Leviatán* de Hobbes y puede que a quienes la definan en esos términos no les falte razón. Cada día la WWW se expande y al hacerlo evoluciona para prevalecer. Esto le da un aspecto sombrío porque se sostiene y autorregula con la eficiencia de las redes metabólicas de los sistemas vivos.

Por metabolismo entendemos una extensa red de reacciones químico-moleculares que se enlazan con el único fin de mantener un sistema autosustentable. La principal característica de este tipo de redes es su densa cantidad de enlaces a unos cuantos centros o nodos. Este tipo de diseño con nodos “preferenciales” protege la integridad de todo el sistema. Es lo que permite a los organismos evolucionar y no alterar su patrón por la incidencia aleatoria que caracteriza a las mutaciones. Estos centros o nodos muy interconectados juegan un papel fundamental en la preservación de la vida y es una característica compartida en todas las formas de vida, lo que demuestra, en palabras del químico Philip Ball, que este diseño de red es un eco del origen compartido de la vida.

Muchos matemáticos han observado que la Gran Red de Información se organiza también en torno la ley de potencias que rige el metabolismo biológico. Esto implica que dentro del internet existen centros (sitios web) o núcleos altamente conectados por hiperenlaces. Pero este ha sido solo el principio de la proyección de una realidad alterna que irrumpe para modificar y finalmente reemplazar la realidad que conocemos. Esa tarea prosigue, escribe Borges casi al final de *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*: “Han sido reformadas la numismática, la farmacología y la arqueología. Entiendo que la biología y las matemáticas esperan también su avatar [...]” (Jorge Luis Borges 1996: 36) Es así que la oscuridad de ciertas evidencias matemáticas -como las matemáticas de la complejidad- veladas, no por su ausencia, sino por nuestra distracción, están siendo expresadas bajo la forma de un nuevo paradigma: el de las redes complejas, que está cambiando nuestra concepción de lo que conocíamos hasta ahora sobre la naturaleza de esta nueva realidad. Había permanecido acechante en nuestro sistema de pensamiento tradicional, esperando su tiempo para ser expresada y volverse parte de la realidad. Por nombrar unos pocos campos que hoy estudian ese tipo de organización:

- Red de amistades entre personas.
- Red de contactos sexuales entre personas.
- Redes del crimen organizado.
- Red de distribución eléctrica.
- Redes de comercio internacional
- Redes de citas bibliográficas
- Redes de neuronas en los organismos dotados de sistema nervioso.

Para finalizar, no es en modo extraño que, hasta el día de hoy muchos matemáticos, entre ellos, Roger Penrose, se hagan la misma pregunta que quizá asaltó un día a Borges o a Leibniz:

¿Cómo puede la realidad concreta hacerse abstracta y matemática? Este es tal vez el otro lado de la pregunta de cómo los conceptos matemáticos abstractos pueden conseguir una realidad casi concreta en el mundo platónico. ¿Quizá, en cierto sentido, los dos mundos son realmente el mismo? (Roger Penrose 2015: 507)

LISTA BIBLIOGRÁFICA.

Barrow, John D. (2012): *El libro de la Nada*. Barcelona, España: Booket.

Blumenberg, Hans (2000): *La legibilidad del mundo*. Barcelona, España: Paidós.

Borges, Jorge Luis (1996): *Obras completas (tomo 3)*. Argentina: Emecé.

Borges, Jorge Luis (1996): *Obras completas (tomo 2)*. Argentina: Emecé.

Borges, Jorge Luis (1995): Ficciones. Argentina: Alianza editorial.
Eco, Umberto (1999): La búsqueda de la lengua perfecta. Barcelona, España: Crítica.
Legendre, Pierre (2008): Lo que Occidente no ve de Occidente. Argentina: Amorrortu.
Steiner, George (2011): Gramáticas de la creación. España: Siruela.

**ESTETIZACIONES –Y POLITIZACIONES–
CONTEMPORÁNEAS DE LA ANIMALIZACIÓN
EN LATINOAMÉRICA**

LÓPEZ BADANO, CECILIA M. T.

ESTETIZACIONES –Y POLITIZACIONES– CONTEMPORÁNEAS DE LA ANIMALIZACIÓN EN LATINOAMÉRICA

En la contemporaneidad latinoamericana, varios textos narrativos ficcionales tratan el tema de la animalidad como un peligroso borde –metafórico en la literatura– hacia el que orillan la miseria, la pérdida de valores que ésta conlleva, la desaparición forzada, la deshumanización extrema de la muerte sin ritual, la esclavitud en trabajos infames o la degradación implicada en no hallar trabajo, el narcotráfico –y la droga en sí misma– como consecuencia, muchas veces, de todo lo anterior. En estos relatos, las relaciones sociales reduccionistas, alienantes/alienadas que toman al otro por objeto de uso y descarte, se manifiestan claramente como diversos rostros (anti) culturales convergentes de la exasperación del capitalismo cosificador, con el que guarda una relación consustancial en la que se articula hoy la concepción animalizada de un sujeto consumidor, consumista o consumido.

Antes de desarrollar el análisis de algunos textos literarios que contienen este tipo de figuras, conviene explorar en qué mundo cotidiano y real se insertan, para ello, es necesario dar cierto panorama de una actualidad que no por conocida, es menos relevante recalcar y volver consciente. ¿Qué factores determinan el viraje hacia ese sujeto animalizado o animal que puebla la literatura contemporánea latinoamericana? Sin duda, el canibalismo organizado y dispuesto por la refeudalización del mundo agenciada a través de las cúpulas mafiosas del capital financiero, reconfigura el panorama de un capitalismo radicalizado que se torna cada vez más voraz, salvaje y asesino, todavía mucho más notorio y “en carne viva” en las zonas periféricas que en las centrales; esto determina, como señala Sayak Valencia: “la irrupción de un fenómeno ultraviolento, que se ha venido recrudeciendo en los últimos años, y que aquí denominamos prácticas gore, las cuales instauran el advenimiento del capitalismo gore”. Añade: “El capitalismo gore nos dice: nada es intocable, todos los tabúes económicos y de respeto hacia la vida han sido rotos, ya no hay lugar para la restricción ni para la salvación, todos nos veremos afectados” (2016: 63, 64).

Aparece entonces una nueva (in)sensibilidad que concentra y homologa la condición humana, antes central en los planteos del humanismo clásico, bajo el signo de la animalización, desnudando la potencialidad del capitalismo, es decir su poder para arbitrar la cosificación enajenante del bios del otro a través de un mercantilismo exasperado: la violencia política inaudita de las últimas décadas, crecientemente agigantada por la codicia sin freno luego de lo que ya había implicado la Shoa, y materializada hoy como bombardeos internacionales concertados sobre población civil, terrorismo suicida, desaparición forzada, migrantes ahogados o exterminados en variadas fronteras con la consecuente deshumanización extrema de su vida y de su muerte, consumada por diversos modos crueles de exterminio, y todo aquello que implica exhibicionismo sangriento del ultraje, reducen la condición humana a una ley más dura que la de la selva.

Gabriel Giorgi, catedrático argentino en New York University, en *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* (2014), sostiene que ante la “necropolítica” capitalista, no sólo los conceptos de sujeto y de “lo humano” se desplazan, sino también, los límites marcados por la concepción de lo animal: ese sujeto vaciado por la droga o arrollado por la violencia, por la desdramatización colectiva de su muerte sin ritual –el sujeto de la desaparición forzada– por la expropiación de sus restos convertidos en anónima materia orgánica, está más cerca de lo animal, categoría que, según él, había fungido como el término ontológico del binarismo que definía lo humano frente a lo natural. Al comienzo de su libro, que leerá en esa clave algunas obras de la literatura contemporánea latinoamericana, señala:

[...] la vida animal emerge como un campo expansivo, un nudo de la imaginación que deja leer un reordenamiento más vasto, reordenamiento que pasa por una desestabilización de la distancia – que frecuentemente se pensó en términos de una naturaleza y una ontología– entre humano y animal y por la indagación de una nueva proximidad que es a la vez una zona de integración ética y un horizonte de politización. [...] Ese animal que había funcionado como el signo de una alteridad heterogénea, la marca de un afuera inasimilable para el orden social –y sobre el que se habían proyectado jerarquías y exclusiones raciales, de clase, sexuales, de género, culturales– ese animal se vuelve interior, próximo, contiguo, la instancia de una cercanía para la que no hay “lugar” preciso y que disloca mecanismos ordenadores de cuerpos y sentidos. (2014: 12, 13)

Esta proximidad con lo animal, que ya no funciona cómo límite ontológico ante lo humano como subjetividad degradada, se representa en diversas narrativas ficcionales contemporáneas donde el tema central o accesorio es la animalización: novelas como *Bajo este sol tremendo*, de Carlos Busqued (Argentina, 2009), o *Fiesta en la madriguera*, de Juan Pablo Villalobos (México, 2010) como los cuentos de *La Educación*, de Marcelo Leonard (Chile, 2011), donde las ratas y los perros vagabundos son una constante junto a seres degradados por el empobrecimiento de sus condiciones de vida, o alguno de los relatos de Julián Herbert (México, 2009), donde la adicción-animalización se juega a través de la ambigua figura del vampiro, todas las mencionadas, narraciones ficcionales surgidas en lo que va del siglo XXI, exploran el asfixiante espacio de mutación y/o contigüidad que se abre entre la humanidad perdida y la animalidad creciente como el *topos* simbólico de un ultraje al que condenan las prácticas bio-necropolíticas contemporáneas del canibalismo capitalista, neoliberal, imperante. Giorgi señala: “allí donde el *bios* no responde a un mero programa biológico o natural y donde excede las construcciones culturales que le dan forma, lo animal se vuelve un umbral de exploración crítica y de interrogación estética” (2014: 22), por ello, lo que pretendemos a continuación es explorar esa presencia en algunos textos contemporáneos.

Por razones de tiempo y espacio, me referiré brevemente a los relatos mencionados para desarrollar con amplitud sólo el caso de la novela *Fiesta en la madriguera*, pero es necesario puntualizar que la animalización aparece al menos en dos temáticas: la privación económica que impulsa el descenso social y la drogadicción.

En cuanto a las primeras, se apela a la presencia animal en paralelo degradante un caso emblemático es el relato “Los perros” de Marcelo Leonard (2011), donde un joven de clase media poseedor de una plétora de conocimientos poco comunes pero, en cierto modo, inútiles, no consigue trabajo, mientras, su pareja, graduada en Ciencias de la Educación, sólo ha conseguido uno como payasa que entretiene niños en un shopping; la historia comienza cuando se les acaba el dinero que él ganó en un programa de preguntas y respuestas en televisión, espectacularizando sus saberes, y comienza a observar al mendigo con dos perros que para en la esquina del departamento donde habitan –semidestruido y en riesgo de derrumbe luego de un terremoto–; después de que la muchacha lo abandona, terminará junto al mendigo y a los perros, porque ya no puede pagar el alquiler.

Si ponemos en perspectiva este relato con otros anteriores sobre perros como símbolo de la degradación que el capitalismo ejercía sobre el proletario –pienso específicamente en una obra teatral como *La historia del hombre que se convirtió en perro*, de Osvaldo Dragún (1957), representada luego con éxito en diversos momentos y países, donde el hombre desempleado sólo consigue trabajo ladrando como guardián en una fábrica–, se observa que ahora el mundo canino ya no metaforiza el cuerpo del trabajador explotado ni visibiliza la índole laboral alienante bajo condiciones capitalistas, sino el total desamparo que carcome la vida de la gente sin trabajo y en situación de calle, con su desprotección de perros vagabundos o en posesión de un *homeless* que antes no lo era; esta contigüidad de cuerpos caninos y humanos dependientes de una cada vez

más escasa caridad aún para alimentarse, puede hacerse extensiva a ciertas narrativas ficcionales de migración donde aparece resaltada la condición de abandono y orfandad perruno-callejera y ya no la fidelidad guardiana alienada e incondicional de una humanidad degradada pero sobreviviente: en estos relatos contemporáneos, la muerte acecha amenazante a ambos cuerpos, ligándolos, y está más cerca en cada escalón descendente de la degradación económica.

También en varias narrativas ficcionales donde se tematiza la drogadicción como marca de degradación, está presente la proximidad de lo animal en un mundo de adictos cuyas identidades vaciadas están diseñadas por la catatonia química que los despersonaliza; la “desubjetización” se relaciona acá con la pérdida de la memoria –la personal sobre todo– que tradicionalmente, era un factor relevante para la constitución de la subjetividad: ésta también se ha vaciado. Entre muchas, una paradigmática es *Bajo este sol tremendo*, de Carlos Busqued, finalista del premio Anagrama 2009, cuyos personajes pertenecen a la neo marginalidad del mundo social contemporáneo; sin valores morales y sin dilemas al respecto, alternan con naturalidad la indiferencia con la depravación.

El argumento integra sólo tres personajes masculinos: Cetarti, apático y hundido en la nada, despedido de su empleo por falta de espíritu emprendedor, mira a todas horas Discovery Channel –animales espectralizados en la espectacularización– encerrado mientras fuma marihuana gastándose en ésta su indemnización. La llamada telefónica de un desconocido le avisa que su madre y su hermano han sido asesinados por el concubino de ésta, quien luego se suicidó, en un desolado pueblo lejano, hacia donde viaja sin ninguna emoción para hacerse cargo de los cadáveres. Allí conoce a quien lo llamó: Duarte, ex militar, apoderado y amigo del asesino, y a su “ayudante”, Danielito, hijo de éste último –un doble del propio Cetarti y el tercer *outsider*–; a partir de allí, será pasivo cómplice en sus negocios oscuros –que incluyen desde las maquinaciones ilegales para cobrar un seguro de su madre, hasta el secuestro extorsivo–. De modo insólito, las peripecias terminarán como en una *road movie* norteamericana, pero filmada con la idea corrosiva de los hermanos Coen, es decir, lejos de cualquier ideal romántico.

Uno de los *leit motives* que articulan el relato está dado por la presencia de los animales y por el discurso sobre los mismos, practicado “científicamente” en medios masivos –inserción de artículos de revistas divulgadoras y de documentales televisivos de esa índole, que a su vez se comentan–. Si bien no aparece ningún tipo de expresa reflexión ética o política sobre la historia reciente de Argentina, ni sobre la tortura o el crimen, estos temas emergen en la narración a través de los animales: asoman en la trama insectos venenosos y una serpiente descomunal en paisajes e historias que remiten a lo gótico selvático de los cuentos de Horacio Quiroga; depredadores abisales lovecraftianos con los que Cetarti sueña; un cebú-toro escapado del matadero cercano; elefantes vengativos o enloquecidos por la tortura en circos; perros semisalvajes y un ajolote que resulta casi fantástico en la provinciana casa de interés social de un argentino pobre, todos ellos remiten, ya a la monstruosidad, ya a la animalización gradual de los personajes.

La animalización de lo humano no es presentada como autoidentificación de los personajes con el mundo animal, sino que surge como una construcción del lector, a través de un narrador que, desde la tercera persona omnisciente y distante, mira a sus personajes con el mismo desapego hipnótico con que éstos observan la conducta de los animales y los describe con el parco interés pseudocientífico con que se redactan los artículos y los documentales mediáticos que ellos leen y ven, como si colocase sobre éstos la lupa que “bajo ese sol tremendo”, los quemara gradualmente, consumiéndolos.

En ese escenario animal infrecuente, en paralelo a los espacios decadentes que ocupan los personajes, Cetarti encuentra al ajolote en una pecera que se convertirá en un doble del televisor

cuando el protagonista contempla a ambos con similar displicencia fascinada; en ésta, como en la reiteración de los documentales televisivos, se mide la lentitud del tiempo y el sopor del tedio vital de estos outsiders. Será el lector quien construya la turbadora identificación entre el ajolote que, indiferente al mundo exterior, se mueve sólo para comer, con los personajes que se desplazan sólo por dinero para conseguir más marihuana, lejos de cualquier noción moral, alienados en la fascinación catatónica de la droga –catatonia que, a su vez, se relaciona con la presencia torturante de la electricidad en el texto, siendo ésta el único estímulo externo que produce reacción o respuesta física–.

La animalización construida en la lectura por fuera de la voluntad de los personajes resalta el estado larval, pre-humano, el indefenso “renacuajismo” de esos personajes átonos, indiferentes e incapaces de cambio, estado que el lector asimilará al del ajolote –cuyo final presumible y no expreso, será morir de hambre, sin poder acceder a más alimento ante el abandono de su dueño–. La insistente mención de elementos conductistas condicionantes de comportamientos disruptivos en animales entrenados, liga a los personajes al reflejo condicionado, donde ya no la comida y el timbre pavloviano, sino la marihuana, actúa como único motor e incentivo: cuando ésta se acabe, al fin también del dinero, se acabará, babeando en la atonía, la vida.

I. FIESTA EN LA MADRIGUERA, DE JUAN PABLO VILLABOS, O LA ANIMALIDAD DEL NARCOTRÁFICO:

En esta novela, ópera prima de Villalobos, el relato de la violencia se efectúa en primera persona desde la perspectiva del hijo de un capo narco mexicano, pequeño narrador inteligente, sin madre ni hermanos –ausencias que fijan también la carencia absoluta de educación emocional– “autoletrado” a través del uso del diccionario, que le provee un lenguaje excéntrico; es una historia de crecimiento y “maduración” que viola todas las pretensiones humanistas, cuando, a través del cumplimiento de los antojos infantiles, el soborno emocional cotidiano introduce al niño, sin normas, en el aprendizaje de un mundo que se le va revelando en su crueldad mercantilista y depredadora, mundo con el cual se mimetizará a medida que vaya perdiendo la inocencia dentro del palacio-madriguera donde se aíslan en una lujosa insularidad que no contempla más de veinte personas,

El dinero como “domesticador” de la personalidad es uno de los *leit motifs*, con lo cual se refuerza, como en gran parte de las narrativas del narcotráfico, su poder de perversión sobre la subjetividad, más claro aún acá en cuanto es ejercido sobre un niño, reemplazando la educación en principios éticos con el adiestramiento en una feroz complicidad; el padre no quiere que lo reconozca como tal familiar, sino como compinche, y lo malcría a través del consumismo con que satisface sus excéntricas demandas, como ser, poseer, en el zoológico privado, un hipopótamo enano de Liberia, aunque sea un animal en vías de extinción, por consiguiente, la índole infantil indagatoria e inocente gradualmente arruinada tiene su paralelismo en las alusiones a la naturaleza depredada. Desde este punto de vista, la novela puede interpretarse como una parábola de lo que sucede moralmente en México con cierta infancia bajo las presiones mercantilistas impuestas por la redituable violencia extrema generada cuando es el narcotráfico quien pauta los signos de ley de la selva que rigen en ciertos lugares.

Para lograr la localización y la consecuente identificación nacional, no sólo se describe en el relato una realidad local, sino que ésta se inscribe en el mito prehispánico mexicano; así, el “folklore local” se introduce a través de los nombres indígenas que reciben todos los personajes: cifrados en náhuatl, fungen como analogías simbólicas entre animales y el perfil de cada uno, gesto con el cual, como señala Gabriel Giorgi: “lo animal condensa puntos o líneas de intensidad política, funciona así como una zona privilegiada para leer líneas de intersección, núcleos

temáticos y recorridos entre cultura y biopolítica” (2014: 14): los nombres, entonces, van más allá del mito al contar otro relato que contiene la historia contemporánea en la fábula pedagógica atemporal, pues esa fábula pedagógica atemporal, mítica, se “temporaliza”, se historiza, volviéndose contemporánea, desacralizada, en sus alusiones recurrentes, actuales, a la delincuencia y a la corrupción como tópicos localistas nacionales, salvajes, míticos y animales.

Lo nacional queda circunscripto y reafirmado entonces por la nominación particular en lengua indígena: cada mote posee así, además del deslizamiento hacia lo animal que pone en duda los límites de lo humano –cuestión visible ya en la propia titulación del texto– el valor de cronotopo en contacto con un lugar específico y con dos tiempos: el mítico prehispánico –cíclico, “natural”, sacrificial, donde se plasma la “fuerza totalizante de la mentalidad primitiva” (Habermas, 1999: 73)– y el actual, que nos regresa a los elementos históricos contemporáneos de depredación tanto social como ecosistémica, donde los “rituales” han perdido su peso simbólico ancestral de inscripción vital en el ciclo del cosmos y se han degradado en mero asesinato de ribetes macabros. El aspecto mítico se sostiene sobre la nominación de los personajes; los nombres, traducidos, se ligan casi todos a animales, con lo cual, el título *Fiesta en la madriguera* adquiere una dimensión dual: no es sólo el lugar oculto, guarida de animales, sino que también se relaciona con la animalización –discusión, además, en este sentido, acerca de los límites de la “civilización” (humanista)– y/o con la divinización “pagana” de las personas en una mitología cruel, canibalizadora de lo humano.

El protagonista es Tochtli, que en lengua náhuatl significa “conejo”, animal que se identifica con la inocencia y la abundancia, referente que se repite en su apodo lúdico de samurái japonés: “Usagi”. Su padre es Yolcaut que, en la misma lengua, significa “serpiente de cascabel”. Azcatl, el jardinero que no puede mantener bajo control el inmenso parque, es “hormiga”. El uso deliberado de estos nombres como “artefactos”, además de introducirnos en el folklore local y en el mito, nos muestra ya la relación depredadora contemporánea respecto de la naturaleza y la violencia que la propia naturaleza impone entre sus miembros ¿cuál puede ser el final de un niño-conejo cerca de un padre-serpiente venenosa? ¿qué sucede con los jardines si las hormigas se encargan de él?

Yolcaut no es la serpiente emplumada Quetzalcoatl, dios de la luz y la vida, sino el reptil ponzoñoso, símbolo de la muerte, que reina en la oscuridad de su madriguera; si, como señala Daniel Link “Quetzalcoatl, la serpiente emplumada de México, encarna el dualismo intolerable (memoria jurásica) entre el ave y el reptil” (2009: 23), sólo permanece aquí el reptil, con lo cual se oponen también los significados luminosos y “espirituales” del cielo a las fuerzas oscuras y “materiales” de lo terrenal rastrero; Miztli y Chichikuali, los guardianes del palacio, son “puma” y “águila roja” respectivamente; Itzcuahtli, quien cuida a los animales del zoológico privado, es “águila blanca”. Quecholli, la muchacha silenciosa de largas piernas que es la amante de su padre, es “flamenco”; la otra amante, parlanchina, curiosa y preguntona, será Alotl, “guacamaya”.

Mazatzin, el maestro del niño, es “venadito”: en la leyenda náhuatl, éste era hijo de mujer y venado; ayudaba con su fuerza y astucia a su pueblo; entre los mayas antiguos fue considerado <<como un intermediario entre los hombres y los ancestros o dioses. Hoy en día, en Guatemala, los mayas consideran que el venado sostiene pláticas con los dioses para exponer los pecados y malas acciones de los “hombres de maíz”>> (Chávez Gómez 2012: 11-12). Acorde con ello, se entiende su función de espía dentro de la “madriguera”, también, los valores que representa por oposición a Yolcaut: es un nacionalista detractor del sistema capitalista. Su “traición” escribiendo un artículo periodístico detonará que sea “cazado” por los esbirros de Yolcaut; asimismo, se debe tener en cuenta que, en el habla coloquial mexicana, el verbo “venadear” significa perseguir a una persona y cazarla como a un venado, luego de acecharla.

Itzpapatl, la criada, es “mariposa de obsidiana”, diosa arquetípica de la anciana sabia y de la bruja poderosa, con dedos como garras de jaguar y pies de águila; para los chichimecas representaba la madre tierra como sacrificio, la muerte y la guerra, diosa de la inmundicia y comedora de los pecados para los aztecas: ella es quien debe limpiar la sangre de los crímenes que tienen lugar en el palacio-madriguera.

A través de la nominación mítica, queda también instaurado un zoológico dual: el de los seres humanos de metafórica fábula ejemplificadora, aislados en el palacio y sometidos al dominio de “el Rey Yolcaut” –ya no es el noble y salvaje león el rey de la selva, sino la serpiente venenosa imperante en la madriguera– y paralelamente, el físico, que el narcotraficante acrecienta con animales exóticos sometidos a cautiverio, en el que se retoma el motivo citado del traslado del afuera al adentro y se reafirma lo que también señala Giorgi:

[...] Ciertos recorridos de la cultura de las últimas décadas inscriben al animal y a los espacios de relación, tensión o continuidad entre lo humano y lo animal, para interrogar y frecuentemente contestar desde ese terreno las biopolíticas que definen formas de vida y horizontes de lo vivible en nuestras sociedades: el animal es allí un *artefacto*, un punto o zona de cruce de lenguajes, imágenes y sentidos desde donde se movilizan los marcos de significación que hacen inteligible la vida como “humana” [...] la vida animal conjuga modos de hacer visibles cuerpos y relaciones entre cuerpos; desafía presupuestos sobre la especificidad y la esencia de lo humano, y desbarata su forma misma a partir de una inestabilidad figurativa que problematiza la definición de lo humano como evidencia y como ontología. (2014: 14-15)

En el zoológico “real” hacen uso macabro de los felinos: “A los tigres los usamos para que se coman los cadáveres. Y también usamos para eso a nuestro león. Aunque más que nada los usamos para verlos, porque son animales fuertes y muy bien proporcionados que da gusto ver. Ha de ser por la buena alimentación” (Villalobos: 2010, 34).

Esta proximidad del mundo animal que “engulle” al mundo humano anula los límites entre naturaleza y cultura, es decir, entre mundo humano y mundo animal, borrando, asimismo, el cadáver como evidencia jurídica, para imposibilitar su inscripción en la memoria; con ello destruye el último lazo posible con la comunidad a través del rito fúnebre y el recuerdo: desvirtuando el cadáver –convertido entonces en mero organismo internalizado, natural– lo homologa al animal que, históricamente, ha carecido del ritual fúnebre comunitario. Afirma Giorgi: “quizás el sueño más persistente de esos poderes sea el de producir cadáveres sin comunidad, cuerpos con los que la comunidad no puede establecer ningún lazo” (2014: 199-200).

Por otra parte, el mundo del zoológico, exquisitez de aristócratas coleccionistas en su origen, alineado en el orden pedagógico humanista después, retoma, en el universo “narco”, su carácter de coleccionismo exótico, pero ahora como ostentación fetichista del capital e inscripto metafóricamente en el orden capitalista depredador que “devora” al oponente, al competidor incómodo, diseñando además una metáfora del poder animal, “omnívoro” de sus nuevos dueños: los reyes de las madrigueras (agregó “financieras”) que redibujan lo político.

El motivo del hipopótamo enano de Liberia que el niño quiere como mascota y el padre viajará con él para conseguir a pesar de saber ambos que pertenece a una especie en extinción, representa metafóricamente la constitución de una comunidad anti estatal en lucha por definir los límites de su poder (como luchan los hipopótamos “reales” entre si), donde el régimen de filiación también entra en discusión: se mata al padre y, asimismo, al propio estado, ingresando de este modo a un orden diferente del establecido por la “cultura” (humanista).

Como es obvio, siendo el personaje central un niño, se elige la variedad enana de los hipopótamos –en plural ya que finalmente capturarán una pareja– paralelismo a través del que se juega nuevamente con los límites entre persona/no persona –esa oposición casi ontológica entre

lo humano y lo animal “que apunta [...] a definir lo específicamente humano por oposición o segregación del animal o de lo animal” [...] “matriz de muchos sueños civilizatorios de humanismo” (Giorgi, 2014: 28, 30)– para resaltar, desde la exterioridad del animal, la lógica de la violencia de las vidas no interpretables dentro del orden jurídico comunitario, juego donde “la distinción normativa –moderna y civilizatoria– entre lo humano y lo animal es desplazada por líneas de continuidad, contigüidad, pasaje y ambivalencia entre cuerpos humanos y animales” (Giorgi 2014: 29).

Si el *leitmotiv* es también la depredación, esos animales “personalizados” y “aristocratizados” con nombres imperiales marcando su continuidad con “el rey” narco, deben terminar muertos, embalsamados y coronados al pasar de su mundo natural al que los convierte en mercancía y en objeto de ostentación del capital depredador. Giorgi señala: “El otro tema que se articula en torno al animal pasa por la interrogación sobre la relación entre vida y propiedad, y específicamente sobre los modos en que el cuerpo animal hace visibles las operaciones desde las cuales la vida se vuelve apropiable y privatizable, factible de ser constituida como propiedad y mercancía” (2014: 297): ésta es otra de las funciones metaforizadoras del zoológico referido en el texto (y de los zoológicos pertenecientes a los narcos desde Pablo Escobar en adelante) y del gesto depredador que se apropia de la vida natural de la pareja de hipopótamos enanos.

En el ecocidio irresponsable de las bestias imperiales que se enferman y apestan, que chillan como el propio niño al verlos morir entre sus heces (chillidos que, en la ausencia de *logos* –continuada, a su vez, en la mudez voluntaria posterior del infante– vuelven contiguos con él a los hipopótamos agonizantes, indiferenciando ambas naturalezas, rompiendo nuevamente la oposición persona/no persona en un plano de continuidad corporal a través del aullido) deseando “que todo el mundo se [vaya] a la extinción” (Villalobos, 2010: 75), el texto remite metafóricamente a la pérdida “de la relación ética con la muerte” (Giorgi, 2014: 139): es lo que la literatura, discutiendo el límite entre lo animal y lo humano, puede hacer al respecto, operando sobre lo simbólico para mostrar cuál será el final del niño –cuerpo contiguo ya al de los hipopótamos enanos muertos y embalsamados– cuyo sentimiento moral ha sido también depredado.

Acorde con los recorridos trazados por lo que hemos señalado, el relato demuestra ejemplificadamente que el narcotráfico, con su idea de violencia asociada al codicioso y codiciado capital y al corporativismo mafioso, funciona como un modelo que pervierte la naturaleza humana, “animalizándola”, es decir “deshumanizándola”; se inhibe en él toda posibilidad de establecer un modelo solidario y democrático de nación, eclipsándola tras la interesada relación consumista sustitutiva del afecto en la concepción pandillesca, caprichosa y depredadora de la madriguera (financiera) bestial que anula las condiciones humanas tras las leyes de un capitalismo salvaje, canibalizante, desenfrenado: el niño deshumanizado, solitario entre los hipopótamos embalsamados y los objetos caros, con los valores morales arrasados es lo que queda donde la ley del narcotráfico avanza animalizando el mundo social. Muchas gracias.

II. BIBLIOGRAFÍA:

Busqued, Carlos (2009): *Bajo este sol tremendo*. Buenos Aires: Anagrama.

Chávez Gómez, José Manuel A. (2012): *Los significados del venado sol en la cosmovisión maya. Un atisbo a la mitología e historia oral mayance*. Editorial Académica Española: México.

Dragún, Osvaldo (1957): *La historia del hombre que se convirtió en perro*. Buenos Aires: s/e <https://genius.com/Osvaldo-dragun-historia-del-hombre-que-se-convirtio-en-perro-annotated>

Giorgi, Gabriel (2014): *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. México: Aguilar, Altea, Taurus Alfaguara, [1981].

Herbert, Julián (2009). “Soñar el sol”. *Cocaína (Manual del usuario)*. México: Random House Mondadori. (91-105)

Leonard, Marcelo (2011): “Los perros”. *La educación*. Santiago: Tajamar Editores Ltda. (27-51) (Premio Consejo Nacional del Libro y la Lectura 2011 en obra inédita de cuentos)

Link, Daniel (2009). *Fantasmas. Imaginación y sociedad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

López Badano, Cecilia (2014): “Construcciones estéticas intertextuales: Ecos postmodernos de Cortázar en tres generaciones literarias (Bolaño, Bellatin, Busqued)”. *Chasqui: Revista de Literatura Latinoamericana*. Vol 43, N° 2. Arizona State University, Tempe: Noviembre. (133-149).

---. (2015): “La deformación de la formación: narcotráfico y (anti) Bildungsroman en *Fiesta en la madriguera*, de Juan Pablo Villalobos”. *Periferias de la narcocracia. Ensayos sobre narrativas contemporáneas*. Cecilia López Badano (comp.) Buenos Aires: Corregidor (53-78).

Valencia, Sayak (2016): *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. México: Paidós.

Villalobos, Juan Pablo (2010): *Fiesta en la madriguera*. Barcelona: Anagrama.

FELICIDAD OBLIGATORIA Y FRACASO MARICA

MATTIO, EDUARDO RAMÓN

FELICIDAD OBLIGATORIA Y FRACASO MARICA

En un horizonte LGTB signado por la hegemonía global de las agendas matrimoniales y por la creciente homofobia social que promueven las derechas neoliberales, se ha vuelto imperioso volver a pensar los marcos regulatorios que condicionan y desafían las disidencias maricas. En particular, se hace preciso examinar las gramáticas afectivas del éxito/fracaso que reducen las diversas formas de vida homoerótica a los patrones normativos del asimilacionismo gay. Autor*s *queer* como Heather Love y Jack Halberstam no sólo nos invitan a ponderar las economías afectivas bajo los cuales se modela el acceso selectivo a formas muy precisas de “vida feliz”; también desafían, de modos diversos, el carácter homonormativo, y por ello excluyente, de las atmósferas emocionales promovidas por el triunfalismo gay que se sigue de las reformas jurídicas presuntamente progresistas logradas en los últimos años. Teniendo en cuenta dicho marco, me propongo, primero, revisar las consideraciones relativas al imperativo de “felicidad obligatoria” examinado por Love (2007a) y su vinculación con los resabios excluyentes de políticas como el matrimonio gay. En segundo lugar, y a distancia de las gramáticas hegemónicas de éxito que se correlacionan con aquellas políticas, examinaré la potencia ética y política que supone en el trabajo de Halberstam (2018) el “arte *queer* del fracaso”. Por último, y a manera de conclusión, problematizaré las matrices de inteligibilidad sexo-afectiva que prometen una existencia gay plena y exitosa en el horizonte de la vida conyugal, examinando la relación que suele establecerse entre “fracaso marica” y “vida promiscua”. Al revisar esas narrativas de presunta “infelicidad gay”, me propongo resignificar sus alcances a fin de habilitar otras figuraciones efectivamente existentes de placer marica.

I. CONTRATO CONYUGAL Y FELICIDAD OBLIGATORIA

En “Compulsory happiness and queer existence” (2007a), Heather Love ha mapeado la desvinculación entre la creciente ampliación de derechos y privilegios a la que asiste el colectivo homosexual y, como correlato de ese nuevo conjunto de oportunidades, el hecho de que una serie de narrativas maricas tradicionales haya comenzado a verse anticuada u obsoleta. La progresiva erosión de los prejuicios que favorecían la exclusión de lesbianas y gays, trajo consigo otros regímenes de lo que supone una vida plena o feliz que sólo resultan accesibles o deseables para ciertas porciones privilegiadas del colectivo LGTB. El caso del ex-gobernador de New Jersey, James McGreevey, es para Love una muestra del modo creciente en que la vida gay asimilada ha modificado sus gramáticas de lo que supone la felicidad. Tal como consta en las memorias de McGreevey, tras haber sido apartado de su cargo por anunciar que era gay, el ex-gobernador pudo confesar que aceptar su homosexualidad le había permitido abrir la puerta de la verdadera felicidad. Poniendo todo el deseo en una vida ordinaria signada por el amor matrimonial “para toda la vida”, a imagen del modo en que entendieron el amor nuestros padres y abuelos, McGreevey ejemplifica la fantasía de “ser normal” que supone el “liberalismo gay”. Como señala Love, pese a que el matrimonio gay es realidad solo para un escaso número de parejas, “la amplia circulación de su promesa ha forjado grandes cambios en el paisaje psíquico y político” (2007a: 53) del colectivo LGTB. Una nueva homonormatividad, que no discute los presupuestos e instituciones heteronormativas, sino que las defiende y sostiene, resume toda la promesa de una cultura gay anclada en el consumo y la domesticidad. En ese marco homonormativo la institución que más ha sido reforzada es el contrato matrimonial; por esta vía gays y lesbianas han podido finalmente ascender de una vida “prácticamente normal” a otra en la que “realmente lo son”. Que la crítica *queer* haya estado más preocupada por la adhesión gay a una normatividad nacionalista, blanca y heterosexual o por la deriva de una política de la

libertad a una política del consumo y de la asimilación, nos ha desviado la atención, según Love, de las dimensiones afectivas que suponen este ascenso. En virtud, quizá, de la inclusión social que la vida conyugal parece garantizar, para muchos gays y lesbianas la ilusión de componer una “vida familiar normal” ofrece las mejores oportunidades para lograr una vida plena o feliz: “El matrimonio entre personas del mismo sexo sería más fácil de rechazar si simplemente prometiera hacernos como todos los demás —el problema es que también promete hacernos felices”. (Love 2007a: 53)

En otras palabras, el problema con la política del matrimonio gay radica según Love en las fantasías de felicidad y completitud que giran a su alrededor. Como cualquiera que haya estado casad* puede atestiguar, la promesa de la felicidad conyugal no puede confundirse con su realidad. Sin embargo, gays y lesbianas, privados durante tanto tiempo del acceso al cepo matrimonial, hoy se ven en la obligación de ponderar cuán felices son sus matrimonios: “En la era de la normalización gay, gays y lesbianas no solo han de ser como todos los demás (casarse, criar hijos, cortar el césped, etc.), tienen que verse y sentirse bien haciéndolo”. (Love 2007a: 54) En tanto la homosexualidad ha sido tradicionalmente asociada con la decepción y la depresión, el ser felices a como dé lugar supone hoy la participación en la “era venidera de posibilidad gay”. En tal caso, solo se puede pertenecer a ese paraíso homonormado en la medida que se borren los trazos dolorosos que supuso la abyección homosexual. En otras palabras, bajo ese “conformismo emocional” en el que se anudan conyugalidad, vida reproductiva y longevidad, gays y lesbianas han perdido todo derecho de ser infelices. Más aún, el acceso al más venturoso futuro prometido por el liberalismo gay supone sacrificar lo que haya de disidente en nuestra existencia en el exigente altar del matrimonio. (Love 2007a: 62)

Pese a eso, Love cree que se podría impugnar la compulsiva obligación de ser felices y éxitos*s que nos imponen las economías emocionales homonormativas, sin por eso tener que volver a los armarios o derogar las conquistas legislativas más progresistas. Eso no supone para la autora desmerecer el intento *queer* por considerar el vínculo entre existencia *queer* y emociones positivas; en vista de la recurrente propaganda anti-gay que liga homosexualidad y desdicha, no solo la pérdida, la vergüenza o el sufrimiento son relevante para una política *queer* de las emociones; también lo son el placer, el goce y el optimismo. No obstante, opina Love, en esta hora histórica de dicha forzada, es primordial seguir prestando atención a diversos fenómenos de infelicidad *queer*. Tanta desdicha *queer* nos ha hecho particularmente inventivos a la hora de imaginar modos alternativos de cultivar la felicidad; pero también hemos desarrollado una notable habilidad para vivir sin felicidad o sin esperar lograrla. A esta capacidad negativa que es fuente de la cultura *queer*, Love suma otras formas habituales de cinismo y malicia con las que maricas y bolleras hemos lidiado con el desprecio. A distancia de quienes nos privan del derecho a la desdicha o de quienes equiparan vida gay y existencia trágica, la autora nos exime de tales alternativas y nos invita a buscar la vida buena en otras partes:

La homosexualidad nunca es simplemente una bendición o una maldición. Pero a veces las alternativas parecen bastante espantosas. Dada esa elección, los *queers* contemporáneos pueden encontrarse en la extraña posición de demandar el derecho a ser infelices. Si alguna vez hubo un tiempo en que necesitáramos nuestro cinismo, ese momento es ahora —cuando el futuro que se nos vende es tan insistentemente brillante—. La Buena Vida puede estar por ahí en alguna parte, o puede que no. En cualquier caso, hemos tendido a encontrar nuestros placeres en otra parte. (Love 2007a: 63)

En línea con esta defensa del derecho a la desdicha, ha de leerse el interés de Love por defender en el presente la necesidad de contar con representaciones negativas de las vidas *queer* (Love 2015: 189; 2007a: 55-56). Contra la insistencia mediática en la consideración de gays y lesbianas exitosos y saludables y el optimismo infundado de campañas como *It Gets*

*Better*¹, Love recupera el valor figural de ciertas vidas anacrónicas. Detenerse, por ejemplo, en las miserias de la lesbiana solterona de *Escándalo* (dir. Richard Eyre, 2006) o en la desdicha de los vaqueros gays de *Secreto en la Montaña* (dir. Ang Lee, 2005), *i.e.*, hacer presentes experiencias pasadas que han sido descartadas o rechazadas no sólo desafía las normas sociales dominantes sino también “las aspiraciones normativas de las políticas progresistas de izquierda”. (Love 2015: 193) En la medida que se nos conmina a reproducir un horizonte (homo)normativos cuyos patrones de éxito/fracaso no toda vida marica puede o quiere encarnar, se hace preciso rehabilitar otros modos de ser marica en las que se visibiliza el fracaso de la inclusión asimilacionista:

Puede ser agradable ver modelos positivos, pero aquellos que aún están atrapados por las viejas historias —que se sienten aislados o avergonzados o que no tienen esperanza en el futuro— pueden necesitar algo más. En el clima actual, podemos tener una mayor necesidad de malos modelos a seguir, de ejemplos negativos; tales representaciones pueden conceder que ser gay te pueda hacer infeliz e incluso dar una idea de cómo es vivir con tales sentimientos. (Love 2007a: 55-56)

Con lo cual, como señala Mariela Solana, “[e]l punto no es solo mostrar que la homofobia y transfobia todavía son amenazas presentes, sino también remarcar las exclusiones que la nueva homonormatividad conlleva”. (2017: 244) Veamos, entonces, qué *estilo* ético puede oponerse al imperativo de la felicidad obligatoria; para ello, revisemos las consideraciones de Jack Halberstam acerca del fracaso *queer*.

II. EL ARTE *QUEER* DE FRACASAR

A la sombra de un programa epistemológico crítico e indisciplinado que opta por “deambular por lo imprevisto, lo inesperado, lo improvisado y lo sorprendente” (Halberstam 2018: 27) —la llamada “baja teoría”—, Halberstam ofrece una estimulante consideración sobre el fracaso *queer* que puede complementar y enriquecer la crítica de Love al ideal normativo que supone la “felicidad obligatoria”. La “baja teoría” en tanto modo de accesibilidad a ciertos materiales comúnmente despreciados por la “alta cultura”, ha de ser pensada como “una especie de modelo teórico que vuela bajo el radar, que es un ensamblaje de textos excéntricos y ejemplos y que rechaza confirmar las jerarquías del saber que mantienen arriba a la alta teoría”. (Halberstam 2018: 27) En esa forma contrahegemónica de teorizar —presuntamente fallida—, Halberstam halla un acceso privilegiado desde donde comprender al fracaso como una forma de vida improductiva e inasimilada/ble que, encarnando prácticas de la disidencia *queer*, “imagina otros objetivos para la vida, para el amor, para el arte y para el ser”. (Halberstam 2018: 98) En otras palabras, *El arte queer del fracaso* es “un libro sobre formas alternativas de saber y de ser que no son muy optimistas pero que tampoco se quedan atascadas en un punto muerto de críticas nihilistas. Este es un libro sobre fracasar bien, sobre fracasar a menudo, y sobre aprender —en palabras de Samuel Beckett— a cómo fracasar mejor”. (Halberstam 2018: 35)

Entendido el *éxito* como la combinación de ciertas formas heteronormadas de madurez reproductiva y de determinados modos neoliberales de acumulación de riqueza, el trabajo de Halberstam apuesta a proponer otros modos de ser y de conocer, otras formas (éticas y políticas) de estar en el mundo y de cohabitarlo, diferentes de las que han sido estipuladas por el individualismo posesivo:

1 Aunque la campaña It Gets Better (Mejorará) pueda parecer una iniciativa poco controvertida en tanto tiene por objeto luchar contra la violencia que padecen l*s jóvenes LGTB, sus crític*s subrayan que la imagen que la campaña les presenta de la futura vida mejor es profundamente problemática —reproduce los estereotipos de una masculinidad rica, blanca, normativa y sin discapacidades que no tod* sujet* queer puede o quiere alcanzar (Love 2015: 188).

El sentido común heteronormativo equipara el éxito con el progreso, la acumulación de capital, la familia, la conducta ética y la esperanza. Otras formas de sentido común subordinadas, queer o contrahegemónicas asocian el fracaso con el inconformismo, las prácticas anticapitalistas, los estilos de vida no reproductivos, la negatividad y la crítica. (Halberstam 2018: 99)

Contra el sujeto consumista y liberal, *El arte queer del fracaso* reexamina y desmonta las gramáticas hegemónicas de éxito/fracaso y con ello esboza un promisorio programa político: “Bajo ciertas circunstancias fracasar, perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo”. (Halberstam 2018: 14) A distancia de la ardua búsqueda de un éxito que sólo es accesible para poc*s, se opta por un fracaso más sencillo a largo plazo y con mejores recompensas. Entre los premios que trae consigo una vida fracasada, sugiere Halberstam, merecen subrayarse los siguientes: por una parte, el fracaso permite eludir aquellas tecnologías de disciplinamiento que dirigen el desarrollo humano de una infancia sin normas a una adultez ordenada y predecible. Por otra, el fracaso nos da la oportunidad de reciclar ciertos afectos negativos que lo acompañan —a saber, la decepción, la desilusión, la desesperación—, para horadar “la positividad tóxica de la vida contemporánea”. (Halberstam 2018: 15) Una ponderación más precisa de las gramáticas de éxito/fracaso, en suma, ayuda a desarticular aquella ideología del “pensamiento positivo” que cree que el éxito les será dado a las personas trabajadoras y decentes y que el fracaso es consecuencia de malas actitudes personales y no de condiciones estructurales: “la idea del pensamiento positivo insiste en que el éxito depende sólo del trabajo duro y que el fracaso es siempre responsabilidad tuya”. (Halberstam 2018: 15) Contra tal responsabilización de cuño neoliberal, una legión de pensador*s negativ*s se apropia de las experiencias de fracaso para politizar los marcos interpretativos del fracaso y así confrontar las desigualdades que convalidan los profetas de la gobernanza.

En *La política cultural de las emociones*, Ahmed proponía salvaguardar a las vidas *queer* del sentimiento de fracaso que supone no poder realizar ciertos ideales (hetero/homo)normativos: “La política queer necesita quedar abierta a diferentes maneras de vivir lo queer, para mantener la posibilidad de que las diferencias no se conviertan en fracaso”. (2015: 237) A distancia de esta perspectiva, Halberstam entiende que lo *queer* siempre está vinculado al fracaso: “Fracasar es algo que las personas queer hacen y han hecho siempre muy bien; para las personas queer el fracaso puede ser un estilo... o una forma de vida... y merece la pena cuando se compara con esos escenarios lúgubres del éxito que dependen del ‘intentarlo una y otra vez’”. (2018: 15) Es decir, la decidida apropiación del fracaso no es de ninguna manera el “premio consuelo” por haber intentado el éxito y no haberlo logrado; es más bien una invitación a habitar resueltamente —*amor fati*— el fracaso que la vida nos depare y hallar allí una serie de recursos críticos para encarnar una oposición disidente. Se trata de adoptar las “tretas del débil” para boicotear el negocio de los poderosos; disfrazar de inacción o de pasividad una atmósfera afectiva —una *via media* entre la resignación cínica y el optimismo ingenuo— que desobedece al orden dominante. En palabras de Halberstam,

podemos reconocer el fracaso como una forma de negarse a aceptar las lógicas de poder dominantes y la disciplina, y como una forma de crítica. Como práctica, el fracaso reconoce que las alternativas ya están integradas en el sistema dominante, y que el poder nunca es total o coherente; de hecho, el fracaso puede explotar lo impredecible de la ideología y sus cualidades indeterminadas. (2018: 98)

Al igual que en *Pequeña Miss Sunshine* (dir. Jonathan Dayton y Valerie Faris, 2006), aquella comedia maravillosa en la que una niña (y su familia disfuncional) fracasaba(n) en el intento de ganar el concurso de belleza que da nombre al filme, Halberstam nos propone

una apropiación *queer* del fracaso que exhiba críticamente que, aquello que puede ser fuente de sufrimiento y humillación, es resultado de las contradicciones de una sociedad edificada sobre una competitividad salvaje. En efecto, la apuesta del autor pasa por componer un prometedor archivo de perdedor*s en el que sea posible formular, como en *Pequeña Miss Sunshine*, un optimismo renovado:

No se trata de un optimismo que se base en el pensamiento positivo como motor explicativo del orden social, ni uno que insista en el lado bueno de las cosas a toda costa; es más bien un pequeño rayo de sol que produce luz y sombra en igual medida, y que sabe que el sentido de uno mismo depende del sentido del otro. (2018: 17)

Otro efecto igualmente promisorio puede encontrarse en el reciente cine de animación infantil, un género que para Halberstam habilita otras versiones de la identidad, la sexualidad, la alteridad, la madurez o la diferencia, a distancia de las narrativas adultocéntricas de la sucesión y el éxito. Estos “cuentos de hadas *queer*” son escenificaciones de un espacio y de una temporalidad *queer* que permiten imaginar radicalmente otros modos de tejer la experiencia personal y colectiva. Estos héroes “diferentes” —Shrek, Babe o Nemo—, no sólo ejemplifican las exclusiones que suponen los guiones familiaristas o nacionalistas; en estas películas no se teme al fracaso, ni se promueve el exitismo, l*s niñ*s no son preadultos orientados a una deseable madurez futura, sino más bien sujetos anárquicos que interpretan otras temporalidades ilógicas y extravagantes. Estos y otros relatos, según Halberstam, nos proporcionan pistas para componer otra economía emocional ajena al triunfalismo individualista:

practicar el fracaso quizá nos lleve a descubrir nuestro ratito interior, a sacar malas notas, a no cumplir, a ser despistados, a tomar desvíos, a encontrar un límite, a perder nuestro camino, a olvidar, a evitar el control, y, con Walter Benjamin, a reconocer que ‘la empatía con el ganador invariablemente beneficia a los que mandan’... Todos los perdedores son los herederos de aquellos que perdieron antes que ellos. El fracaso ama la compañía. (2018: 131)

A continuación, veamos qué han hecho, qué podemos hacer las maricas cuando aceptamos el desafío de “fracasar mejor”, y así modulamos nuestro “derecho a ser infelices”.

III. REIVINDICAR EL FRACASO MARICA

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, me interesa problematizar las matrices de inteligibilidad sexo-afectiva que prometen una existencia gay plena y exitosa en el horizonte de la vida conyugal, y a la par, la consecuente expulsión de dicha economía emocional de todas aquellas formas de vida marica que resultan revulsivas para el contrato hetero/homonormado. En otro trabajo (Canseco y Mattio 2018), con beto canseco nos detuvimos en el carácter estructurante que el imperativo “tener pareja” tiene en las gramáticas del éxito sexo-afectivo gay; aquí voy a considerar una idea que funciona como reverso del “tener pareja”: revisaré algunas ideas anejas a la “vida promiscua” en las gramáticas emocionales hegemónicas del “ambiente gay” cis. En las narrativas sexo-afectivas que se derivan de aquellas gramáticas, la promiscuidad (no monogámica, no reproductiva) suele ser leída desde diversos tropos descalificatorios tales como “inmadurez afectiva”, “riesgo sanitario” o “perversión sexual”. Aunque bajo ciertos respectos una vida sexualmente activa es un índice de éxito sexual, a largo plazo suele recibir una calificación negativa que es expresión de una serie de valoraciones en las que se intersecan diversas marcas de opresión, valoraciones cuyo efecto es establecer quiénes, cómo y cuándo pueden follar más libremente sin ser juzgados. En el “ambiente gay”, por ejemplo, se espera que por su edad madura ciertos sujetos gay tengan una vida sexualmente más “ordenada”; en otros casos, se presupone que por su estatus seropositivo ciertas maricas debieran tener una vida sexual más “responsable” o “limitada”; por otra parte, se da por sentado que aquellos gays que por su esquema corporal

no se adecuan a ciertos patrones de belleza hegemónicos “no deben follar ni pagando”. En todos estos casos, a tales sujetos gay se les atribuye alguna suerte de fracaso sexo-afectivo al que sigue alguna forma de sanción moral o social difícil de remover; en tales casos, la (auto)atribución de dicho fracaso emocional se vincula con la ocurrencia de alguna fatalidad o con la predisposición personal, pero no con razones estructurales que habría que criticar y deponer.

Cuando una marica folla “más de la cuenta”, sin aspirar a “sentar cabeza”, hay cierto acuerdo —moralmente hipócrita— en leer su comportamiento sexual como una forma de inmadurez afectiva. Una vida sexual desenvuelta, lúdica o variada obedece, en ese marco, a una falta de compromiso, propia de quien no cuenta con la adultez necesaria para vivir una vida afectiva plena —donde tal plenitud es cortada al talle de un norte emocional que es heterosexual, monogámico y reproductivo—. Aún no circulan suficientemente relatos que vinculen la vida promiscua a una ética de los placeres, a una economía sexo-afectiva deseable y gozosa. Por el contrario, como ha sugerido Sara Ahmed, “[e]l placer se vuelve un mandato solo como incentivo y recompensa por la buena conducta o como una ‘válvula de escape apropiada’ para los cuerpos que están ocupados siendo productivos (‘trabaja mucho, diviértete mucho’)”. (2015: 250) Más aún, los “placeres buenos” se sujetan a fantasías monogámicas y reproductivas que justifican el disfrute de la vida sexual.

A esa consideración moralizante de la promiscuidad hay que sumar otra, si se quiere “patologizante”, que relaciona una profusa actividad sexual con el riesgo sanitario. Pese a todo lo que se ha hecho en el colectivo LGTB por desestigmatizar a quienes viven con HIV —entre otras cosas, reemplazando la consideración de “grupos de riesgo” por la de “prácticas de riesgo”—, aún hoy es extendido el prejuicio de que son más propensos a contraer el virus quienes tengan una vida sexual “desordenada”, en la que proliferen l*s compañer*s sexuales o se realicen prácticas no convencionales —prejuicio que desresponsabiliza a otras formas de vida gay presuntamente “no promiscuas” de asumir, si así lo quieren, conductas sexualmente responsables—. A esto ha de sumarse otra consideración próxima que explicita la distribución diferencial del acceso al placer: si bien se suele admitir entre ciertos teóricos maricas que la promiscuidad gay es un modelo ejemplar del modo como debieran procurarse los placeres sexuales, no se presta atención a que “[e]sta idealización del placer apoya una versión de la libertad sexual que no es igualmente asequible para todas las personas”. (Ahmed 2015: 252) Maricas viejas, trans*, gordas, seropositivas, negras, pobres o discapacitadas usualmente no se ven libres de las sanciones que suponen los guiones hetero/homonormativos que sujetan el ejercicio gay de los placeres.

Otra forma de patologizar la promiscuidad, hoy menos habitual quizá, corre por cuenta de reiterar ese borde discursivo en el que el “follar mucho” solo puede ser indicio de alguna forma de perversión sexual, una especie de descontrol que supone patrones adictivos y perniciosos, no sólo para el sujeto que tiene tales conductas sexuales sino para el medio social en el que vive. Ese “no poder no follar”, ese follar “sin filtros”, en la medida que involucra mayor frecuencia, deseos idiosincrásicos o actitudes desenfadadas que no se reducen a los habituales cánones homonormativos, ¿revelaría algún déficit psíquico respecto de lo que se considera “buenas prácticas sexo-afectivas”? Pese a que el término “perversión” no es más que un residuo vetusto de los discursos sexológicos y psicoanalíticos de los siglos XIX y XX, hoy continúa encarnando en el sentido común el doble sesgo que Foucault atribuía a la “implantación perversa”: por un lado, multiplica (y enrarece) nuestras representaciones acerca de lo que es la sexualidad; por otra, reitera la frontera normativa entre formas normales y anormales, naturales y antinaturales, sanas y enfermas de vivir la sexualidad (Foucault 1995; Weeks 1998). La insistencia en subrayar el carácter “pervertido” de determinadas singularidades sexuales en el mundo gay (o fuera de él) no es más que la

persistencia de un “pánico moral” presente en nuestras narrativas hetero/homonormativas y de su correlato, nuestra perezosa imaginación sexo-afectiva.

Frente a tales formas de limitar a ciertas subjetividades maricas el acceso al placer sexual, particularmente a aquellas que no sujetan el goce de sus placeres a las regulaciones homonormativas, se hace preciso resignificar las narrativas vigentes de presunta “infelicidad gay”, a fin de habilitar así otras figuraciones posibles de placer marica. Disputar el contenido que se confiere al “fracaso marica”, *i.e.*, repensar las economías emocionales sobre las que se montan nuestras respuestas afectivo-morales, supone examinar a qué sujeto gay y bajo qué condiciones se le permite el goce del placer sexual. Tal como ha planteado beto canseco, es preciso develar la eroticidad hegemónica, esto es, el modo en que operan los marcos sexonormativos que regulan la distribución diferencial de lo que se considera (o no) incitador sexual (Canseco 2017; Canseco y Mattio 2018). Para ello, no solo hay que poder explicitar en el “ambiente gay” esas reglas articuladoras de lo que se lee como “sexo placentero”, y por ello, “pleno” —y cómo se vincula con ciertos modos de “placer bueno” (Ahmed 2015: 251)—; también hay que poder mapear otras economías emocionales maricas que disputan la mezquindad excluyente de dicho marco hegemónico. En ese marco, y por fuera de cualquier tipificación moral o sanitaria, es preciso que, al concebir cierta variedad de prácticas sexo-afectivas consideradas como “promiscuas” —sexo en parques, saunas, cines condicionados; sexo con dos o más compañer*s sexuales; sexo “a pelo”; prácticas BDSM; vínculos poliamorosos, etc.—, dicha calificación tenga sólo un sentido descriptivo y no normativo, es decir, que solo designe un tipo de prácticas sexo-afectivas menos frecuentes y que no quepa sobre ellas ninguna suerte de recomendación moral que disuada o incite su práctica. Más aún, en la línea del trabajo realizado por Love (2007b), es preciso dirigir nuestras emociones hacia atrás [*feeling backward*], hacia aquellos textos y personajes anacrónicos que parecen inhibir cualquier deseo de rescate por parte de presente triunfalismo gay. Hay que dejarse afectar a destiempo, con retraso, al revés de lo esperado, por esas figuras negativas del pasado, por esa legión de maricas vergonzantes e insumisas, y desde allí construir colectivamente un archivo afectivo disidente en el que proliferen figuraciones de otras gramáticas sexo-afectivas. Esas economías emocionales inapropiadas/bles han de inspirar, contra el contrato conyugalista que se nos impone como medida de la dicha, otras formas de gozar los placeres que se nos niegan y de vivir con las injurias que aún nos asedian. Frente a una felicidad obligatoria que ha proscrito nuestros dolores y placeres desde el principio, las maricas seguiremos fracasando con furia y en manada, y allí encontraremos nuestro goce.

IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Ahmed, Sara (2015): *La política cultural de las emociones*. México DF: PUEG-UNAM.

Canseco, Alberto (beto) (2017): *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh-Sexualidades Doctas.

Canseco, Alberto (beto)/Mattio, Eduardo (2018): “¿Fracaso gay? Notas para una crítica de las gramáticas del éxito sexo-afectivo”. En: Falconí Trávez, Diego (ed.): *Inflexión marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina*. Madrid-Barcelona: Egales, pp. 95-108.

Foucault, Michel (1995): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México DF-Madrid: Siglo XXI.

Halberstam, Jack (2018): *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.

Love, Heather (2007a): “Compulsory happiness and queer existence”. En: *New Formations*, 63, pp. 52-64.

Love, Heather (2007b): *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*. Cambridge-London: Harvard University Press.

Love, Heather (2015): “Fracaso camp”. En: Macón, Cecilia/Solana, Mariela (eds.): *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título, pp. 187-203.

Solana, Mariela (2017): “El tiempo de las locas. Temporalidad, emociones y sexualidades disidentes”. en Abramowski, Ana/Canevaro, Santiago (comp.): *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Los Polvorines: UNGS, pp. 233-247.

Weeks, Jeffrey (1998): *Sexualidad*. México DF: Paidós-PUEG-UNAM.

RITUAIS DE CURA NA AMAZONIA

HADDAD, MARIA IRENE DELBONE

RITUAIS DE CURA NA AMAZONIA¹

I. INTRODUÇÃO

As práticas indígenas ou populares de rituais de cura representam uma identidade história e cultural que precisam ser respeitadas, tendo em vista que para eles esses aspectos não se resumem apenas em questões religiosas, mas sociais, culturais, comunitárias, demográficas e sanitárias (COSTA et al., 2016).

A antropologia exerce forte influência para a definição dos aspectos de saúde e de doença da população amazônica e indígena por meio dos costumes sociais, crenças, cultura, evolução, etnia, dentre outros fatores (SANTOS et al., 2012).

Na opinião de Scliar (2007) os conceitos de saúde e de doença estão vinculados à cultura, à história, à religião e à economia, não permitindo generalizar acerca das abordagens, tratamentos ou terapias, devendo respeitar as características humanas de cada povo ou comunidade, em especial os indígenas e caboclos amazônicos, para que sejam assegurados os rituais, os conhecimentos das plantas naturais, a ligação da natureza com o mundo espiritual.

As expressões de crença e religião desses povos são representadas por ritos ou rituais, que envolvem práticas religiosas diversas: católica, espírita, evangélica e outras. Tudo que tem mistério e cura envolvendo o divino, a natureza e a fé (GUILLOUSKI; COSTA, 2012).

O termo cirurgia espiritual foi observado neste estudo como um complemento à medicina científica, porém restrito aos mais favorecidos economicamente e os tidos como “curandeiros” são bem modernos (ALMEIDA; ALMEIDA; GOLLNER, 2000).

A revisão integrativa de literatura representa uma importante ferramenta metodológica para rever conceitos e posicionamentos acerca de um assunto, permitindo estudos empíricos ou teóricos, contribuindo para uma visão mais ampla da temática estudada (SOUZA; SILVA; CARVALHO, 2010).

Para a realização deste estudo serão apresentadas as fases da coleta e seleção do material da pesquisa, a análise e a interpretação dos dados coletados por meio da questão problema, critérios de inclusão e exclusão, descritores, leituras, análises e interpretações, extraindo o máximo de informações sobre o tema e apresentação dos resultados e discussões (JESUS; BRANDÃO; SILVA, 2015).

O referencial teórico foi organizado com base nos dois (2) eixos temáticos identificados nos resultados e discussão: rituais de cura envolvendo orações, cantos, danças, cerimônias religiosas e o uso da ayahuasca; rituais de cura envolvendo possessões, evocações ou transes por meio de líderes espirituais. Ambos buscam responder à questão problema da pesquisa: Quais os principais rituais de cura identificados na região amazônica?

O foco principal da pesquisa foi apresentar uma revisão de literatura capaz de atingir ao objetivo proposto: identificar, analisar e sintetizar resultados de estudos diversos sobre rituais de cura da população amazônica e indígena, contribuindo, pois, para pesquisas futuras acerca da relação entre o homem e a natureza, a saúde e a espiritualidade, os rituais e os ritos.

¹Elaborado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado em História e Estudos Culturais, intitulado como “Rituais de Cura da População Amazônica”, 2017, Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Justifica-se o tema proposto neste estudo tomando como base os assuntos relacionados aos processos de cura onde uma pessoa portadora de alguma patologia diagnosticada clinicamente ou não, por meio de um ritual passa por uma cirurgia espiritual e recebe a cura desejada, no entanto, muitas dúvidas permeiam esta modalidade de terapia, estimulando pesquisas futuras sobre o assunto.

II. OBJETIVO

Identificar, analisar e sintetizar resultados de estudos diversos sobre rituais de cura da população amazônica e indígena, contribuindo, pois, para pesquisas futuras acerca da relação entre o homem e a natureza, a saúde e a espiritualidade, os rituais e os ritos.

III. MATERIAL E MÉTODO

Trata-se de uma revisão integrativa de literatura por meio de pesquisa bibliográfica publicada por outros autores e indexadas nas bases de dados SCIELO, PEPISIC e outras revistas eletrônicas, que permite estudar e analisar pontos estratégicos e importantes do tema Rituais de Cura da População Amazônica e Indígena, contribuindo para pesquisas futuras mais elaboradas.

As buscas bibliográficas foram realizadas no período de abril a junho de 2017 e foram selecionadas as obras publicadas entre abril de 2000 a maio de 2016, obedecendo aos critérios de inclusão e exclusão. Os descritores utilizados para a pesquisa foram: ritual; cura; saúde; cultura; história; doença; terapia; espiritual. Considerou-se a seguinte questão problema norteadora da pesquisa: quais os principais rituais de cura identificados na região amazônica?

Os critérios de inclusão foram artigos: 1) em português; 2) texto integral; 3) disponível gratuitamente; 4) não repetidos em outras bases de dados; 5) contendo pelo menos um dos descritores; 6) no formato tese, dissertação, artigo, monografia, livro e manual.

Os critérios de exclusão foram artigos: 1) em outros idiomas; 2) texto incompleto; 3) sem livre acesso; 4) repetidos em outras bases de dados; 5) sem ligação com o assunto; 6) no formato resumo.

Toda revisão foi estruturada em função da avaliação metodológica e das estruturas investigativas do tema na busca de fundamentos práticos, simples e eficientes voltados para a realidade da comunidade estudada (FELIX, 2014).

Para um melhor entendimento o referencial teórico foi organizado com base na apresentação dos resultados e discussão referente aos rituais de curas da população amazônica e indígena.

IV. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Na tentativa de se organizar os dados coletados, a revisão integrativa contemplou os seguintes aspectos: título, autores, tipo de estudo, periódico ou revista eletrônica, ano de publicação, base de dados, considerações temáticas

As leituras analíticas e interpretativas dos artigos debatidos neste trabalho permitiram delineamentos importantes sobre a obtenção da cura, da saúde e da paz interior por meio dos rituais religiosos, bem como permitiram comparar as temáticas entre os diversos autores e estabelecer dois (2) eixos temáticos: rituais de cura envolvendo orações, cantos, danças, cerimônias religiosas e o uso da ayahuasca; rituais de cura envolvendo possessões, evocações ou transes por meio de líderes espirituais.

Os artigos a serem debatidos neste trabalho foram agrupados em função das temáticas de forma a estabelecer vínculos e comparações entre eles, gerando opiniões importantes sobre os rituais de cura.

Algumas terminologias são comuns entre os autores por seus significados e finalidades, no sentido de explicar os procedimentos de magia e cura: terapia espiritual, medicina popular, medicina alternativa, tratamento espiritual e cirurgia espiritual.

Da amostra, no que se refere ao processo cultural e histórico de construção do conceito de saúde e de doença para os povos amazônicos e indígenas: o artigo Costa et al. (2016) aborda as práticas populares em saúde indígena destacando o saber científico e o saber popular; o artigo Santos et al. (2016) explica a influência da antropologia da saúde e da doença, por meio dos costumes sociais, crenças, cultura, origem, evolução e outros; o artigo Scliar (2007) relata a história do conceito de saúde.

Para melhor entender as expressões e as crenças dos povos amazônicos e indígenas, o artigo Guilouski e Costa (2012) conceitua ritos e rituais.

No tocante aos rituais de cura envolvendo orações, cantos, danças, rituais religiosos, uso da ayahuasca e outras intervenções da natureza, na busca pela libertação, limpeza espiritual, física e emocional: o artigo Scliar (2007) expõe várias frentes de pensamentos, suas concepções, rituais e visões de saúde, com destaque para a ideia de que a doença decorre do pecado e da maldição que atraem forças extraterrenas que afetam o organismo; o artigo Maués (2003) enfatiza a importância de cultivar e adorar a Deus com danças e canto, bem como buscar os dons do Espírito Santo para enfrentar os males e afastar o inimigo do corpo e da alma; o artigo Almeida, Almeida e Gollner (2000) trata da cirurgia espiritual; o artigo Renshaw (2006) exhibe o estudo da cura por meio dos cantos ayoreo, onde para cada situação se entoa um tipo de canto.

Tem-se ainda os ritos de passagem que visam preservar a pessoa humana física e psicologicamente, conforme o artigo Travassos e Ceccarelli (2016), além dos ritos de passagem da comunidade sateré-mawé Y'Apirehyt e as ferroadas das formigas tucandeiras como marco desses rituais, o artigo Botelho e Weigel (2011) esboça ainda sobre o poder curativo das formigas em tratamentos diversos e outros rituais de cura por meio da natureza com o uso do guaraná e chás.

Enquanto que os rituais envolvendo o uso da ayahuasca são elucidados nos artigos Ricciardi (2008) e Mercante (2013), os quais esclarecem que se trata da união de dois chás de origem amazônica: o mariri e a chacrona. Após sua preparação tem-se uma sessão, cerimônia ou ritual em que se bebe o chá e entre num processo de estimulação cerebral, da visão e da memória e alucinação. O objetivo do chá é limpar o organismo de substâncias químicas ou entorpecentes, cigarro, álcool e ainda tratar outras enfermidades. Defende-se nesta prática a limpeza física, espiritual, psicológica e moral.

As reflexões acerca dos rituais de cura envolvendo possessões, evocações ou transe por meio de líderes espirituais, feiticeiros, xamãs, pajés, curandeiros, benzedeiros, adivinhadores e outros de poderes mágicos e curativos (capacidade sobrenatural), que estão inseridos nas práticas religiosas com elementos católicos, espíritas e seitas afro-brasileiras (candomblé, batucadas, etc.) foram analisadas em quatro (4) artigos: Storrie (2006), Vidille (2006), Rodrigues et al. (2014) e Albuquerque e Faro (2012). Este último expõe rituais de pajelanças envolvendo mulheres caboclas,

Todos esses rituais visam trazer o alívio para as dores, aflições, medos, perturbações, sofrimentos e dependências, assim como a cura para os males do corpo, da mente e do espírito.

V. EIXO TEMÁTICO I: RITUAIS DE CURA ENVOLVENDO ORAÇÕES, CANTOS, DANÇAS, CERIMÔNIAS RELIGIOSAS E O USO DA AYAHUASCA

Os ritos ou rituais indígenas são marcados por símbolos que envolvem dança, canto, pintura do corpo, adorno, vestimenta e outros recursos da natureza que visam expressar a crença e a religiosidade (GUILOUSKI; COSTA, 2012).

Os católicos carismáticos buscam cultuar e louvar a Deus com orações, danças e canções e se esforçam para adquirir os dons do Espírito Santo, pois acreditam que somente pela fé e pela graça divina encontrarão forças para combater o mal e afastar o inimigo do corpo e da alma. O movimento da Renovação Carismática Católica (RCC) exerce forte influência à cultura regional amazônica (MAUÉS, 2003).

Outro tipo de cerimônia envolvendo cantos são influenciados pelos xamãs e pajés por meio dos cantos de cura Ayoreo, em que a ideia indígena de saúde e doença podem ser trabalhadas com o canto de forma implícita desconsiderando os termos ocidentais ou científicos e se utilizando das técnicas dos povos Ayoreos da tribo Gran Chaco, onde para cada tipo de male ou dor se entoa um tipo de música (RENSHAW, 2006).

Os rituais de passagem da infância para a fase adulta nas tribos indígenas são marcados por fenômenos voltados para a sustentação física, emocional, espiritual e moral, bem como valores religiosos, familiares, sociais e culturais, para assim se evitar adultos falhos e doentes, a exemplo da depressão (TRAVASSOS; CECCARELLI, 2016).

Importante destacar que alguns rituais estão voltados para os elementos da natureza, como plantas medicinais ou insetos, como por exemplo, a comunidade sateré-mawé Y²Apyrehyt que se utiliza da ferroadas das formigas tucandeiras no homem na passagem para fase adulta, assim como aplicações destas na parte do corpo que se encontra com alguma moléstia, como forma de tratamento (BOTELHO; WEIGEL, 2011).

No contexto específico da região amazônica tem-se a abordagem da ayahuasca, que compõe os ideais religiosos e de cura da União do Vegetal (UDV), da Barquinha, do Santo Daime e outras denominações que envolvem rituais do cristianismo e indígena. Os adeptos desta ordem religiosa vem crescendo copiosamente na Região Norte e por todo o Brasil (RICCIARDI, 2008; MERCANTE, 2013).

A ayahuasca trata-se da união de dois chás amazônicos (mariri e chacrona) que é preparado para estimular o cérebro, a visão e a memória, com efeitos alucinógenos e visões místicas, eliminando impurezas de ordem espiritual, física e emocional. Esta é usada para limpeza física, espiritual, psicológica e moral, para controle de vícios com bebida alcoólica, cigarro, entorpecentes e outros tratamentos (RICCIARDI, 2008; MERCANTE, 2013).

VI. EIXO TEMÁTICO II: RITUAIS DE CURA ENVOLVENDO POSSESSÕES, EVOCAÇÕES OU TRANSES POR MEIO DE LÍDERES ESPIRITUAIS

Os líderes espirituais amazônicos e indígenas envolvem: curandeiros, benzedeiros, pajés, xamãs, feiticeiros e homeopatas, ocorrendo trocas culturais entre médicos e terapeutas espirituais (SANTOS et al., 2012).

Os xamãs apresentam comportamentos incomuns, invocam, controlam ou incorporam espíritos em rituais de xamanismo, com poderes mágicos, religiosos e outros sobrenaturais, sendo os sonhos os mais fortes estímulos sensitivos (STORRIE, 2006). Ocorrem ainda severas críticas aos rituais xamanísticos por apresentar método terapêutico muito abstrato e às vezes grosseiro, em detrimento de suas concepções de doenças e suas formas de cura intrinsecamente ligados ao contexto cultural em que estão inseridos (VIDILLE, 2006).

As pajelanças indígena e cabocla sofreram muitas influências no contexto sociocultural e religioso com a colonização e a invasão dos espaços tradicionais amazônicos, moldando a espiritualidade e alterando os fatores mediúnicos xamânicos, as ligações com o sobrenatural, o cósmico e o místico, sem perder os aspectos de cura, benzimento e adivinhação, onde acreditam que a eliminação das doenças se dá pela morte da carne e sublevação do espírito (RODRIGUES et al., 2014).

Apesar de a pajelança restringir seu acesso somente para os homens, em alguns lugares tem-se estendido também para as mulheres, conforme destacam Albuquerque e Faro (2012) por meio do estudo de três mulheres, demonstrando que a pajelança constitui um importante ritual e apresenta uma gama de possibilidades e aberturas, para que o sobrenatural seja manifestado e cura alcançada.

Maués (2003) compara de maneira enfática as possessões por maus espíritos ocorridos tanto na RCC, quanto na pajelança e no xamanismo, em que ocorrem incorporações descontroladas e o esquecimento do que se passa no momento do transe, afirmando não fazer separação entre eles e defendendo que todos buscam a cura e a libertação dos males.

VII. CONCLUSÃO

A revisão integrativa evidenciou alguns estudos demonstrando que os povos amazônicos e indígenas buscam suprir suas necessidades por meio de ações que contemplem o homem e a natureza, a saúde e a espiritualidade, por meio de rituais de cura, terapia alternativa com tratamentos naturais ou plantas medicinais, crenças, mitos e outros costumes, remetendo-nos para uma crescente preocupação acerca de como assistir esses povos, como aceitar e respeitar suas manifestações religiosas, artísticas e culturais, suas lendas e suas pajelanças, enfim, são tantas vertentes de temas diversos, complexos e exclusivos dessas comunidades que um estudo mais aprofundado sobre o assunto contribui significativamente para a construção do conhecimento científico, deixando um forte legado para pesquisas futuras sobre o assunto.

As leituras e resumos facilitaram em muito na adoção dos critérios de inclusão e exclusão, tendo em vista que somente após a leitura analítica e interpretativa dos artigos selecionados, foi possível organizar, estruturar e sumarizar a revisão de literatura, distribuindo as informações, registrando em fichamentos e destacando pontos importantes para pesquisas futuras, para que esta pesquisa pudesse ser concluída com aproveitamento técnico-científico.

O povo amazônico possuem tradições que remetem a um complexo estudo sobre os rituais de cura que realizam, tendo em vista que todos estes rituais serão empregados de acordo com costumes, tipos de doenças, tipos de tribos ou líderes religiosos, enfim, fatores que envolvem poderes mágicos e curativos.

As cerimônias religiosas envolvendo o Santo Daime, União do Vegetal e outras instituições religiosas que fazem uso da ayahuasca, bem como a busca pela vivência segundo os dons do Espírito Santo, as danças, os cantos, as pajelanças e o xamanismo não buscam desmerecer a medicina ocidental, mas, contudo, de forma complementar, acreditam que a natureza e a força divina e sobrenatural também são eficazes em tratamentos espirituais para cura do corpo, da mente e da alma.

VIII. REFERÊNCIAS

Costa FAS et al. Práticas populares em saúde indígena e integração entre o saber científico e popular: revisão integrativa. SANARE 15(2):112-119, Sobral, jun./dez. 2016.

Disponível em: <<https://sanare.emnuvens.com.br/sanare/article/download/1045/591>>. Acesso em: 3 maio 2017.

Santos ACB et al. Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde. *Rev NUFEN*, 4(2):11-21, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v4n2/a03.pdf>>. Acesso em: 12 abril 2017.

Scliar M. História do conceito de saúde. *Physis: Rev Saúde Coletiva* 17(1):29-41, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/physis/v17n1/v17n1a03>>. Acesso em: 2 maio 2017.

Guilouski B, Costa DRD. Ritos e Rituais. In: II Jornada Interdisciplinar de Pesquisa em Teologia e Humanidades (JOINTH), 20 e 21 de agosto de 2012, p. 91-109. Anais... Escola de Educação e Humanidades da PUCPR. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/2jointh?dd99=pdf&dd1=7577>>. Acesso em: 14 abril 2017.

Almeida AM, Almeida TM, Gollner AM. Cirurgia espiritual: uma investigação. *Rev Ass Med Brasil* 46(3):194-200, 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ramb/v46n3/3076.pdf>>. Acesso em: 26 abril 2017.

Maués RH. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Rev Antropologia* 46(1):9-40, São Paulo, USP, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n1/a01v46n1.pdf>>. Acesso em: 21 maio 2017.

Renshaw J. “A eficácia simbólica” revisitada. Cantos de cura Ayoreo. *Rev Antropologia* 49(1):393-427, São Paulo, USP, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v49n1/v49n1a12.pdf>>. Acesso em: 28 abril 2017.

Travassos MRC, Ceccarelli PR. Ritos de Passagem: o lugar da adolescência nas sociedades indígenas Tembé Tenetehara e Kaxuyana. *Reverso*, ano 38, nº 71, p. 99-106, Belo Horizonte, junho 2016. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v38n71/v38n71a11.pdf>>. Acesso em: 29 abril 2017.

Botelho JB, Weigel VACM. Comunidade sateré-mawé Y’Apyrehyt: ritual e saúde na periferia urbana de Manaus. *História Ciências Saúde*, 18(3):723-744, Mangueiras, RJ, jul./set. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n3/07.pdf>>. Acesso em: 5 maio 2017.

Ricciardi GS. Uso da ayahuasca e a Experiência de transformação, alívio e cura, na União do Vegetal (UDV). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. Salvador (BA): fev. 2008, 152p. Disponível em: <<http://www.ppgcs.ufba.br/site/db/trabalhos/2732013090318.pdf>>. Acesso em: 8 maio 2017.

Mercante MS. A Ayahuasca e o tratamento da dependência. *Mana* 19(3):529-558, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v19n3/a05v19n3.pdf>>. Acesso em: 19 maio 2017.

Albuquerque MBB, Faro MCS. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da amazônia. *Rev Bras História das Religiões – ANPUH*, Ano V, n.13, p. 57-72, maio 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf12/03.pdf>>. Acesso em: 17 abril 2017.

Rodrigues RAR et al. Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica. Ponto Urbe, 15/2014, São Paulo, USP, 30 dez. 2014. Disponível em: <<https://pontourbe.revues.org/2411>>. Acesso em: 13 maio 2017.

Storrie R. A política do xamanismo e os limites do medo. Rev Antropologia 49(1):357-391, São Paulo, USP, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v49n1/v49n1a11.pdf>>. Acesso em: 16 maio 2017.

Vidille W. Xamãs e os espíritos ancestrais. Psychê, Ano X, n.19, p.47-64, São Paulo, set./dez. 2006. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psyche/v10n19/v10n19a04.pdf>>. Acesso em: 8 abril 2017.

IX. OBRAS CONSULTADAS

Souza MT, Silva MD, Carvalho R. Revisão integrativa: o que é e como fazer. Einstein 8(1):102-106, São Paulo, jan./mar. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eins/v8n1/pt_1679-4508-eins-8-1-0102.pdf>. Acesso em: 17 abril 2017.

Jesus PBR, Brandão ES, Silva CRL. Cuidados de enfermagem aos clientes com úlceras venosas uma revisão integrativa de literatura. J res: fundam care 7(2):2639-2648, abr./jun. 2015. Disponível em: <http://www.seer.unirio.br/index.php/cuidadofundamental/article/viewFile/2176/pdf_1561>. Acesso em: 26 abril 2017.

Felix GMB. Arqueobotânica: uma revisão bibliográfica integrativa. Monografia – Curso de Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho (RO): UNIR, 2014, 72p. Disponível em: <http://www.arqueologia.unir.br/downloads/5991_felix._arqueobotanica_e_antracologia._revisao_integrativa,_2014.pdf>. Acesso em: 2 maio 2017.

MOVIMENTOS CONVERGENTES ENTRE CULTURA E EDUCAÇÃO SUPERIOR NO BRASIL

ARRUDA, CARMEN LÚCIA RODRIGUES
NUNES JUNIOR, PAULO CEZAR

MOVIMENTOS CONVERGENTES ENTRE CULTURA E EDUCAÇÃO SUPERIOR NO BRASIL

I. A UNESCO E A CULTURA

O entendimento do conceito de cultura passou por correntes distintas no decorrer da história da humanidade, de acordo com diferentes formas de visão de sociedade. O fato é que o termo cultura nunca deixou de ser motivo de tentativas de definição, tão forte sua relação de importância com as mudanças sociais¹.

Partindo do significado de colheita, cultivo, passando por processos de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, sendo entendido como sinônimo de civilização e como o lugar das obras e práticas da atividade intelectual e artística (Williams, 2007), o termo, em grande parte do tempo, representou um marcador de distinção de classe: a “alta cultura”, os hábitos distintivos da nobreza.

Em tempos mais recentes, após a II Guerra Mundial, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) criada em 1945 a partir da Organização das Nações Unidas (ONU) tornou-se um importante definidor do termo cultura, como elemento do direito universal à diferença e ao respeito à diversidade de identidades.

O mesmo organismo, nas atas da Conferência Geral realizada em Nairobi, em 1976 (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura [Unesco], 1976), estabeleceu a educação superior como o principal suporte para a complementação da formação ampla dos cidadãos, colocando a cultura como importante eixo transversal para todos os campos disciplinares, como elemento de identidade e de diminuição das desigualdades.

Os reflexos dessa conceituação são sempre percebidos nos países membros, consignatários dos documentos produzidos pela organização, influenciando as políticas locais e as ações prioritárias dos planos de governo. Analisando a influência da Unesco no estabelecimento de normativas para as nações do ponto de vista da cultura, Mariela Pitombo Vieira informa que:

Semeando a prática de estabelecer marcos regulatórios para a área da cultura, através da normatização de instrumentos internacionais tais como as declarações, as recomendações ou as convenções, a Unesco, ao longo do seu percurso, foi criando uma espécie de superlegislação internacional que contribuiu para elevar a questão cultural a uma pauta relevante na agenda da política mundial. (Vieira, 2009: 69).

Composta atualmente por representações de 193 países membros, da mesma forma como a Unesco tem influência direta nas políticas estabelecidas pelos estados para os campos da educação e da cultura, também é percebida a evolução conceitual nos documentos difundidos pela própria organização, como reflexos de movimentos vivenciados nas intersecções entre os países.

Com o objetivo de realizar uma análise conceitual da cultura segundo os documentos produzidos pela Unesco, Katérina Stenou (2007) propõe uma divisão em cinco períodos cronológicos, ressaltando que não são fechados em cada ciclo e que cada um pode ter sido

¹ A esse respeito, ver Williams (2007); Elias (1994).

continuado em etapas posteriores, avolumado pelas conexões com as problemáticas e as preocupações internacionais dominantes.

Segundo essa classificação, a primeira etapa, em 1945, teve como centro a ligação entre “cultura e saber”. Da destruição causada pelas guerras precedentes, buscava-se modelos que levassem à paz entre as nações. Segundo a autora, a Unesco foi fundada sob o preceito de que a “ignorância” dos homens foi causa subjacente da guerra e que, portanto, deveriam ser buscadas formas de “solidariedade intelectual e moral” para a humanidade. Assim, naquele momento, o enfoque foi colocado no patrimônio artístico e cultural das nações e no incentivo ao intercâmbio entre intelectuais e artistas, sua obra e sua produção artística.

Em 1948, a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela ONU estabeleceu a cultura como direito, sendo um importante fator de influência na transformação e na ampliação dos conceitos tratados inicialmente.

Assim, “cultura e política” foram os marcadores do segundo período proposto por Stenou (2007), localizado entre 1950 e 1960, e que foi representado pela emergência de novos países independentes, anteriormente colonizados. Evidenciava-se a necessidade política de demarcar as identidades culturais de cada uma das novas nações e sua importância no contexto mundial, demonstrando a resistência dos países menores à hegemonia dos Estados Unidos e da União Soviética, advinda tanto dos avanços tecnológicos, quanto das separações ideológicas produzidas pelo ambiente da Guerra Fria.

Doravante, vão se delineando, então, duas forças ambíguas que em muito marcarão as propostas da Unesco: de um lado, a crença na possibilidade de construir uma cultura universal, na contraface do reconhecimento da multiplicidade de culturas que, por sua vez, seria irreduzível a uma categoria totalizadora (Vieira, 2009: 75).

“Cultura e desenvolvimento” foi o binômio do terceiro ciclo (1970-1980), marcado pela cooperação financeira, logística e institucional internacional, prioritariamente dos países centrais para os países em desenvolvimento. Mas, mediante a reivindicação, pelos últimos, do direito à decisão autônoma sobre seus próprios projetos internos e à participação igualitária nas decisões internacionais.

O quarto ciclo (1980-2000), “cultura e democracia”, foi representado pela garantia à tolerância não apenas entre os países, mas também dentro dos próprios países, período em que especial atenção foi dedicada às questões imigratórias e aos povos autóctones. Colocava-se em pauta o pluralismo cultural e os direitos individuais e de grupos, mesmo vivendo fora de seus países de origem.

O último período, iniciado ainda nos anos 1990 e marcado pelos termos “cultura e mundialização”, colocou em destaque não apenas a ordem econômica e tecnológica, mas também as mudanças na forma de concepção de mundo. A cultura, focada na questão das diversidades, assumiu predominância na agenda política nacional e internacional, numa dupla dimensão: assegurar a plena convivência entre as identidades culturais e garantir a criatividade e a multiplicidade cultural em suas formas diversas de manifestação. Foi sob esse contexto que em 2001 foi estabelecida pela Unesco a “Declaração universal sobre a diversidade cultural”.

O processo de mundialização ganhou força nos anos 2000, com a influência de organismos financeiros multilaterais e da Organização Mundial do Comércio (OMC), levando ao chancelamento dos “bens e serviços culturais” como meios de desenvolvimento para as nações, especialmente para os países fora do eixo central. A cultura, assumido como importante eixo político e econômico, tornou-se então tema de destaque nas pautas governamentais.

Em países centrais como Inglaterra e Estados Unidos, respectivamente sob os governos de Margareth Thatcher e Ronald Reagan, esse aspecto da cultura ficou evidente. Estratégias empresariais, como a criação de departamentos de marketing cultural, foram colocadas em ação, uma vez que a cultura se tornou fonte de negócios, subsidiados pela isenção fiscal dada pelos governos aos investimentos em arte e em cultura (Wu, 2006).

Sob outro aspecto, a cultura passou a ser indicada como solução para os problemas sociais e como fonte de geração de renda, fazendo emergir a economia da cultura. Na América Latina, as manifestações culturais passaram a ser tratadas como diferenciais a serem comercializados. A cultura identitária desses países tornou-se mercadoria, subordinada aos interesses comerciais dos países centrais. García Canclini (2008: 39), a esse respeito, afirma:

Una sociedad incluyente requiere marcos normativos nacionales e internacionales y soluciones técnicas que respondan a las necesidades de cada sociedad, y que se opongan a la simple comercialización lucrativa de las diferencias o su subordinación a gustos internacionales masivos.

O economista mexicano Ernesto Piedras Feria (2008) lembra que critérios econômicos devem ser utilizados como subsidiários e não como determinantes à gestão da cultura.

Esses movimentos alçaram a gestão e as políticas culturais ao protagonismo frente ao desenvolvimento das nações, transformando inúmeros aspectos institucionais nos diferentes países e afetando concomitantemente a educação, enfoque da Unesco juntamente com a cultura.

II. A UNESCO E A EDUCAÇÃO SUPERIOR

A educação e a garantia plena do ensino a todos os povos foram objetivos primários da criação da Unesco. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, estabeleceu como direito o acesso a todos os níveis de ensino, inclusive o superior, tratado como a fase da consolidação do aprendizado dos anos anteriores e funcionando como a fonte de possibilidades para o desenvolvimento científico e tecnológico dos países.

A Conferência Geral da Unesco de 1976 reforçou essas questões, colocando em destaque o ensino superior sob dois aspectos: a importância da ciência e da tecnologia para o desenvolvimento dos países e a necessidade do investimento no intercâmbio entre as nações no que se refere a essas áreas, visando uma democratização do conhecimento e consequentemente do desenvolvimento, demonstrando o paralelismo entre esse aspecto e a cultura.

Em 1998, como resultado da Conferência Mundial da Educação Superior, realizada pela Unesco em Paris, França, produziu-se o documento *La educación superior en el siglo XXI: Visión y acción* (Unesco, 1998), no qual são definidas as funções precípuas das instituições de ensino superior (IES), dentre elas o compromisso de diminuir as desigualdades, promovendo a formação continuada; o desenvolvimento intelectual e social; o respeito às culturas e às identidades.

Em 2008, a Conferência Regional de Educação Superior na América Latina e Caribe não só reafirmou esses elementos, como os particularizou de acordo com as características culturais da região, especialmente no que se refere às possibilidades de integração e fortalecimento regionais criadas por essas peculiaridades. Além disso, o documento gerado enfoca a importância da interdisciplinaridade na formação:

Tão importantes como a geração e socialização do conhecimento nas áreas de ciências exatas, naturais e tecnologias de produção são os estudos humanísticos, sociais e artísticos com a finalidade de fortalecer perspectivas próprias para a abordagem de nossos problemas, responder aos desafios em matéria de direitos humanos, econômicos, sociais e culturais, equidade, distribuição da riqueza, integração intercultural, participação, construção democrática e equilíbrio internacional, assim como de enriquecer nosso patrimônio cultural. É indispensável vencer as distâncias entre os campos científicos, técnicos, humanísticos, sociais e artísticos, entendendo a complexidade e a multidimensionalidade dos problemas e favorecendo a transversalidade dos enfoques, o trabalho interdisciplinar e a integralidade da formação. (Unesco, 2009: 243-244).

A universidade é, assim, apresentada como um espaço com possibilidades e responsabilidades de transformação de lugares, de criação de tecnologias e de desenvolvimento de pessoas e sociedades. A redução de desigualdades torna-se missão institucional e a preservação de culturas, aí incluídas as manifestações artísticas locais e regionais e o patrimônio histórico, ganham força na abertura de possibilidades para a participação ampla de toda a sociedade no seio das instituições de ensino superior. Documentos produzidos como resultado da *Conferência Mundial sobre Ensino Superior 2009: as novas dinâmicas do ensino superior e pesquisas para a mudança e o desenvolvimento social*, realizada em Paris, reforçam essa dimensão.

Os reflexos dessas mudanças podem ser percebidos em IES de diferentes países que têm colocado em suas agendas a temática da cultura, visando principalmente uma aproximação entre as diversidades de seu corpo acadêmico e das sociedades de seu entorno.

III. O ENSINO SUPERIOR PÚBLICO NO BRASIL E A CULTURA

Segundo dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (2017), em 2016 no Brasil existiam 2.407 IES, das quais apenas 296 (12,3%) públicas, sendo 107 vinculadas ao âmbito federal, 123 ao estadual e 66 ao municipal. Embora estatisticamente esse número seja ínfimo em relação às 2.111 IES privadas (87,7%), a produção científica e acadêmica brasileira está majoritariamente vinculada a essas instituições, uma vez que o ensino superior público é, no Brasil, o mais exigente em termos de titulação de seus professores: em muitas delas, o doutorado acaba sendo a condição inicial para o ingresso na carreira docente universitária pública, como é o caso das universidades públicas paulistas (Balbachevsky, 1996).

Em trabalho anterior (Arruda, 2016), verificou-se que os cursos universitários no Brasil mantêm a essência do viés pragmático e economicista dos tempos do império, reafirmado pelo projeto do governo militar para o ensino superior nos anos 1960 e mantido, posteriormente, pelos governos democráticos. No país, o ensino superior representa prioritariamente o meio para a obtenção das competências necessárias para o emprego, fato demonstrado pelo movimento tanto dos estudantes (matrículas) como das instituições de ensino superior (criação de novos cursos e vagas), priorizando o interesse pelo mercado de trabalho. A profissionalização dos jovens assumida por essas instituições ainda é muito focada nas atividades em sala de aula. A formação cidadã, quando realizada, acontece em segundo plano, presente apenas em disciplinas eletivas, ou mesmo na ação isolada de alguns professores ou cursos.

No entanto, as discussões internacionais promovidas por organismos como a Unesco também se configuraram como provocadoras de mudanças internas no ensino superior brasileiro, alterando o ambiente universitário público e suas formas de atuação frente à sociedade, como constatado em outro estudo:

Segundo Nogueira (2013), com a retomada da democracia no país no início dos anos 1980, são trazidos para o centro dos debates dois eixos principais: “a autonomia universitária e o compromisso social da universidade com os setores menos favorecidos da população” [...]. O princípio da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão, instituído em 1988 na Constituição Federal, aparece como resultado desses movimentos, indicando um novo perfil para a universidade do país: focado na realidade complexa da sociedade brasileira. A extensão universitária torna-se, a partir de então, o principal meio para a realização do compromisso social da universidade (Junqueira et al. 2017: 330-331).

Assim, nos últimos anos, as IES públicas vêm trabalhando no sentido de modificar a visão pragmática, especialmente por meio da extensão universitária, preconizando a troca constante entre universidade e sociedade de forma dialógica, permitindo o enriquecimento mútuo. A arte e a cultura têm sido elementos protagonistas dessa relação, numa retroalimentação permanente.

O diálogo sobre a temática da cultura entre o governo federal e as IES no Brasil, segundo a pesquisadora Isaura Botelho (2011), foi explicitado institucionalmente em 1977, quando a Fundação Nacional das Artes (Funarte) instituiu o *Projeto Universidade*, com o objetivo de transformar essas instituições em polos irradiadores de cultura para a comunidade, por meio de ações realizadas por seu corpo docente, ações realizadas por meio das pró-reitorias de extensão. Embora não tenha sido constituído, a partir dessa experiência, um sistema que dessa conta de articulá-las e transformá-las em políticas e programas, a extensão universitária ganhou destaque nas instituições, no papel de mediadora da relação com a sociedade.

Criado em 1987, o Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Instituições de Ensino Superior Públicas Brasileiras (Forproex) passou a ser o principal agente articulador dessa interlocução, numa dinâmica de encontros anuais, para discussão de temáticas e organização de ações. Em abril de 1992, o VI Encontro do Forproex gerou um documento tratando exclusivamente do tema “Universidade e Cultura” e elencando uma série de proposições visando a institucionalização do campo nas IES brasileiras.

Outro marco importante aconteceu em abril de 2013, em Salvador, Bahia, quando o Ministério da Cultura (MinC), o Forproex e a Universidade Federal da Bahia realizaram o “I Seminário Cultura e Universidade – Bases para uma política nacional de cultura para as Instituições de Ensino Superior”. Alguns dos temas então tratados foram: diversidade na universidade; formação de gestores culturais e perspectivas para formação em competências criativas; expansão do ensino, da pesquisa e da extensão em arte e cultura; equipamentos culturais e circulação da produção artística e cultural das universidades.

Importante lembrar que em dezembro de 2010, havia sido instituído, pelo MinC, o Plano Nacional de Cultura, por meio da Lei 12.343 (Brasil, 2010), prevendo, dentre suas 53 metas, uma série de ações relacionadas à cultura em associação direta com a educação, apontando para a importância da ampliação do ensino, da pesquisa e da formação profissional para a área, em consonância com a proposta de alteração da visão do ensino superior no país.

Como uma das consequências diretas desse seminário, em 2014, por meio de um acordo entre os Ministérios da Cultura e da Educação, foi lançado o programa “Mais Cultura nas Universidades”, prevendo o financiamento de projetos voltados a ações culturais, produzidos pelas IES públicas federais.

Também foi criada, no MinC, uma secretaria específica para tratar de assuntos referentes a ações conjuntas entre este ministério e o da Educação – a Secretaria de Educação

e Formação Artística e Cultural (Sefac) –, visando a formulação de políticas específicas para a área e ainda o fomento, o desenvolvimento e o acompanhamento de projetos possíveis de alavancar o setor, em todos os níveis de ensino. Em 2016, com o impedimento da Presidente Dilma Roussef, todas essas iniciativas governamentais foram estancadas.

IV. O LUGAR DA CULTURA NAS IES PÚBLICAS BRASILEIRAS

Mesmo com todos os desafios, o ensino superior público brasileiro, na maioria de suas instituições, tem investido no setor cultural, como se pode observar nos resultados da investigação *Gestión cultural en instituciones públicas brasileñas de enseñanza superior: diagnóstico y posibilidades de acción en red* (Nunes Junior, 2017), a partir da qual alguns dados serão selecionados, visando as análises realizadas a seguir.

A obtenção de dados da pesquisa em questão foi realizada por meio da aplicação de um questionário, com o objetivo de obter respostas sobre tópicos como modelos de gestão, instrumentos de deliberação institucional, participação e descentralização das políticas em recursos, organograma ou divisões administrativas, componentes históricos, tendência à criação de redes e diálogo com outras instituições.

Foram contatados gestores universitários responsáveis pela área de cultura das 273 IES públicas constantes da base de dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), uma autarquia vinculada ao Ministério da Educação. Foram recebidas um total de 100 respostas válidas (36,6% do total de IES consultadas). Mesmo pequeno em termos percentuais, trata-se de um resultado significativo, se considerado o número de *campi* abrangidos pelas IES em questão: apenas 8% das IES respondentes possuem um campus universitário; 3% possuem dois; 9% possuem três; 25% possuem quatro ou cinco e 55% tratam-se de instituições com ao menos seis *campi* universitários, chegando a mais de dez. Além disso, a distribuição geográfica das respondentes, em 21 diferentes estados do país, representa amostragem proporcional à quantidade de IES presentes em cada estado, de acordo com os dados oficiais sobre esse nível de ensino.

No correr dos anos, movimentos pontuais voltados às artes e à cultura foram realizados pelas IES públicas, tanto individualmente quanto em redes. Mesmo sem necessariamente resultarem no estabelecimento de ações permanentes e institucionais, mantiveram um lugar para a cultura nas instituições, como consequência do trabalho realizado pelo Forproex, cuja área temática da Cultura tem protagonizado ações de alcance significativo no entorno dos *campi* universitários, tendo papel preponderante no desenvolvimento da área cultural nas IES brasileiras, especialmente as federais. Os dados coletados pela pesquisa confirmam essa afirmação, uma vez que em 85 das 100 IES respondentes a gestão cultural encontra-se vinculada à extensão universitária, reforçando um percurso histórico dessa área.

Com relação à realização de projetos culturais em redes interinstitucionais, 43 IES responderam positivamente. Na listagem dos eventos mencionados destaca-se, por exemplo a organização de fóruns, seminários e encontros temáticos de cultura, coros e orquestras, festivais, semanas acadêmicas, projetos culturais de cunho social e projetos de arte-educação. Dentre as IES que responderam positivamente, dez participaram recentemente de um projeto comum, o Corredor Cultural Forproex Sudeste, que envolveu, no período entre 2015 e 2017, dezessete IES públicas da região, tendo como objetivos principais o incremento da produção cultural das IES envolvidas e o intercâmbio acadêmico por meio desse campo.

O *website* do projeto² apresenta como resultado a circulação de quarenta produções culturais entre as IES participantes, demonstrando a potência de iniciativas dessa envergadura para as redes universitárias. Pelas respostas obtidas nos questionários, embora a maioria nunca tenha participado desse tipo de ação, há grande sensibilidade para a realização de trabalhos em rede no futuro: 87% delas marcaram a média máxima possível para os cinco níveis de gradação de resposta. Este dado evidencia a necessidade de se estabelecer políticas públicas e desenhos de gestão abertos a diálogos interinstitucionais entre as IES.

Com relação à formação dos gestores respondentes, embora parte advenha das artes (dança, artes cênicas, música e artes visuais) e das ciências humanas em geral (letras, arquitetura, administração, publicidade e educação, por exemplo), uma parcela significativa apresenta formação em outras áreas do conhecimento (biologia, fisioterapia, educação física, enfermagem, medicina veterinária, física, engenharias, entre outras). Um dado importante é que apenas um dos respondentes relatou possuir ensino médio completo, ao contrário dos demais, que possuem formação na educação superior, sendo que 24 possuem doutorado, mesmo que em áreas não específicas para a gestão cultural.

Segundo Mariscal Orozco (2006), a formação desses agentes é vital para o processo de gestão e de estabelecimento de políticas, uma meta a ser perseguida na constituição dos quadros profissionais:

[...] la formación académica de gestores culturales debe contemplar no sólo especialización de algún campo de acción, sino también la importancia de analizar la organización social de la cultura, esto es, diagnosticar cómo están organizados los diferentes actores dentro de un campo social, cuáles son las acciones y relaciones que sostienen, identificar necesidades, productos y procesos y crear prospectivas de los mismos, para así diseñar, gestionar, ejecutar y evaluar proyectos de intervención a partir de metodologías científicas (Mariscal Orozco, 2006: 69).

No entanto, o Brasil ainda é incipiente na formação específica para o trabalho de gestão cultural, mesmo que nos últimos anos o aumento da oferta de cursos tenha crescido consideravelmente.

O primeiro curso universitário de Produção Cultural foi criado no país em 1995, na Universidade Federal Fluminense. Em 1996, a Universidade Federal da Bahia criou o curso de Produção em Comunicação e Cultura, sendo os dois cursos mais antigos e ainda em atividade. Em 2016, eram 131 cursos no país, entre graduação, tecnologia, extensão, complementação e pós-graduação, sendo que no período entre 2010 (ano de implementação do Plano Nacional de Cultura) e 2016, foram criados 51,58% de todos os cursos (Jordão, Birche & Allucci, 2016).

Para esse tipo de carreira, observa-se que o gestor constrói seu conhecimento a partir de vivências pessoais, mais do que como resultado de uma formação universitária específica. Profissionais de outras áreas de humanidades, como sociólogos, antropólogos, psicólogos e artistas, aperfeiçoam o conhecimento em gestão cultural por meio da prática, orientada pela realização de cursos e oficinas ou mesmo de uma pós-graduação.

E essa formação torna-se essencial para os profissionais das IES, quando se pensa em seu papel na construção de políticas específicas para o setor, como forma de institucionalização das ações e da transformação das práticas pontuais em um sistema de cultura para a educação superior no país.

² <http://www.corredorcultural.preac.unicamp.br/>

De acordo com esses preceitos, é crescente a preocupação das IES com a elaboração de suas políticas culturais em consonância com o Plano Nacional de Cultura (Brasil, 2010), e algumas iniciativas federais são exemplos da atuação governamental para o fortalecimento da cultura no âmbito do ensino superior (Negreti, Arruda, Cerqueira & Junqueira, 2016).

Mas as estruturas ainda são frágeis: apenas uma das instituições, a Universidade Federal do Cariri, criada recentemente em 2013, possui uma pró-reitoria específica para a cultura, com foco na promoção de debates, fruição, formação, experimentação, pesquisa e desenvolvimento, valorizando os desafios, as experimentações e as ações criativas e apenas 44 possuem espaços deliberativos específicos para as decisões sobre política e gestão cultural nas IES, ainda menos da metade das instituições. Há que se considerar que as IES públicas brasileiras possuem órgãos colegiados que regem suas decisões. No entanto, é significativo que o campo da cultura ainda não seja, a exemplo do ensino, da pesquisa e da extensão, um campo formal de debates.

V. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se pode depreender dos dados e análises aqui apresentados é que as IES têm um importante papel a desempenhar no campo das políticas públicas de cultura, especialmente no que concerne à formação cidadã e ao respeito às diversidades culturais, como preconizado pela Unesco. Essa tarefa tem sido desempenhada, ainda que de forma não permanente e sistêmica, pela maior parte das instituições. Existe evidente disposição para atuar nesse campo, ainda pouco alavancada por políticas concretas.

Movimentos observados em outros países – como a França, na Europa, ou a Colômbia, na América do Sul – detentores de políticas culturais específicas para a educação superior, permitem observar as enormes possibilidades de diálogo entre universidade e sociedade abertas por esse campo. Como afirma Vich (2017: 54):

A responsabilidade das políticas culturais consiste em contribuir para a formação de cidadãos melhores e, para tanto, as artes e a produção simbólica contam com uma tarefa a cumprir. É uma questão de utilizá-las para mudar nossas representações da vida coletiva e oferecer novos modelos de identidade. Trata-se, em suma, de usar objetos culturais para tornar mais visível a sociedade que temos, para fazer suas contradições ser notadas, suas âncoras e sua inércia e, então, propor ou imaginar novas possibilidades políticas.

A despeito dos impactos em decorrência da insuficiência de recursos financeiros atualmente sentidos pelas IES públicas do país, são conhecidas uma série de iniciativas com o intuito de formalizar a existência do campo cultural no meio acadêmico. Embora ainda sejam raras as instituições detentoras de uma política cultural específica, o volume de projetos e de ações tem sido significativo para o campo.

É importante que se coloque como meta a busca pela criação de fóruns temáticos permanentes sobre gestão cultural universitária, a proposição de grupos de trabalho em eventos de comunidades científicas ligadas ao campo da cultura, a formação de associações de classe, a criação de portais para partilha de documentos que sejam padrões para a gestão cultural, plataformas digitais e softwares de mapeamento da produção cultural universitária, o oferecimento de cursos de formação e capacitação em produção e gestão cultural para funcionários do setor, estagiários e bolsistas, apenas para citar alguns exemplos.

As IES públicas brasileiras, como observado, estão abertas para essa aproximação cada vez maior entre cultura e educação superior.

VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arruda, Carmen Lúcia Rodrigues. (2016). Profissão: Artista – Formação para a arte e sua relação com o ensino superior no Brasil. In: SEGNINI, Liliana R.P.; BULLONI, Maria Noel (Orgs.). *Trabalho artístico e técnico na indústria cultural* [recurso eletrônico]. São Paulo: Itaú Cultural. pp. 177-194.

Balbatchevsky, Elizabeth. (1996) *Atores e estratégias institucionais: a profissão acadêmica no Brasil*. Documento de Trabalho. São Paulo: Nupes-USP.

Botelho, Isaura. (2011). Cultura e universidade: reconstituindo as trajetórias dos diálogos institucionais. In: Calabre, Lia (Org.). *Políticas culturais: teoria e práxis*. São Paulo: Itaú Cultural; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2011. pp. 96-103.

Brasil. (2010). *Lei n. 12.343, de 2 de dezembro de 2010*. Institui o Plano Nacional de Cultura - PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais - SNIIC e dá outras providências. Brasília, DF.

Elias, Norbert. (1994). *O processo civilizador*. Tradução: Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2v.

García Canclini, Néstor. (2008). La nueva escena sociocultural. In: García Canclini, Néstor; Piedras Fera, Ernesto. *Las industrias culturales y el desarrollo de México*. México: Siglo XXI; Flacso, pp. 9-45.

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira [Inep]. *Sinopse Estatística da Educação Superior 2016*. (2017). Brasília: Inep. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/basica-censo-escolar-sinopse-sinopse>>. Acesso em: 26.04.2018.

Jordão, Gisele; Birche, Leonardo; Allucci, Renata Rendelucci (Coord.). (2016). *Mapeamento dos cursos de gestão e produção cultural no Brasil: 1995-2015*. [recurso eletrônico]. São Paulo: Itaú Cultural, 2016. Disponível em <http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/2016/10/MapCGPCultural-final.pdf>.

Junqueira, Margareth CV; Arruda, Carmen Lúcia R; Resende, Telma V. Corredor Cultural Forproex Sudeste: proposta integrativa para a Extensão Universitária. (2017). In: Eliana Garcia Rezende; Ana Rute do Vale. (Org.). *Extensão Universitária: diálogos e possibilidades*. 1. ed. Alfenas, MG: Editora Universidade de Alfenas, 2017, v. I, p. 327-351.

Mariscal Orozco, José Luis. (2006). Formación y capacitación de los gestores culturales. *Apertura*, vol. 6, n. 4, agosto, p. 56-73. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.

Negreti, Danilo Mello; Arruda, Carmen Lúcia R; Cerqueira, Fabio Augusto; Junqueira, Margareth C V. (2016). Os caminhos para a definição de uma política de desenvolvimento cultural para a Unicamp. *Anais do 7o. Congresso Brasileiro de Extensão Universitária*. Universidade Federal de Ouro Preto.

Nogueira, Maria das Dores Pimentel. (2013). O Fórum de Pró-reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras: um ator social em construção. *Interfaces - Revista de Extensão da UFMG*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 35-47.

Nunes Junior, Paulo Cezar. (2017). *Gestión cultural en instituciones públicas brasileñas de enseñanza superior: diagnóstico y posibilidades de acción en red*. Espanha: Observatório Cultural Atalaya, no. 77.

Piedras Fera, Ernesto (2008). Crecimiento y desarrollo económicos basados en la cultura. In: García Canclini, Néstor; Piedras Fera, Ernesto. *Las industrias culturales y el desarrollo de México*. México: Siglo XXI; Flacso, 2008. pp. 46-99.

Stenou, Katérina. *L'Unesco et la question de la diversité culturelle, 1946-2007*. (2007). Bilan et stratégies. Paris: Unesco. 125 p.

Unesco. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. (1976) *Actas de la Conferencia General 19a. reunión Nairobi, 26 de octubre - 30 de noviembre de 1976*. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001140/114038s.pdf#page=146>. Acesso em 08 de janeiro de 2016.

Unesco. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. (1998). *La educación superior en el siglo XXI: visión y acción. Tomo I: Informe final, Conferencia Mundial sobre la Educación Superior*. Paris: 5–9 de outubro de 1998.

Unesco. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. (2009). *Declaração da Conferência regional de educação superior na América Latina e no Caribe. Avaliação*, v.14, n.1, pp. 235-246.

Vieira, Mariella Pitombo. (2009). *Reinventando sentidos para a cultura: uma leitura do papel normativo da Unesco através da análise da Convenção sobre proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Vich, Victor. (2017). O que é um gestor cultural? In: CALABRE, Lia; LIMA, Deborah Rebello (Orgs.). *Políticas culturais: conjunturas e territorialidades*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; São Paulo: Itaú Cultural. Recurso on-line (83 p.: il.). p. 49-54. Disponível em https://issuu.com/itaucultural/docs/ic-polculturais_vol3__online__af.

Williams, Raymond. (2007). *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. Trad. Sandra Gardini Vasconcelos. São Paulo: Boitempo. 464p.

Wu, Chin Tao. (2006). *Privatização da cultura: a intervenção corporativa nas artes desde os anos 1980*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2006.

LA INCREÍBLEMENTE PEQUEÑA: IMÁGENES Y ESCRITURAS DIGITALES

BAUTISTA BOTELLO, ESTER
PÉREZ LÓPEZ, DANIELA

LA INCREÍBLEMENTE PEQUEÑA: IMÁGENES Y ESCRITURAS DIGITALES

I. LA INCREÍBLEMENTE PEQUEÑA: IMÁGENES Y ESCRITURA DIGITAL

Cada vez más las interacciones entre artes se ciñen y se vuelven complejas hasta el punto de una interdisciplinariedad periódica y digital, y es gracias a la llegada de la tecnología que pueden ser asimiladas. En sí, las relaciones de las artes van creciendo a través de los medios electrónicos; van transformando construcciones alternas que se revisten con “lo visual”. Si antes, en ciertos momentos, las imágenes acompañaban a los escritos con los límites disciplinares marcados, ahora, ambas partes llegan al punto de entrelazarse, particularmente. Ante esta vertiente, autores recientes retoman un caso artístico: la fotonovela, y la ubican en entornos distintos de recepción, en las páginas web y en los blogs, como lo trabaja la misma Rivera Garza. Esta autora fronteriza resignifica la escritura con sus enlaces.

Si bien, los trabajos críticos sobre la obra de Rivera Garza se han centrado en sus cuentos, sus novelas, su poesía y sus ensayos, en este trabajo se revisará su labor fotográfica y literaria correlacionadas en sus fotonovelas, las cuales son definidas por la investigadora Mercedes López Suárez:

Se trata del producto más representativo de esa simbiosis básica entre imagen (industrializada) y palabra. Su propio nombre, compuesto, es un indicador clave de varios aspectos confluyentes en este producto. En primer lugar, pone de manifiesto su naturaleza híbrida en la que el orden de los elementos que componen el término enfatiza la hegemonía del texto iconográfico sobre el verbal-literario. Respecto a esto último, el segundo elemento del nombre subraya la confluencia de un específico género literario, la novela, que se determina como el género más dúctil para su canalización a través de otros medios de comunicación social. (López Suárez 2006: 114)

Estos rasgos permiten distinguir uno de los preceptos de la fotonovela que es la novela folletín, no en vano López Suárez admite que le asignaron un apodo determinado: “la hija bastarda” de este tipo de novela. Del folletín a la fotonovela hay una gran brecha y a causa de la era digital, los periódicos dejan de ser su medio de publicación predominante, ahora se adapta para ser visualizada *online*.

El blog de Rivera Garza —llamado *No hay tal lugar. U-tópicos contemporáneos*— es el espacio en el que se puede encontrar algunas de sus historias sobre la increíblemente pequeña. Las entradas del blog son una mezcla latente de fotografía y narrativa, y por ello se analizará específicamente la fotonovela de enero del 2011 titulada: *Las aventuras de la increíblemente pequeña y el extraño caso de los pájaros de Falköping*, publicada en 2011 y es la primera de las siete fotonovelas construidas por Rivera Garza, a través de imágenes que tienen como protagonistas a una pequeña lila, pájaros de colores y fotografías de La Castañeda, flechas, y abundantes frases. Cada una de las creaciones ahonda sobre las escrituras colindantes, pero ¿Cómo lo hacen? ¿Cómo funcionan en tal aspecto los vasos comunicantes?

Antes de pasar a su revisión, cabría destacar la figura de la increíblemente pequeña que da origen a la conformación de las siete fotonovelas y que continúa retomando un principio de sus antecesoras, es decir, el cambio de posición a lo masculino: “lo que desplaza el protagonismo

del «héroe» masculino típico de la novela folletín” (López Suárez 2006: 115). El origen de la(s) increíblemente(s) pequeña(s) según palabras de Rivera Garza en su página web — www.cristinariveragarza.com/index.php/transmedia— es el siguiente:

Surgieron en un mercado de pulgas de la Ciudad de México y, sin avisar, saltaron a mi bolso. No somos fantasmas, dijeron, somos apariciones. Y, desde entonces, empezaron a viajar conmigo, marcando el territorio con sus pequeños cuerpos de plástico. Tomarles fotografías primero fue una afición y, con el tiempo, un método de registro: la manera de inscribir el cuerpo dentro del flujo de un trayecto que, a veces, es en realidad un proceso de desaparición. Cuando, como tantas mujeres en el país, empezaron a esfumarse o a huir, lancé una convocatoria pública. Pedía que me avisaran si las veían por ahí. A ellas, que eran en realidad una sola veinte veces repetida, les mandé telegramas que abrí para todos. Búscolas. Espérolas aquí. Quiérolas. De esa búsqueda, de la esperanza que guía toda pesquisa, nació la fotonovela mensual: *Las aventuras de la Increíblemente Pequeña*. La colección de fotografías y textos, así como de dibujos del ilustrador Carlos Maiques, tiene la aspiración de ser una voz dentro de un cuerpo, de ser otra voz entre tantas otras voces dentro de tantos otros cuerpos, para traerlas vivas, para traerlas de regreso. Aquí.

Y es, en la entrevista publicada en *Nuevo Texto crítico*, donde Rivera Garza se refiere a esta increíblemente pequeña como Gildrid y explica la importancia de la increíblemente pequeña para la concretización del proyecto híbrido, esa figura de plástico es la razón por la que surge la vinculación de imágenes y textos, por la que toma propiamente las fotos y comienza a redactar y surge la fotonovela:

Cuando apareció, detrás de un salero que se encontraba sobre la mesa donde escribía, pensé que se trataba de otro proyecto. Me desvié con su presencia. Empecé a escribir otras cosas hasta que entendí que no era una desviación, o en todo caso que era una desviación dentro del campo de la misma novela. Tenía tiempo preguntándome mucho sobre esa cuestión: la cuestión de las medidas del cuerpo humano. La dimensión. Las escalas. Lo que dice o no dice el volumen de las cosas. Existió una vez en que, presenciando la obra de Juan Muñoz, el artista visual español que murió no hace mucho y a una edad muy temprana, me percaté de cómo un pequeño (y quiero enfatizar que me refiero a algo en realidad pequeño) cambio en las dimensiones del cuerpo, su escala en relación al mundo social que ocupa, nos adentra al universo de las pesadillas o de lo ilógico. Luego releí *Gulliver*, claro está. Y Gildrid saltó con mucha naturalidad, supongo, de la lectura a la escritura (Rivera Garza 2008: 32).

En algún momento, Rivera Garza transforma y presenta a otra increíblemente pequeña en su novela *La muerte me da* cuando Valerio se imagina a la Detective “como una mujer increíblemente pequeña: algo o alguien a quien podría llevar [...] dentro del bolsillo de su saco” (Rivera Garza 2007: 223). La voz narrativa dice que Valerio empezaría, posteriormente, a escribir algunas notas sobre la “Mujer Increíblemente Pequeña. Le daría una medida de longitud: once centímetros. Le otorgaría un momento de aparición: sobre la mesa, detrás del salero, un día en que tomaba una sopa de lentejas. [...] Le pondría vestidos de muñecas [...] Le procuraría una serie de amigos: la pájara que cantaba desde la jaula de un vecino, la lagartija azul de lengua larga, los dedos de los niños. Le pondría un nombre: la Mujer Increíblemente Pequeña. [...] La colocaría en la palma de su mano y, elevándola hasta la altura de sus ojos, la vería saltar al vacío. Tardaría mucho tiempo en organizarle una historia. En contársela” (Rivera Garza 2007: 223-224). No obstante, en las fotonovelas causa mayor impacto con relación al tema de los géneros literarios porque genera, por su lado ontológico, el entrecruce entre literatura y fotografía.

Entre las constantes de la obra de Cristina Rivera Garza está la indagación y exploración sobre qué es la escritura. En la “Introducción” a *La novela según los novelistas*, la escritora menciona: “Si todo acto de escritura es [...] un acto de activa apropiación [...] entonces ese acto de escritura tiene [...] que ser un acto transgresor —un acto que añade o trastoca o niega lo real y sus efectos— [...] un acto a través del cual, explorándolos, se tensan y, a veces, se desbocan, los límites del lenguaje”. (Rivera Garza 2007: 15) A partir de esta cita, podría resumirse una breve poética de la autora: la escritura como un acto de apropiación que transgrede, trastoca, explora y desboca el lenguaje. A lo largo del trabajo escritural de Rivera Garza hay un cuestionamiento latente sobre cómo contar y sobre el acto de la narración. Y con las fotonovelas no es la excepción ya que explora formas de escritura, ahora con ayuda de imágenes.

En *Las aventuras de la increíblemente pequeña y el extraño caso de los pájaros de Falköping*, justamente, se puede observar cómo convergen texto e imágenes sin resistencia alguna, por el uso de flechas que enlazan palabras convenientes, fotos de La Castañeda y de la increíblemente pequeña. El profesor W. J. T Mitchell crítica esa carencia que sostienen los fotoensayos de *How the other half lives* de Jacob Riis. Por otra parte, el uso de texto inconveniente en las imágenes provoca que la relación entre estos dos aspectos sea de resistencia; el lector se mueve con menos facilidad y menos rápido entre leer y ver, es lo que le cuestiona (Mitchell). Rivera Garza mantiene a lo largo de su fotonovela una iniciativa por evitar la falta de evasión de elementos.

Al respecto del lenguaje literario y fotográfico, la fotonovela de Rivera Garza hace lo posible por hacer coincidir ambos lenguajes y así crear el contenido. López Suárez menciona que ambas áreas comunican contenidos, se interrelacionan y son capaces de construir realidades, a través de lo verbal y lo icónico, respectivamente (López Suárez 2006: 99). Rivera Garza observa la riqueza que tiene juntar lo visual con lo verbal. Sin embargo, las dos áreas forjan sus propias condiciones que son cumplidas

En cuanto a lo literario, el lugar del texto es fundamental para posicionarse con las fotografías, ya lo dice la investigadora: “regresar a su lado híbrido, la hegemonía de lo visual exige a la parte del texto verbal, sensiblemente reducido, un mayor dinamismo, una mayor potencialidad sugerente a fin de que el contenido sea plenamente explícito, aunque la fotonovela reserve un lugar específico para la escritura además de la que sitúa al pie o en el interior de la foto”. (López Suárez 2006: 115) Rivera Garza posiciona el texto ya sea abajo, arriba o incluso en medio y logra así crear armonía en su texto; provoca que sea dinámico y que sí se enlacen los elementos: “IMPACTO DE RAYOS. GRANIZO O FUEGOS ARTIFICIALES”. (Rivera Garza 2011: 11)

Y sobre las fotografías, implican que tengan ciertos rasgos y López Suárez con ayuda de ideas de Abruzzese lo aclara: “Narrar fotográficamente implica no sólo una síntesis lingüística (con un lenguaje llano), sino también una economía de las imágenes de modo que la fotografía esencializa incluso el mensaje iconográfico reduciendo la escenografía a pocos objetos—símbolo”. (López Suárez 2006: 115) Las fotografías de Rivera Garza se enfocan en pájaros, la increíblemente pequeña y en las personas de La Castañeda que contienen en sus figuras una profundidad simbólica. Por ejemplo, la increíblemente pequeña, lo interesante de este personaje en la obra de Rivera Garza es esa posibilidad de ser “en realidad una sola veinte veces repetida” como bien dice la escritora en su página web. Las increíblemente pequeñas son “apariciones”; son unas muñecas con “pequeños cuerpos de plástico” —citando lo dicho por Rivera Garza en líneas anteriores— son los personajes de sus fotonovelas mensuales; o son “como tantas mujeres del país —México— que se han “esfumado” o han desaparecido o han sido asesinadas. Pero lo más relevante es que son “una voz dentro de un cuerpo” convirtiéndose con ello en sujetos de

enunciación. Mientras que las personas enuncian su presencia en el Manicomio General, en sus años de asilamiento en una institución pública.

Cristina Rivera Garza no sólo se apropia de su territorio de creación sino de otras disciplinas, otras voces u otras experiencias o aspectos sociales/comunes. Con todo ello, tiende a producir envolviendo la vida de la comunidad y la de la obra. Hace coexistir escritura y otras prácticas estéticas. Hace coexistir escritura y cotidianeidad. Así cuando se habla de la cita con los otros en la escritura, la escritura se convierte en la estancia de un nosotros. Reescribir es citarse con otras lecturas y escrituras, pero también es comprometerse con lo que alguien más ha dicho. Hacer escritura es suscitar un encuentro con algo anterior, volverlo presente, rescatar de la ausencia, de muerte a los muertos; es decir, no descuidar esa existencia.

II. REFERENCIAS:

López, Mercedes (2006): “Fragmentos de una reflexión sobre Literatura y Fotografía”. En Revista *Cuadernos italianos de Filología Italiana*, vol. 13, pp. 97-118.

Mitchell, William (2009). *Teoría de la imagen*. España: Ediciones Akal, pp. 246-280.

Rivera Garza, Cristina (2004-2015): ““Las aventuras de la increíblemente pequeña y el extraño caso de los pájaros de Falköping”. *No hay tal lugar. U'tópicos contemporáneos*. En <http://cristinariveragarza.blogspot.com/2011/01/>. 04 de enero del 2018.

Rivera Garza, Cristina. (2015): En <http://www.cristinariveragarza.com/index.php/transmedia>.

Rivera Garza, Cristina (2007): *La muerte me da*. México: Tusquets.

Rivera Garza, Cristina (Coord.) (2007): *La novela según los novelistas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rivera Garza, Cristina (2010): *La Castañeda. Narrativas dolientes desde el Manicomio General. México, 1910-1930*. México: Tusquets.

Rivera Garza, Cristina (2013): *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. México: Tusquets.

Rivera Garza, Cristina. (2008): “Cristina Rivera Garza: Matamoros, México, 1964”. En *Nuevo Texto Crítico*, Vol. 21, no. 41-42, pp. 21-32. En http://muse.jhu.edu/journals/nuevo_texto_critico/toc/ntc.21.41-42.html

Samuelson, Cheyla (2010): “Algo destrozado sobre la calle”: *La guerra no importa* como obra precursora en la narrativa de Cristina Rivera Garza. En Estrada, O. (Ed.): *Cristina Rivera Garza: Ningún crítico cuenta esto*. México: Eón & The University of North Carolina at Chapel Hill, pp: 49-72.

**REFLEXIONES EN TORNO AL ACTIVISMO
POR LIBERACIÓN ANIMAL: DIFICULTADES,
PROPUESTAS Y DESAFÍOS**

NAHID STEINGRESS-CARBALLAR

REFLEXIONES EN TORNO AL ACTIVISMO POR LA LIBERACIÓN ANIMAL: DIFICULTADES Y DESAFÍOS

I. INTRODUCCIÓN

Los Estudios Críticos Animales (ECA) se constituyen como un campo de saber no especista emergente, transdisciplinar e interseccional. Las problemáticas en torno a nuestras vinculaciones con los animales no humanos (en adelante, anh) se han convertido en una discusión cada vez más interesada en el diagnóstico de la interseccionalidad entre los diferentes modos de opresión (sexismo, racismo, especismo, entre otros), su impacto en la vida cotidiana y los modos de educar sobre ellas a partir de la articulación de diversas perspectivas políticas y educativas. En este marco se actualizan las discusiones que proponen un desplazamiento de los deberes por compasión o benevolencia hacia los animales y la clase de trato que debería dárseles (bienestarismo) hacia el especismo y la legitimidad no ya del trato, sino del propio uso de animales (Horta, 2008). Estas discusiones eliminan la pretensión de regular la esclavitud (bienestarismo, regulacionismo) y tienen como objetivo su abolición. Los animales no tienen mero valor instrumental, aspiran algo más que a sufrir “sólo lo necesario”: aspiran a no sufrir en absoluto y ciertamente a conservar su vida y a vivir de acuerdo con los intereses propios de la especie en cuestión (Aboglio 2011: 53).

En esta ponencia reflexionamos sobre el activismo por la liberación animal en la academia iberoamericana, integrando diversos enfoques: Nutrición, Comunicación y Filosofía; apostando a discutir tensiones, desafíos, quiebres y emergentes en investigación sobre activismo. Desde el campo de la nutrición, se analizará cómo el discurso médico-dietético hegemónico puede obstaculizar el activismo por los derechos de los animales; particularmente, en relación a las estrategias centralizadas en el cambio alimentario. Desde el enfoque de la comunicación, se trabajará cómo ciertas representaciones sociales sobre el activismo por los derechos animales se constituyen en un obstáculo para quienes tienen poco o nulo conocimiento sobre la cuestión animal. Y finalmente, desde el enfoque filosófico, se analizarán los principales puntos de encuentro entre feminismo y animalismo, así como las dificultades y beneficios que esta alianza promete para el activismo por la liberación animal.

II. LA NORMALIZACIÓN DEL CONSUMO DE ANIMALES NO HUMANOS DESDE EL DISCURSO MÉDICO-DIETÉTICO

El veganismo supone el rechazo a la explotación animal en todos los ámbitos de la vida cotidiana, siendo así una estrategia sumamente valiosa para el activismo por la liberación animal. Y, si bien es mucho más que un tipo de dieta, el aspecto alimentario resulta ser el “que suscita más comentarios, interrogantes y desacuerdos” (Andreatta 2017: 52). Asimismo, se ha señalado que el sector alimentario es “responsable del 95% del sufrimiento animal” (Díaz Carmona 2012: 185). Por tales motivos, consideramos relevante abordar el consumo alimentario de anh y su relación con la salud humana y el discurso médico-dietético.

La investigación biomédica ha abordado la relación entre dietas vegetarianas —incluyendo la alimentación vegana— y salud humana desde los años ‘60 del siglo pasado y los primeros informes publicados tendían a centrarse en la adecuación nutricional, en consonancia con la preocupación de los profesionales de la salud por un posible déficit de nutrientes clave (Sabaté, Duk y Lee 1999). Actualmente, el consenso científico establece que la alimentación vegana es nutricionalmente adecuada para todas las etapas del ciclo vital humano (Position ADA 2009;

Sociedad Argentina de Nutrición 2014) y no hay evidencia, por el momento, de una mayor prevalencia de enfermedades por carencias nutricionales entre las personas veganas, con respecto a la población no vegana. Más aún, una creciente cantidad de trabajos científicos muestra que una dieta compuesta exclusivamente por vegetales protegería frente a enfermedades crónicas de gran prevalencia en occidente —como diabetes tipo 2, cardiopatía isquémica, algunos tipos de cáncer, obesidad, síndrome metabólico— y sería también efectiva como herramienta terapéutica para varias de estas patologías y sus factores de riesgo (Appleby y Key 2016; Fraser 2009; Huang *et al.* 2016; Kahleova et al. 2017; Kahleova y Pelikanova 2015; Wright *et al.* 2017). No obstante, los cuestionamientos e, incluso, la franca oposición de los profesionales de la salud hacia la alimentación vegana constituyen aún un escenario recurrente (Andreatta 2017). El modo en que normas sociales y dietéticas se articulan en la construcción de lo que consideramos una alimentación ‘adecuada’ puede arrojar luz sobre esta temática.

Las normas sociales suponen una serie de acuerdos o convenciones que determinan la composición y estructura de las ingestas alimentarias, sus condiciones de consumo y el contexto de realización de cada una de ellas (Contreras Hernández y Gracia Arnaiz 2005). Considerar a los anh como ‘comida’ constituye una norma social, un comportamiento transmitido de generación en generación que se ha ido construyendo como, justamente, lo ‘normal’. Navarro plantea que “las normas [sociales] dan la opción de mínima resistencia, ocultando así vías alternativas al punto de hacer parecer que éstas no existen. Comer carne y consumir lácteos se considera un hecho, no una elección” (2016: 180). Por su parte, las normas dietéticas suponen un “conjunto de prescripciones basadas en conocimientos científico-nutricionales y difundidas a través de medios médico-sanitarios”. Estas normas, que “describen, en términos cuantitativos y cualitativos, lo que es una [...] alimentación equilibrada” (Contreras Hernández y Gracia Arnaiz 2005: 184) no son estáticas, puesto que varían a lo largo del tiempo en función de nuevos desarrollos en el campo de la nutrición y de la influencia social de quienes las establecen. Y, si bien se fundamentan en el conocimiento científico, ello no significa que no se encuentren atravesadas por categorías y valores culturales. Tanto en Argentina como en España, las Guías Alimentarias, instrumento pensado para transmitir a sus respectivas poblaciones un modelo de alimentación saludable, incluyen en sus directrices el consumo diario de distintos alimentos de origen animal (Grupo Colaborativo de la Soc. Española de Nutrición Comunitaria 2016; Ministerio de Salud 2016). Así, este discurso, producido desde instituciones legitimadas y reproducido por los profesionales de la salud y los medios de comunicación, refuerza la normalidad alimentaria construida en torno al uso de anh. En este sentido, Herzlich plantea que “la medicina procede de lo social y produce lo social” (en Fischler 1995: 18).

En tal contexto, encontramos que desde el campo biomédico se enfatizan los riesgos potenciales de la alimentación vegana, aunque no esté demostrado que las personas veganas se enfermen más que las no veganas¹. En diversos estudios se han tomado indicadores de los niveles de reserva de distintos nutrientes en el organismo y, si bien se ha encontrado que algunos de los valores correspondientes a grupos de personas veganas son diferentes a los de las no veganas, esto no se traduce necesariamente en la presencia de una patología. Solo muestra que existe una asociación entre dieta y perfil nutricional y, en algunos casos, que las reservas de algún nutriente están disminuidas, lo cual constituye un factor de riesgo, pero no una enfermedad (ver Andreatta 2017). En este sentido, Fischler plantea que:

¹ Si bien se ha incrementado el interés hacia las dietas vegetarianas para la prevención y tratamiento de enfermedades, siguen realizándose investigaciones focalizadas en identificar estados de déficit y, a nivel clínico, los profesionales de la salud tienden a centrarse más en la búsqueda de una patología entre sus pacientes veganos, que en brindar orientación pertinente (Andreatta 2017).

La medicina ejerce (...) plenamente su función de “productora de las categorías sociales de salud y de enfermedad” (Herzlich, 1984). Esta función resulta especialmente evidente cuando (...) numerosos ‘síntomas’ existen de modo permanente en una población ‘normal’ sin dar lugar a una ‘enfermedad’. El saber médico es, pues, más que una lectura; es un proceso de construcción de la enfermedad en tanto situación social marcada por el signo de la desviación. (Fischler 1995: 312)

Así, la biomedicina, al estudiar la alimentación vegana, ha identificado ‘riesgos’ y alertado sobre la prevención de estados de carencia nutricional que se derivarían de la eliminación de los productos animales y ha contribuido a la representación de la alimentación vegana como ‘dieta carente’ (Navarro 2016: 204), a la cual ‘le falta algo’, y de las personas veganas como sujetos en riesgo de enfermar si no cuidan cómo ‘reemplazar’ los alimentos de origen animal. El discurso médico-dietético, aun cuando se presente como conocimiento ‘objetivo’ o ‘libre de prejuicios’ es producido por personas que forman parte de una cultura caracterizada por ciertos valores y que ha elaborado sus categorías de normalidad y anormalidad. La alimentación vegana, como práctica que desafía la normalidad alimentaria que naturaliza la explotación de los anh, supone, en tal marco, una anomalía, y las personas veganas, sujetos ‘desviados’ (Navarro 2016; Taylor 2016). Estas representaciones atraviesan el campo sanitario y contribuyen a la construcción de las personas veganas como ‘poco saludables’, expuestas a enfermedades de las cuales estarían protegidas si no insistieran en llevar una dieta compuesta solamente por alimentos de origen vegetal, situación que se constituye en un obstáculo para el activismo que busca concientizar a la población general acerca las consecuencias que la alimentación que incluye productos de origen animal acarrea en términos de impacto ambiental y de sufrimiento y explotación de los anh. Por tal motivo, consideramos necesario que los planes de estudio de las carreras del área de la salud comiencen a incorporar contenidos que aborden estas temáticas.

III. CONDICIONANTES DEL ACTIVISMO DESDE UN ENFOQUE COMUNICACIONAL

Frente a la pregunta por los obstáculos que encuentra el activismo, desde la comunicación es vital la revisión de la información que circula desde diversos medios masivos, y también, la que lo hace por medio de la oralidad y el impacto de recibir cierta información de una fuente de confianza. Sin embargo, la perspectiva que interesa para esta oportunidad es lo que las personas que no tienen mayor contacto con el activismo por los derechos animales piensan acerca de este activismo y, en particular, del veganismo (asociado ante todo a prácticas alimentarias, que son las que suelen tener difusión). Es llamativo que se significa positivamente que sean protegidos animales utilizados para entretenimiento o experimentación, incluso apoyar la defensa de aquellos cuya piel es utilizada para indumentaria, pero que cuando estos derechos pretenden alcanzar a los utilizados para comer, la percepción deje de ser positiva.

Existe una representación dominante que menosprecia la cuestión animal, anclada en el sentido común, producto de la desinformación, la información errónea o incompleta, la falta de contacto real con personas que podrían hacer observaciones acertadas (otras nacen de prejuicios o estereotipos). Y aunque los planteos de la defensa por los anh son visibles en las redes sociales y en los medios, las asociaciones predominantes que realizan las personas carnistas en torno a la situación actual de su explotación son tres: a) que la solución vendría de la mano con regular y/o mejorar las condiciones de explotación, siempre dando por sentada su utilización; b) que los derechos animales deben circunscribirse a la experimentación y el ocio; y c) que el maltrato compete ante todo a los animales mal llamados ‘domésticos’: perros, gatos, caballos.

En este marco, las representaciones hegemónicas están asociadas a la *valoración de los derechos animales como una cuestión intrascendente*², como una lucha irrelevante, y, en el mejor de los casos, perdida. Esto no sólo es propio del discurso carnista del sentido común: existe mucha resistencia en el ámbito académico a considerar relevantes y legítimas estas discusiones. Así, muchos investigadores no apoyan a sus discípulos/dirigidos si quieren abordar un tema sobre anh desde una perspectiva no especista; y tampoco son comunes los trabajos de investigación financiados en nuestro país en esta línea (algo que sí se ve, por ejemplo, en España, EEUU y Gran Bretaña), donde se espera que los trabajos deban beneficiar a los seres humanos específicamente; y los anh, en todo caso, pueden figurar como un beneficiario indirecto del trabajo.

Las afirmaciones que ponen de relieve esta desvaloración son, por ejemplo, ‘por qué ocuparse de animales si hay tantos seres humanos con problemáticas urgentes que requieren solución’, y también que ‘discutir sobre por qué no comer animales es algo sin sentido en una sociedad que sufre de hambre’. Así, se hace tangible la tendencia a no valorar el derecho de un animal (a vivir) sobre la de un ser humano [a comer lo que le gusta, o al derecho a vivir consumiendo carne, como si éste fuera un consumo natural, necesario y normal (Joy, 2013)]. Además, las personas que consumen de carne no son aquellas que sufren desnutrición y las que padecen hambre tienen un acceso desigual al alimento y al agua potable, dos variables que se derrochan en la ganadería intensiva. Sólo eliminando o disminuyendo considerablemente el consumo de carne se realiza una contribución real a la lucha por la erradicación de la desigualdad en el acceso a los alimentos (FAO 2009).

El problema de la deslegitimación de la cuestión animal también es visible en la construcción mediática desinformada y cargada de valoración negativa acerca de sus objetivos y prácticas, lo que contribuye a la *confusión imperante acerca del veganismo*. En este sentido, en los medios puede visualizarse de manera recurrente que se desconoce la teoría fundante y la praxis del veganismo, desinformando a lectores, televidentes y oyentes. Los discursos carnistas en general limitan el veganismo a su dimensión alimentaria, invisibilizando las múltiples maneras de gestionarlo.

Toda esta situación genera que el *colectivo vegano sea significado como fanático o fundamentalista*. Se tilda a quienes practican veganismos de tediosos y extremistas, por querer imponer sus ideas, no tener claros los argumentos para sostener sus elecciones, considerarse superiores moralmente en relación con la media por haber abandonado el consumo de carne. Como cualquier movimiento social, el veganismo tiene diversos modos de ser concebido y llevado adelante. La cuestión de la superioridad moral con la cual se embanderan ciertos grupos es una situación aislada que es visualizada también internamente como un problema y es, probablemente, uno de los principales desafíos a superar.

Existe, además, una marcada *resistencia a formar parte del colectivo vegano*, que se hace palpable en diversas cuestiones. Primero, por percibir, como explicamos más arriba, a los derechos animales como poco relevantes como para generar una revisión profunda de las propias concepciones, tanto las que atraviesan la vida cotidiana como a las que deciden las tendencias en la investigación científica. Luego, una percepción manifiesta del *veganismo como renuncia* o privación: renuncia al placer, a la saciedad, a la variedad, a los nutrientes, al confort, a los alimentos

² Se han resaltado con cursiva algunas categorías que fueron producto de la investigación realizada en el marco de la tesis doctoral de Alexandra Navarro, "Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012)", tesis inédita, Buenos Aires, 2016.

conocidos y agradables³. Todo este “sacrificio” conlleva a quienes no comparten la perspectiva ética que ofrece el veganismo a *percibirlo como un colectivo automarginado*, con prácticas restrictivas, propias de un grupo que se excluye socialmente a partir de sus elecciones alimentarias. La representación que predomina en este sentido es la de una persona que no puede incluirse socialmente, que encuentra dificultades para compartir momentos con quienes no comparten su ética.

Es posible que esta resistencia esté asociada a la falta de transformaciones visibles y profundas. Así, el foco se concentra en concretar el objetivo esperado (que los animales no mueran) y no en la práctica en sí misma (decidir no formar parte de la explotación). Al hacer foco sólo en el objetivo y no en los logros propios del mismo proceso, la fuerza de la decisión se diluye.

Todo lo desarrollado más arriba es parte de un todo más integral que constituye las representaciones del sentido común de las personas, que sostienen el especismo. De nada sirve desestimar los prejuicios mencionados por considerarlos poco válidos: son justamente los que obstaculizan las prácticas no especistas y sobre los que hay que trabajar con mayor énfasis. Estas prácticas y discursos son el espacio simbólico que debemos transformar por medio de la educación en todos los niveles formales: inicial, medio, superior y de posgrado. Es el momento de asumir, también, que el activismo no se hace sólo en las calles, sino que necesita un pilar en el ámbito de la educación formal, que es donde se legitiman socialmente saberes y prácticas. El esfuerzo de los activistas por educar en su hogar, a familias y amigos, es sumamente valioso, pero se desbarata cuando las instituciones educativas de todos los niveles, sistema de salud, sistema legal y medios de comunicación desinforman e inculcan la ignorancia y la perspectiva especista antropocéntrica como la única válida. Llegar a los medios con un discurso que no sea ridiculizado es una deuda pendiente, aún muy compleja debido a los intereses económicos que se juegan allí. Pero estamos en un momento crucial para pensar en cómo insertar la cuestión animal en las currículas vigentes, por medio de proyectos, talleres e inquietudes que puedan ser abordados por personas idóneas. Una estrategia posible de posicionamiento, para alcanzar a aquellos que aún no se interesan por la defensa de los animales, sería la de hacer foco en la interseccionalidad que tiene la lucha contra el especismo como discriminación injusta y arbitraria, con otras luchas, tales como las que se dan contra la discriminación racial y la lucha feminista.

IV. FEMINISMO Y ANIMALISMO, ¿UNA ALIANZA RUINOSA?

Existen diversos motivos que despiertan el interés por el estudio de los vínculos que unen el feminismo al animalismo. Los datos demográficos y una amplia literatura al respecto demuestran la mayor preocupación femenina por la defensa de los anh (Díaz Carmona 2012; Isabel Balza y Francisco Garrido 2016). Sin embargo, otros estudios demuestran que la iniciativa por la alianza animalismo-feminismo parte de círculos feministas, dándose una relación de intercambio en sentido único.

Díaz Carmona sitúa la distribución del perfil de las personas veganas activistas en un 71% de mujeres y un 29% de hombres (Díaz Carmona 2012: 180). El artículo de Balza y Garrido se centra específicamente en la diferencia de género en la participación en ONGs animalistas. Según este último estudio, “el 77,68% de las/os voluntarias/os de las ONG’s españolas animalistas y/o proteccionistas consultadas son mujeres y sólo el 21,77% son hombres” (2016: 297). Aunque en

³ Se recomienda de Navarro, A. el artículo "Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina", en Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, Año II Vol II, mayo 2016. Disponible en <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/45/90>

los países latinoamericanos no se han realizado estudios sistemáticos al respecto, a nivel nacional, como señala Estela Díaz Carmona, “[l]os resultados han mostrado que [...] comparten factores sociodemográficos, sentimientos, procesos de conversión y estrategias con otros países” (2012: 185). La tendencia constante en la literatura de destacar la mayoritaria presencia femenina indica que se trata de un fenómeno general, que sobrepasa las diferencias culturales locales. No obstante, que una mujer tenga más probabilidad de ser voluntaria de una ONG animalista que un hombre (Balza y Garrido, 2016) no demuestra que exista, necesariamente, una conciencia feminista entre las filas del movimiento animalista. De hecho, un estudio sobre el movimiento animalista gallego informa de una falta de conciencia de feminista dentro del movimiento (Del Valle Moreno, 2004). La relación parece ser, más bien, una calle de sentido único: es en el marco del feminismo ecologista donde surge el interés por el animalismo. Por lo tanto, uno de los desafíos que plantea el compromiso animalismo-feminismo, es lograr que ambas luchas se comprometan la una con la otra y se enriquezcan de forma recíproca. Es decir, que aflore una conciencia feminista autóctona dentro de los propios movimientos animalistas, que no sólo enriquezca al activismo animalista, sino que también suponga una contribución al feminismo. Además, este giro hacia el feminismo de los movimientos animalistas y veganos podría ser una pieza clave de su difusión y aceptación social, dado el auge de los feminismos en la actualidad. La asimilación de recursos, propios del feminismo, y de gran aceptación social, como la sororidad, la defensa de la maternidad por libre elección o lemas como ‘lo personal es político’, pueden ser incorporaciones muy beneficiosas para el discurso animalista, además de que puede abrir las puertas de su difusión hacia nuevos sectores sociales.

Hasta el momento, sin embargo, los datos demuestran que esta conexión surge, principalmente, desde los círculos de activismo feminista. Así lo confirman, también, los datos correspondientes a los vínculos históricos entre ambos movimientos. El caso más ilustrativo y citado es, sin lugar a dudas, el del movimiento antiviviseccionista victoriano, compuesto en su gran mayoría por mujeres cercanas al movimiento sufragista (Velasco Sesma 2017). Posteriormente, a partir de los años setenta, los caminos del animalismo y el feminismo volvieron a cruzarse a raíz de la erupción del ecofeminismo, cristalizada en varias obras de referencia (Gilligan 1982; Adams 1990; Donovan 1990). Esta nueva corriente feminista parte de la crítica al androcentrismo, arraigado en las teorías animalistas utilitaristas y en aquellas que se fundamentan en el concepto de justicia o derecho. Estas teorías no dejan de construirse sobre las mismas dicotomías entre naturaleza y cultura, y entre especies, que perpetúan la dominación de anh y mujeres, dicotomías que el feminismo pretende trascender (Donovan 1990: 353-358). La aportación, quizás, más interesante de los ecofeminismos es, justamente, la demolición de las antiguas categorías binarias, incluyendo la fractura de la división entre teoría y praxis. Esta fractura permitió, en última instancia, el análisis de opresiones diversas unido a la reivindicación interseccional contra las mismas. El análisis de la opresión de las mujeres se conecta, de este modo, a la experimentada por los anh, al vincular conceptualmente la dominación heteropatriarcal con la dominación de la naturaleza.

Varias son las hipótesis que tratan de explicar por qué surge esta alianza. La explicación más aceptada se centra en las opresiones paralelas que sufren mujeres y anh, así como en las opresiones estructurales heteropatriarcales que predisponen a la mujer a extender su reivindicación de igualdad a otros seres vivos (Adams 2016; Tyler 2006, Alicia Puleo en Velasco Sesma 2017: 11). El énfasis igualitarista del feminismo recogería, así, otras reivindicaciones por la ampliación de derechos de todas las personas oprimidas, constituyéndose como un movimiento social ampliamente interseccional. Otras teorías sostienen que esta alianza se debe a la diferencia de género a la hora de establecer relaciones interpersonales, estando las mujeres más predisuestas a fundamentar sus decisiones morales en el afecto y los hombres en las ideas de

justicia (Gilligan 1982). Estas perspectivas, cercanas al esencialismo, le han ganado a los ecofeminismos muchas críticas. Las primeras provienen del propio feminismo y ecofeminismo de los años noventa, que se aleja de la mística de la feminidad del ecofeminismo clásico y comienza a deconstruir las categorías de género. Así, las diferentes formas de relacionarse con la naturaleza y los anh que presentan hombres y mujeres dejan de explicarse como una cuestión biológica y determinista, para depender de los modos de socialización en base al género (Gilligan 1985). Las mujeres estarían social y culturalmente predispuestas, según esta hipótesis, a analizar los problemas morales desde las responsabilidades (y no desde el derecho, como lo analizarían los hombres) y tenderían a resolver estos conflictos de forma narrativa, comunicativa y contextual (y no de modo formal y abstracto).

Este nuevo enfoque sobre las opresiones, junto con las nuevas metodologías y estrategias planteadas desde los ecofeminismos, constituyen una pieza fundamental para comprender y analizar las prácticas activistas del siglo XX, como la reticencia a la lucha institucional o la acción directa. El rechazo de marcos normativos de algunos movimientos sociales feministas y animalistas ha supuesto, además, que hayan sido objeto de crítica por su limitada capacidad universalizadora y por su eliminacionismo, esto es, por negar la necesidad de un marco normativo de derecho, que garantice el cuidado de los animales humanos y no humanos por los que no sentimos empatía o con los que no podemos mantener relaciones directas. No obstante, una ética basada, únicamente, en los derechos y en la justicia, también puede presentar carencias severas, como una falta de alternativas a los modelos morales dualistas o una autolimitación a las reglas universalizables y a los juicios cuantificables bajo el argumento de la ‘pureza racional’ (Adams y Donovan 1996). Frente a la lógica autolimitante y mecanicista del dilema del bote salvavidas y del esquema “uno/otro”, Donovan (2006) propone la lógica integradora y holística del “y/ambos”, complementada con el análisis profundo de los contextos y un esfuerzo comunicativo dialógico interespecie.

V. CONCLUSIONES

A modo de cierre, y como se ha mencionado, los desafíos principales a los que se enfrenta el activismo animalista bien podrían ser la estigmatización social del veganismo, promovida tanto por el discurso biomédico como por los medios de comunicación. Esta estigmatización se construye en términos de enfermedad, fanatismo y marginación, y se alimenta de una gran confusión y desinformación sobre las motivaciones de las prácticas veganas. Es un momento crucial para reflexionar sobre estos obstáculos y decidir cómo superarlos. Una de las vías posibles sería el compromiso con otras luchas abiertamente interseccionales, y con mayor aceptación social, como el feminismo. Si bien esta alianza aprovisiona al animalismo de recursos muy ventajosos y prometedores, plantea también otros desafíos y dificultades. En juego está conciliar posturas por el mutuo enriquecimiento, apostando por el crecimiento del movimiento por la liberación animal.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Adams, C (2016): *La política sexual de la carne*. Madrid: Ochosocuatros.

Amorós, C (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Andreatta, MM (2017): “¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana”. En: Navarro A, González AG (Eds.): *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los*

animales no humanos. Alejandro Korn: Editorial Latinoamericana Especializada en ECA, pp. 50-73.

Appleby, PN/Key, TJ (2016): "The long-term health of vegetarians and vegans". En: *Proceedings of the Nutrition Society*, 75(3), pp. 287-93

Balza, I/Garrido, F (2016): "¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre animalismo y feminismo". En: *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 54.

Contreras Hernández, J/Gracia Arnaiz, M (2005): *Alimentación y cultura. Perspectivas Antropológicas*. Barcelona: Ed. Ariel.

Del Valle Moreno, A (1996): "Género y movimiento de liberación animal: el caso de Galicia". En: Warren, Karen (ed.): *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, pp. 127-148.

Díaz Carmona, E (2012): "Perfil del vegano/a activista de liberación animal". *REIS*, 139, pp. 175-188.

Donovan, J (1990): "Animal Rights and Feminist Theory". En: *Signs*, 15, 2, pp. 350-375.

Donovan, J (2006): "Feminism and the Treatment of Animals: from Care to Dialogue". En: *Signs*, 31, 2.

Donovan, J/Adams, C (1996). *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. Nueva York: Continuum.

FAO (2009) "La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones". En: <http://www.fao.org/docrep/011/a0701s/a0701s.pdf> Última visita: 29/05/2018

Fischler, C (1995): *El (h)omnívoro*. Barcelona: Anagrama.

Fraser, GE (2009): "Vegetarian diets: what do we know of their effects on common chronic diseases?" En: *American Journal of Clinical Nutrition*, 89, pp. 1607-12S.

Gilligan, C (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Grupo Colaborativo de la Sociedad Española de Nutrición Comunitaria (2016): "Guías alimentarias para la población española (SENC, diciembre 2016); la nueva pirámide de la alimentación saludable". En: *Nutrición Hospitalaria*, 33(Supl.8), pp. 1-48.

Huang, RY/Huang, CC/Hu, FB/Chavarro, JE (2016): "Vegetarian diets and weight reduction: a meta-analysis of randomized controlled trials". En: *Journal of General Internal Medicine*, 31(1), pp. 109-16.

Joy, M (2014): *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés Ed.

Kahleova, H/Pelikanova, T (2015): "Vegetarian diets in the prevention and treatment of type 2 diabetes". En: *Journal of the American College of Nutrition*, 34(5), pp. 448-58.

Kahleova, H/Klementova, M/Herynek, V/Skoch, A/Herynek, S/ Hill, M/ Mari, A/Pelikanova, T (2017): "The effect of a vegetarian vs conventional hypocaloric diabetic diet on thigh adipose tissue distribution in subjects with type 2 diabetes: A randomized study". En: *Journal of the American College of Nutrition*, 36(5), pp. 364-369.

Ministerio de Salud de la Nación (2016): *Guías Alimentarias para la Población Argentina*. Buenos Aires: Autor.

Navarro, A (2016): Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012) (Tesis doctoral). La Plata: UNLP.

Position of the American Dietetic Association (2009): "Vegetarian diets". En: *Journal of the American Dietetic Association*, 109, pp. 1266-1282.

Sabaté, J/Duk. A/Lee, C (1999): "Publication trends of vegetarian nutrition articles in biomedical literature, 1966–1995". En: *American Journal of Clinical Nutrition*, 70, pp. 601–7S.

Sociedad Argentina de Nutrición (2014): "Alimentación vegetariana. Posición de la Sociedad Argentina de Nutrición". Buenos Aires: Autor.

Taylor, C (2016): "Apetitos anormales: Foucault, Atwood y la normalización de la dieta basada en animales". En: *Revista Latinoamericana de ECA*, II(II), pp. 141-169.

Tyler, T (2006): "An Animal Manifesto: Gender, Identity, and Vegan-Feminism in the Twenty-First Century". En: *Parallax*, 12, 1, pp. 120-128.

Wright, N/Wilson, L/Smith, M/Duncan, B/McHugh, P (2017): "The BROAD study: A randomised controlled trial using a whole food plant-based diet in the community for obesity, ischaemic heart disease or diabetes". En: *Nutrition & Diabetes*, 7(3), pp. e256.

PRÁTICAS CULTURAIS E URBANIDADES: POLÍTICAS DE INCENTIVO AO DIREITO À CIDADE

DEBORAH REBELLO LIMA

PRÁTICAS CULTURAIS E URBANIDADES: POLÍTICAS DE INCENTIVO AO DIREITO À CIDADE

Problematizar as relações entre Cultura, Comunicação e Cidade aponta múltiplas possibilidades de diálogo. Pensar sobre ações no campo da cultura pode ser, em grande medida, refletir sobre processos de mediação entre fazeres culturais e territorialidades. Compreende-se que estas territorialidades não obedecem fronteiras geográficas determinadas, caracterizando-se mais como espaço de disputas e/ou aproximações, onde fluem as identidades, os objetos, os símbolos e seus significados. Estas territorialidades se vinculam às práticas e aos sujeitos em suas teias de relações. A ênfase do debate proposto aqui está em analisar algumas experiências de políticas públicas de cultura que gravitam estas dimensões.

É observável que a elaboração e o agendamento de ações do Estado no campo da cultura têm cada vez mais alargado seu conceito e vinculando o entendimento de cultura a uma concepção de direitos mais ampliada. Neste sentido, há que se colocar em discussão o papel dos agentes, pensar como os atores sociais, através da cultura, constroem formas de atuação política em busca de pressionar o Estado.

Como aponta Ivana Bentes (2015), a partir da década de 90 foi cada vez mais crescente a ascensão de práticas culturais advindas da periferia.¹ Nesse universo, as ações culturais empreendidas se mostram muito mais do que veículos de manifestação estética e simbólica, elas possuem dimensões sociopolíticas que reivindicam outra forma de exercício de cidadania. Contribuem para a criação de vínculos de identidade, favorecendo novas configurações para a dimensão territorial.

Vemos com isso, o surgimento de novas cenas, novas gramáticas, reivindicações pelas frestas, pelas bordas. Identificar tais laços permite formular e implementar políticas/ações culturais mais consistentes, mais adequadas aos contextos locais. O que se constitui como um dos grandes desafios do gestor público de cultura na atualidade: compreender as interfaces políticas e sociais nas ações estéticas e simbólicas dos sujeitos. Rancière (2009) nos aponta o vínculo indissolúvel entre arte e política, atos estéticos podem configurar novos modos de sentir, outras subjetividades políticas, uma experiência política sensível. É preciso levar em consideração este aspecto na formulação de políticas do campo.

Indagar sobre as formas de operação do estado para tratar a complexidade existente na sociedade é perceber as distintas nuances, intencionalidades e problematizações. Para tratar das necessidades e da garantia ao exercício de direitos culturais não é mais cabível pensar políticas públicas do campo como subsídios para projetos e ações vinculadas exclusivamente ao campo das artes. A percepção de cultura como um direito transborda a perspectiva da manifestação estética, é também identitária, cidadã, instrumento de geração de emprego e renda, reivindicação política.

O objetivo proposto aqui é refletir sobre estas aproximações entre fazeres culturais, desenhos de políticas e territorialidades. As noções de território, espaço, lugar tem permeado inúmeras abordagens de políticas públicas de cultura mais recentemente. Este trabalho, em um esforço embrionário, indaga e coloca alguns modelos de propostas realizados no país nos últimos

¹ Segundo a autora, “Vivemos um momento singular e de mudança de eixo na produção cultural contemporânea com a ascensão e visibilidade da produção cultural vinda das periferias, subúrbios e favelas. Uma produção cultural deslocada, lateral que traz consigo embriões de políticas públicas potenciais, com a possibilidade de redistribuição de riqueza e de poder, se constituindo também como lugar de trabalho vivo e não meramente reprodutivo.” (2015, p. 27)

anos, buscando compreender as principais características de cada um deles e como estes contribuem para experiências culturais distintas nos territórios.

I. TERRITÓRIO E GESTÃO CULTURAL – CONCEPÇÕES TEÓRICAS:

Vários são os elementos que podem contribuir para a discussão sobre as práticas de agentes culturais em distintos cenários por todo o país. Temáticas, desafios, formas de fomento, estruturação e criação de circuitos de produção, entre outros aspectos são problematizados na reflexão contemporânea sobre a gestão em cultura, no Brasil e em diversas localidades. Cada vez mais há a necessidade de olhares ampliados para compreendermos outros vínculos entre ação cultural e seu entorno.

Diferentes concepções podem contribuir para o debate sobre as noções de território. Para os propósitos deste trabalho, parece mais adequada a abordagem de Milton Santos (1994), ao defender que a noção de território deve ultrapassar a ideia de definição político-administrativa por parte do Estado, o que nos leva a compreender que não podemos reduzir a ideia de território apenas a uma simples discussão de fronteiras geográficas e políticas (relações de poder), outras interações e aproximações são responsáveis por este processo que também é propiciador de formação de identidades.

O território é mais do que um recorte racional com régua e compasso em uma representação geográfica. É mais do que um perímetro de terra específico em um mapa qualquer. Tampouco deve ser a representação de poder de determinado grupo organizado, no qual vigoram um conjunto de leis específicas.

Além disso, a proposta de Santos (1994) permite abordar uma dimensão de território que se aproxima do fazer cultural. Afinal de contas, não faria o menor sentido a utilização deste conceito de forma “fria” e entender que a divisão política dá conta da identificação de saberes e fazeres culturais. A prática cultural não respeita ou se vincula à frieza de divisões. As costuras identitárias transbordam fronteiras e podem inclusive negá-las. Exatamente por isso a percepção de Milton Santos (1994) sobre a ideia de território traz duas questões interessantes neste percurso de olhar teórico sobre a temática. É preciso pensar que há novos usos e funcionamentos destes territórios por meio de horizontalidades e verticalidades.

O que isso quer dizer? Ao refletirmos sobre a noção de território, especialmente voltados para esta dinâmica identitária e cultural, devemos pensar que a “formação” ou a “identificação” ou mesmo a “reunião” destes lugares é feita a partir de dois processos distintos. Por um lado, há a criação de territórios por meio de uma horizontalidade geográfica, ou seja, a continuidade territorial e o “contágio pelo contato” é o principal responsável pela aproximação e pela identificação do que chamaremos de “territórios culturais”, esta formação pode acompanhar ou se aproximar de noções geográficas por serem reunidos através da lógica de continuidade espacial, dando a percepção de um espaço específico e determinado, dialogando com as divisões políticas existentes (ou negando-as). Dizem respeito a questões de ordem local, do espaço banal, mas não livre de tensões.

Por outro lado, convém reforçarmos que esta formação de territórios pode também ser fruto de outras interações, para isso chamamos atenção para o que Milton Santos denominou como constituição de territórios por meio de verticalidades. Aqui, estes territórios formados são também caracterizados por ambientes descontínuos, muitas vezes distantes um dos outros, mas ligados por processos sociais/identificações que os unem. Influências exógenas, inerentes a nossa ordem global. Não há continuidade geográfica, mas isso não impossibilita a identificação e a

noção de pertencimento. Fortalecendo-se ainda mais a importância da concepção de uma rede de interligação que une os distintos espaços.

O território tem sido reconhecido, na chave das políticas públicas, como uma unidade de planejamento, que deve receber aporte de diversos órgãos e ações governamentais, mas a partir do protagonismo dos atores locais. Um processo que ultrapassa o campo da cultura e tem como base a agenda social construída pelo governo federal, especialmente no primeiro mandato da presidente Dilma Rousseff. Alguns órgãos gestores de políticas culturais já vêm adotando propostas que buscam conjugar a visão territorial como uma variável relevante, não somente para o respeito à diversidade de manifestações culturais, mas também para contribuir com um processo de descentralização e desconcentração de recursos e atividades de determinadas localidades.

II. POLÍTICAS PÚBLICAS E EFEITOS DE ESTADO NA RELAÇÃO ENTRE CULTURA, COMUNICAÇÃO E CIDADE

Como já comentado, no Brasil, a intersecção entre políticas culturais e cidades ganhou novos episódios na última década. A escolha na ênfase à valorização da diversidade cultural vislumbrou o dissenso como força motriz para configurar novas bases de construção de políticas. Em síntese, a diversidade foi percebida não somente como pluralidade de práticas culturais, mas na diversidade de formas de vivência do urbano, elementos centrais neste novo cenário e nestas necessidades urgentes.

A identificação desta sensibilidade oriunda das ruas, o surgimento destas novas cenas culturais urbanas são questões a serem levadas em consideração pelo Estado. Esforços e modelos de vinculação entre ação cultural e território precisam tomar como premissa a cultura como um direito. É preciso encará-la fora da perspectiva do privado, fazer parte do esforço de planejamento urbano, fomentando a pluralidade de vozes, a participação social. As práticas culturais, como outras experiências sensíveis no urbano, apontam outras tipologias de vivências e necessidades a serem observadas na construção de políticas culturais urbanas, elas complexificam e apontam outros cenários possíveis para a experiência de vivência das cidades.²

Há que se observar os percalços e os perigos latentes neste desafio de formulação de ações públicas para o campo da cultura e as cidades. Angelo de Serpa (2010) sublinha a importância de promover a participação de distintos atores sociais na formulação e na implementação das práticas. Percebendo que as experiências urbanas são fruto de diversas variantes e influências, de distintas formas de vivência e circulação pelo espaço urbano.

No entanto, não há que se cooptar estes sujeitos em busca da conformação de uma tipologia de imagem da cidade, uma paisagem urbana determinada. Ações de cultura que servem para instrumentalizar uma imagem de cidade específica, vendável ao turismo.

Historicamente, a variável territorial para a elaboração de políticas culturais esteve ligada a concentração geográfica de espaços/equipamentos culturais que determinada unidade administrativa possuía. Não é preciso pensar apenas no fixo, no duro. Pelo contrário, a grande

² Segundo Paulo Ormindo: Para se recriar uma política cultural para a cidade é preciso desprivatizar a cultura, instaurar um sistema de planejamento urbano, participativo e continuado, que considere a cultura e cidade como fator de desenvolvimento; selecionar projetos de novos equipamentos, mediante concurso público; reequipar museus, teatros, cinemas, centros culturais e galerias de arte existentes, incentivar manifestações populares espontâneas, como festas de largo, rodas de capoeira e de samba, e criar editais específicos para este tipo de manifestação. Isto não será dado pelo poder público, deverá ser conquistado pela cidadania. (2010, p. 94).

dificuldade, um dos principais desafios é que as políticas públicas não engessem as práticas, não as enquadrem em modelos muito bem delineados.

Políticas culturais para a cidade devem superar a dicotomia entre democratização do acesso e democracia cultural. Não basta pensar a distribuição territorial de espaços pela cidade se o conteúdo ofertado é oriundo de tipologias de práticas culturais muito específicas ou o vinculadas a parcelas delimitadas da sociedade e/ou do território. É preciso garantir que a efervescência de práticas seja estimulada, por isso focar apenas no aspecto infraestrutural criando e construindo espaços não é a melhor saída.

Ambas as dimensões de ampliação do exercício do direito à cultura são fundamentais, seja pela perspectiva da maior possibilidade de oferta de espaços de fruição ou pela maior garantia de meios de da produção de cultura por distintos sujeitos. A questão não está em encarar estas duas concepções maniqueisticamente, elas podem e devem ser complementares.

O exercício analítico proposto a seguir visa identificar características diferentes em programas e ações governamentais realizadas nos últimos anos no Brasil e que demonstram esta pluralidade de possibilidades. Vale enfatizar que estas ações não necessariamente foram pensadas como um bloco específico e interligado, mas seus resultados vistos de forma coordenada podem compor um conjunto interessante de reflexão sobre formas do Estado em lidar com as particularidades dos territórios e das práticas culturais.

II.1 Iniciativas de arregimentação e criação:

Considera-se que ações que se enquadrem nesta tipologia não transformaram de maneira evidente a forma de tratamento da dimensão territorial na construção e elaboração de políticas culturais. Há aqui a continuidade do acionamento da perspectiva de democratização do acesso como base conceitual para a construção destes programas. Tratam-se de políticas de revitalização de espaços e de fomento a outros locais de convivência e trocas sociais. Criação de espaços (equipamentos) culturais com o objetivo que este seja reconhecido como lugar de troca e fruição cultural por parcelas da população.

Mais uma vez se volta para a importância do número de espaços culturais em determinadas localidades, possibilitando que a oferta de práticas culturais seja mais igualitárias em distintas áreas do território. Com isso, almeja-se corrigir uma desigualdade histórica no acesso a bens culturais, pensando as particularidades de cada localidade.

Há que se ressaltar que a novidade tem sido no formato, não basta a construção de edificações, é preciso incentivar a ocupação, a realização de parcerias entre a esfera pública e a iniciativa privada. A criação de novos modelos de cooperação tem surgido para garantir que os espaços construídos pelo poder público sejam usufruídos pela população. Reconhecer, apropriar-se e ocupar são tônicas essenciais destas abordagens, desafios gritante se não forem estabelecidas estruturas de financiamento destes espaços.

Existem alguns exemplos bastante recentes, em nível federal, executado pelo Ministério da cultura, os CÉUS (ou as antigas praças do PAC) representam um pouco desta dificuldade³. A gestão destes espaços lançou o desafio de agregar um trabalho compartilhado entre governo

³ O Céus compuseram um programa de construção de espaços de artes e esportes unificados lançados prlo ministério da cultura, após experiência semelhante ter sido desenvolvida pela prefeitura de São Paulo. O modelo foi acionado novamente dentro do Pac social com o intuito de garantir o espaço da cultura no planejamento de intervenções urbanas previstas em grandes cidades. Maiores informações: <http://ceus.cultura.gov.br/index.php/home/o-programa>

federal (responsável pelos recursos e pela obra de construção) e governos municipais acionados para a gestão cotidiana dos espaços, programação e atendimento à população.

Em nível municipal, no Rio de Janeiro, tivemos a experiência das Lonas Culturais⁴, ainda na década de 90, e, posteriormente, das Arenas⁵, já na segunda década dos anos 2000, ambos os programas tendo como princípio disponibilizar equipamentos culturais polivalentes implementados em áreas periféricas da cidade e deslocadas no “roteiro” de espaços culturais públicos existentes. Ambas as ações acionavam a dimensão de “aumentar a autoestima” da população das áreas, revitalizar ambientes degradados, valorizando identidades locais e etc. A diferença entre as propostas é a forma de gestão. O primeiro exemplo, as Lonas, eram equipamentos totalmente custeados e geridos pela prefeitura do Rio de Janeiro, incluindo-as na rede municipal de teatros. O segundo exemplo, no caso das Arenas, representam posturas mais recentes da prefeitura do Rio, com estruturas mais duradouras e fixas e gestão compartilhada com organizações sociais.

II.2 Esforços de reconhecimento de ações e atividades:

Este segundo exemplo mostra o outro lado da relação entre democratização do acesso e democracia cultural, uma estratégia de fomento, proteção e promoção da diversidade cultural destes territórios. A meta não está na construção de equipamentos e estruturas espalhadas pelo território, mas na valorização dos sujeitos e organizações sociais espalhadas pelos espaços.

Apresentam formas de estimular a sociedade e as dinâmicas urbanas com outras experiências de viver a cidade. Leva-se em consideração a visão de prática cultural como exercício cotidiano, como prática identitária. Valoriza-se o reconhecimento, a arregimentação, a potencialização de ações que já ocorriam em territórios específicos ou espalhados. É o investimento e fortalecimento de pequenos circuitos de produção e circulação da produção cultural. Lança luzes para cenas culturais que poderiam estar alijadas ou pouco conhecidas em outros cenários, tem potencial para geração de emprego e renda, para a circulação de produtos culturais e para a formação de mão de obra.

Vários exemplos podem ser enquadrados nesta categoria, talvez o mais emblemático deles seja o caso dos Pontos de Cultura⁶. Uma política do governo federal que ganhou grande visibilidade rapidamente por ter como prioridade a valorização de práticas diversas no território, subsidiando a continuidade, a promoção e a proteção delas. Outro exemplo dentro desta mesma perspectiva é o caso das Ações Locais⁷, programa desenvolvido também pela prefeitura do Rio de Janeiro que mapeou e premiou iniciativas executadas por sujeitos em territórios periféricos da cidade.

⁴ Proposta de disponibilização das lonas utilizadas durante a Eco-92 em subúrbios da cidade como espaços de cultura e lazer para a população. Maiores informações: <http://www.rio.rj.gov.br/web/smc/lonas-culturais>

⁵ Consideradas versões melhoradas das Lonas, por oferecerem maiores condições de infraestrutura e segurança, foram edificações construídas em periferias da cidade. Maiores informações: <http://www.rio.rj.gov.br/web/smc/arenas>

⁶ Fomento direto realizado pelo poder público para organizações sociais com mais de três anos de atuação em seus territórios para que realizassem atividades escolhidas pelos próprios em suas localidades. O convênio celebrado era de três anos e cada organização receberia R\$ 60.000,00 (sessenta mil Reais) em cada ano de operação. Maiores informações em: <http://www.cultura.gov.br/pontos-de-cultural>

⁷ Este programa foi uma espécie de melhoria da alternativa anterior. Se os Pontos de Cultura estavam focados no fomento a organizações sociais espalhadas pelos territórios, o programa Ações Locais focou em sujeitos que tivessem trabalhos arraigados em suas localidades. Chama-se atenção para a cláusula de proporcionalidade territorial implementada pela prefeitura. Tendo em vista a enorme concentração de recursos, equipamentos e projetos culturais nas zonas sul e centro do Rio de Janeiro, neste programa, foram privilegiadas propostas oriundas das zonas norte e oeste da cidade. Maiores informações: <http://www.rio.rj.gov.br/web/smc/exibeconteudo?id=5678131>

Um dado relevante a ser ressaltado é que, como na maioria dos casos, estas ações são operacionalizadas por meio da realização de editais públicos, em conjunto com o fomento ou a premiação, é feito um relevante trabalho de mapeamento e identificação de práticas culturais nos mais distintos territórios. De forma geral, estas ações sublinham, fomentam e fortalecem prioritariamente ações já existentes, mas também lança potencial para o surgimento de outras novas, para o fortalecimento de práticas que estavam descoordenadas ou enfraquecidas por falta de recursos.

II.3 Ações que trabalham com territórios verticais e horizontais

O terceiro exemplo retratado aqui aponta um modelo recente de atuação do Estado que tem como premissa a valorização de ações de base comunitária realizadas por pequenos grupos em determinadas localidades, esta proposta se assemelha a tipologia apresentada anteriormente. Contudo, a real diferenciação vem da adoção de mecanismos de cooperação internacional que visem o fomento e a criação de circuitos de produção cultural que tenham a valorização do local como bases essenciais, mas que vislumbram as redes transnacionais como forma de potencializar as práticas culturais.

Temos o incentivo ao trabalho cooperativo de movimentos sociais de distintos países, além da interseção com várias estruturas de governo. O exemplo a ser retratado aqui é o IberCultura Viva⁸, um programa governamental transnacional que objetiva a criação de fundos de fomento para o incentivo de práticas comunitárias entre os países da Ibero-América. Foca na promoção de ações locais e, especialmente, no incentivo ao intercâmbio de práticas e experiências entre as organizações sociais dos países membros. Atualmente, compõem o programa os países: Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, El Salvador, Espanha, México, Paraguai, Peru e Uruguai.

O fato curioso com este modelo é que o mesmo é derivado da experiência brasileira com os Pontos de Cultura e também da pressão dos movimentos sociais em outros países para que políticas de base comunitária (como o Programa Cultura Viva, responsável pelos Pontos de Cultura) fossem operadas em seus países também. Além do IberCultura Viva ser uma iniciativa bastante interessante por amalgamar necessidades locais e transnacionais ele pode ser tido como um exemplo importante de pressão social para a criação de novos modelos de operação do estado no campo. Ações culturais que estavam nas bordas, operavam abaixo na linha de institucionalidade apregoada pelas políticas públicas e ações do estado e nos limites geográficos de seus territórios.

III. CONCLUSÃO

O debate proposto neste breve artigo busca sublinhar a essencial articulação entre as dimensões cultural e territorial na criação de formas do estado atuar no campo. Tratar a construção não somente das políticas culturais, mas de desenvolvimento urbano de forma transversal é reconhecer esta nova episteme que é a cultura, é dar a ela a efetiva centralidade dentro da agenda política dos governos e deixar de percebê-la como ação acessória nas gestões governamentais. O desafio de refletir sobre a elaboração e a realização de ações do estado no campo da cultura não é uma tarefa simples. As particularidades inerentes ao ambiente urbano e as discrepâncias territoriais ainda tornam o cenário mais desafiador.

Da mesma maneira, os exemplos retratados aqui e a observação das transformações das cenas urbanas contemporâneas sinalizam um aumento da capacidade de articulação de sujeitos

⁸ Maiores informações: <http://iberkulturaviva.org/>

vinculados a periferias urbanas (locais e mundiais) Há um esforço para enfatizar suas particularidades, suas necessidades com o intuito de pleitear outra forma de tratamento por parte do estado. Caminhamos para modelos que reafirmam a necessidade de participação da sociedade para a garantia de uma pluralidade de visões e possibilidades. O cerne, acredita-se, é a construção de um novo olhar que rompa padrões de representação de práticas culturais diversas e que possibilite outras interpretações e apropriações dos espaços urbanos.

Neste sentido, o grande percalço do gestor público é aproximar-se dessa discussão e exercer o papel de um mediador de processos. Outras concepções devem servir como ferramentas/compreensões basilares para o fazer de cada localidade.

Em síntese, ao tratar destes esforços de aproximação ente políticas culturais e territórios toca-se na perspectiva ampliada do exercício de direitos garantidos constitucionalmente, não somente o direito à cultura (ao acesso a ela como a produção dela), mas também ao direito à cidade, o direito à moradia, de ir e vir, de segurança, de saúde etc. A questão é garantir que ao se pleitear a operação do Estado no campo, não tenhamos abordagens cerceadoras e que limitem a capacidade de interação e vivência dos espaços urbanos.

IV. BIBLIOGRAFIA:

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AUGÉ, Marc. Não-lugares: Introdução a uma antropologia da super-modernidade. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

BENTES, Ivana. Mídia-multidão: estéticas da comunicação e biopolíticas. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.

CASTELLS, M. Redes de indignação e esperança. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CANCLINI, Nestor Garcia. A Globalização imaginada. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura. In: Educação e Realidade Porto Alegre, v. 22, n. 2, 1997.

HARVEY, David. A visão de Henri Lefebvre. In: Cidades Rebeldes. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento complexo. Porto Alegre: Sulina – 3ª edição, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. A partilha do sensível. São Paulo: Ed. 34, 2009.

SANTOS, Milton. Território, globalização e fragmentação. São Paulo: Hictec, 1994.

SERPA, Angelo. A cidade como fenômeno cultural: apontamentos para uma abordagem geográfica. In: Rubim, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais para as cidades. Salvador: EdUfba, 2010.

SILVA, Jailson de Souza e. As periferias roubam a cena carioca. In: COSTA, Eliane;

YÚDICE, George. A conveniência da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

**DIREITOS HUMANOS SOBREPOSTOS
–ACESSO À JUSTIÇA E AOS ALIMENTOS–
MEDIÇÃO FAMILIAR NO BALCÃO DE JUSTIÇA**

VITOR GUIMARÃES DE SANTANA E SILVA
SHEILA MARTA CARREGOSA ROCHA

DIREITOS HUMANOS SOBREPOSTOS - ACESSO À JUSTIÇA E AOS ALIMENTOS – MEDIAÇÃO FAMILIAR NO BALCÃO DE JUSTIÇA

I. INTRODUÇÃO

Os Direitos Humanos foram sendo construídos historicamente com base filosófica e científica para selecionar direitos e garanti-los através de instrumentos que viabilizassem internacional e nacionalmente a sua efetividade pelos Organismos Internacionais e pelas Instituições Nacionais.

No Brasil, os direitos humanos fundamentais estão expressos na Carta Política de 1988, que consagrou o Estado Democrático de Direito como uma forma de viabilizar direitos para todas e todos. Isso proporcionou uma crescente busca do Poder Judiciário, para que este funcionasse como solucionador de todas as questões não resolvidas pelos outros poderes da República. Levando-o a se apresentar como centro de decisões, principalmente nos casos de competência do Direito de Família. Tal Poder representa desde então o último dos recursos dos cidadãos para garantir a efetivação de direitos e garantias fundamentais, não realizados pela atuação de outros poderes, importando em grave violência aos direitos humanos.

Nessas linhas, a ampliação das complexidades das relações humanas e familiares, resultou na imensa quantidade de audiências e processos que chegam as Varas de Família a fim de tratar acerca do direito alimentar de crianças, direito este previsto pela Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, pela Lei de Alimentos de 1968 e por diversos acordos e tratados internacionais, a exemplo da Convenção Internacional da Criança e do Adolescente.

A soma de todos esses fatores fez com que a engrenagem do poder judicante operasse em velocidade cada vez menor, devido à sobrecarga de processos e demandas, além da diminuta oferta de servidores para operar este sistema. Esse cenário é apresentado através do relatório anual disponibilizado pelo Conselho Nacional de Justiça, no ano de 2017.

Sendo assim, não é raro observar casos que versem sobre o direito alimentar perdurar por tanto tempo, que quando chega à fase final do processo, o momento da prolação da sentença, aquela criança, já atingira a idade adulta, perdendo o status de beneficiário da mensalidade alimentícia, a ser prestada por um de seus genitores ou responsáveis.

Diante desta situação crítica que se observa no Judiciário, segundo relatório do CNJ 2017, na qual o número de demandas cresce em progressão geométrica e o de servidores em progressão aritmética, a sociedade civil organizada vislumbrou a necessidade de se buscar meios paralelos e extrajudiciais, detentores de uma formalidade diminuta, da encontra na esfera judicial.

A sociedade civil organizada passou então a fomentar um novo centro de poder, portador de novos instrumentos processuais, que irão satisfazer a solução dos conflitos, entre eles os familiares, que envolvam pensão alimentícia, em tempo hábil e célere. Representa uma forma de garantir o direito fundamental aos alimentos da criança.

Dentro desse rol de novos instrumentos de solução de conflitos, a mediação de conflitos extrajudicial familiar, funcionando como um processo paralelo ao processo judicial, sem se opor a esse, o substituindo, quando cabível, pois, apresenta vantagens, tais como: a celeridade, a confidencialidade, informalidade, flexibilidade e baixos custos. Sendo um importante meio de acesso à justiça e um instrumento capaz de solucionar conflitos de forma eficaz.

O procedimento da mediação, a partir do momento em que apresentou resultados significativos, fora apropriado pelo Estado, sendo então regulamentado, com a Resolução n. 125 de 2010 do CNJ, que estabeleceu a política nacional de disseminação da mediação e conciliação no Poder Judiciário e a Lei n. 13.140 de 2015, que dispõe sobre a mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias. Percebe-se que o procedimento passa a integrar o rol de instrumentos disponibilizados ao Judiciário para solução de litígios que envolvam a relação entre particulares, dentre elas as questões alimentícias no âmbito familiar.

Noutra esteira, é preciso compreender o direito alimentício das crianças, elencado em Constituição, na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, no Código Civil (Lei n. 10.406 de 2002), no Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei n. 8.069 de 1990), na Lei de Alimentos (Lei n. 5.478 de 1968), no Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos de 1966 (Decreto n. 592 de 1992) e a Convenção sobre os Direitos das Crianças (Decreto n. 99.710 de 1990).

Para além, o método indutivo, que parte do específico para o geral, foi o escolhido a partir da pesquisa empírica deste trabalho, a fim de empreender uma originalidade, além de divulgar a implantação da mediação extrajudicial familiar no município de Valença, Bahia. Fazendo uma interlocução com a doutrina e a jurisprudência que acolhem e defendem formas alternativas de resolução de conflitos.

II. A MEDIAÇÃO DE CONFLITOS EXTRAJUDICIAL

De forma precípua, antes de refletir sobre o instituto da mediação, é imperioso compreender o acesso à justiça e o acesso ao Poder Judiciário, com base em uma leitura conceitual, doutrinária e legislativa. Para então compreender de que forma o instituto servirá como instrumento capaz de garantir a efetivação do direito constitucional aos alimentos das crianças, representando um garantidor de direitos e pacificador social.

II.1 O acesso à justiça e o acesso ao Poder Judiciário

De forma conceitual, o acesso à justiça representa a possibilidade de o cidadão poder levar seus anseios, questionamentos e conflitos ao Poder Judiciário, e a obrigação deste em ouvir a demanda e apresentar em tempo hábil uma resposta eficaz, pacificadora e capaz de solucionar aquele litígio. Seria então, o mais básico dos direitos humanos, presente em um sistema jurídico moderno e igualitário que pretende garantir, e não apenas proclamar os direitos de todos. (CAPPELLETTI; GARTH, 2002: 12)

Tal instituto se apresenta no rol dos direitos fundamentais da Carta Magna de 1988, no seu artigo 5º, inciso XXXV, esboço da figura do Estado-juiz, que deverá atender a todos que busquem suas “portas”, oferecendo à população em geral, sem qualquer tipo de discriminação, uma reposta ágil, hábil, eficaz e pacificadora.

Para além da previsão constitucional, o mais básico dos direitos humanos encontra-se anotado em diversos acordos e tratados internacionais, os quais serviram de base e referencial teórico as constituições e leis infraconstitucionais em diversos países, *exempli gratia* o Brasil. Bem se cita os artigos 8 e 10 da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e o artigo 14, 1 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, recebido pelo Decreto n. 592 de 1992.

Noutra vertente, pode-se entender o acesso à justiça através de uma classificação “material e formal”. O acesso formal corresponde ao acesso ao Judiciário para pleitear a Tutela Jurisdicional de um direito. E o acesso material constitui-se no acesso à justiça propriamente dito,

ou acesso à justiça efetiva, representando a efetivação da democracia e dos direitos fundamentais. (CAPPELLETTI; GARTH, 2002: 09).

Em termos de viabilização, o acesso formal à justiça é exclusivo do Poder Judiciário sendo intitulado por vezes como acesso ao Poder Judiciário, já o acesso material à justiça pode se dar através do Judiciário ou por vias extrajudiciais. Porém, ao se acionar o Poder Judiciário, a garantia do efetivo acesso à justiça não se resume à interposição de uma ação judicial, sendo relevante, em verdade, que o processo seja apto a garantir o direito em tempo célere, a participação dos litigantes e análise da realidade concreta das partes. (CAPPELLETTI; GARTH, 2002: 09)

No tocante ao procedimento da mediação de conflitos extrajudicial familiar, tem-se a face material do acesso à justiça, considerando que a realidade do Centro Judiciário de Solução Consensual de Conflitos – Balcão de Justiça e Cidadania no município escolhido para a pesquisa utilizam a via extrajudicial do instrumento, aplicado aos conflitos familiares.

Então de forma influenciada por experiências de outras nações, a exemplo dos Estados Unidos, Canadá e França, os teóricos, juristas e a sociedade civil passaram a buscar novos meios de solução de litígios, os quais cresciam de maneira geométrica, inserindo-se aqui o instituto da mediação de conflitos, com sua face extrajudicial e familiar tratando do direito alimentício da criança, baseado no diálogo, na comunicação e com características não adversarial. (GUANAES, 2015: 12)

Ademais, para se compreender de que forma esse novo instrumento servirá como meio de acesso à justiça, na perspectiva material, é preciso conhecê-lo, seu procedimento, fases, personagens e aplicação. Tem-se que, é um processo autocompositivo, originariamente aplicado por via extrajudicial, que depende da voluntariedade das partes para ocorrer. É realizado por um terceiro, portador da imparcialidade, não podendo ali propor soluções e nem acordos diante dos conflitos que lhe são levados, cabendo o construir da solução a ser realizado pelas partes, através do diálogo, do falar e ouvir, do sugerir e aceitar. (GUANAES, 2015: 16)

II.2 Da mediação de conflitos extrajudicial familiar

O ponto inicial de abordagem da mediação de conflitos se dá quando da sua chegada ao Brasil em 1989, o modelo francês na cidade de São Paulo, seguindo-se pela entrada do modelo norte-americano vindo da Argentina na década de 1990, representam esses períodos o marco inicial das discussões acerca da mediação de conflitos no Brasil. O seu primeiro objetivo era reduzir o distanciamento imposto entre o Judiciário e o cidadão, buscando um aperfeiçoamento dos instrumentos de acesso à justiça, desafogando o Judiciário. (BARBOSA, 2015: 17)

Então, os primeiros debates acerca da mediação de conflitos eram na tentativa deste instrumento desafogar o Judiciário, sendo aplicado nos processos já em tramitação, reduzindo o lapso temporal de processamento dos feitos, apresentando uma solução à população. Mas em momento algum os teóricos e juristas da época, buscaram aplicar o novel instrumento na origem do problema, a fim de reduzir a demanda inicial, apresentando a população uma nova via de solução de conflitos consensual, célere e eficaz. (BARBOSA, 2015: 17)

Reconhecendo a mediação como um campo do conhecimento fértil e capaz de instrumentalizar a transformação do Judiciário, que até então era totalmente pró-processo, vislumbrando a tramitação processual como única forma de solucionar qualquer demanda e pacificar a sociedade, alguns grupos e instituições da sociedade se comprometeram em promover e desenvolver um modelo brasileiro de mediação. (BARBOSA, 2015: 17)

Nas primeiras experiências realizadas no Brasil, não fora possível a extração de resultados da eficácia desta prática, pois, não havia clareza na distinção conceitual entre mediação e conciliação, enxergadas como termos meramente sinônimos.

O modelo de mediação construído no Brasil sofreu forte influência da escola norte-americana, o qual privilegia a negociação, conceituada como resolução de conflitos, somada as influências do modelo europeu, que conceitua a mediação como instrumento de transformação do conflito. (BARBOSA, 2015: 18)

Com isso, de maneira geral, a mediação constitui-se em um processo autocompositivo (extrajudicial ou judicial), voluntário, informal, porém estruturado, no qual, um ou mais mediadores ajudam os indivíduos envolvidos no conflito a encontrar uma solução amigável, solidária e aceitável por eles próprios. Em sua essência, a mediação revela-se como extrajudicial aplicada em ambientes externos e próximo as comunidades, a partir da instalação de um conflito oriundo na divergência de interesses entre duas ou mais pessoas. (GUANAES, 2015: 27)

Traz em seu bojo a comunicação e o diálogo, para propiciar a construção de solução pelas partes envolvidas, promovendo a inclusão de todos os indivíduos que compartilham o conflito. A discussão iniciada na sessão de mediação não precisa estar necessariamente limitada a questões legais, devendo incluir o máximo de informações e exposição das partes. (GUANAES, 2015: 27)

Por isso, a participação de um terceiro imparcial, o mediador, é essencial, porque por meio de técnicas específicas, o mediador ajuda as partes a identificar, discutir e resolver as questões do conflito apresentado. Comunicando suas necessidades, esclarecendo seus interesses, estabelecendo limites e possibilidades para cada um, fazendo com que o paradigma adversarial seja transformado em cooperativo. (GUANAES, 2015: 27)

É ainda atribuição do mediador, encorajar as partes envolvidas a proporem soluções para o conflito, conduzindo os indivíduos para um consenso, empoderando-os, no sentido de responsabilizá-los pelas decisões tomadas, esclarecendo as implicações de cada decisão a curto, médio e longo prazo.

A mediação é um processo que transcende a solução do litígio apresentado, pois, o mediador não deve apenas enquadrar as questões do conflito às normas de Direito vigentes, muito menos reduzir a finalidade do procedimento a produção de um acordo. O terceiro imparcial ali presente deve ter consciência de que a aplicação da mediação comporta objetivos mais especiais, que exigem a capacidade de todos ali em transformar o conflito, até aquele momento visto como algo negativo, numa perspectiva positiva, modificando o entendimento das partes sobre o problema. (GUANAES, 2015: 28)

A função primordial do mediador é de facilitar o diálogo, auxiliando as partes a restabelecerem o processo de comunicação, que fora interrompida pelo conflito, e avaliarem objetivos e opções, conduzindo-os a um termo de entendimento para mútua satisfação. Assim, o procedimento é uma técnica de solução de conflitos rápida, ágil, simples, flexível e particularizada a cada caso, que se processa a baixos custos. Assim, a mediação apresenta-se como forma de resolução eficiente e eficaz de conflitos jurídicos e sociais.

Dentre suas características, é de extrema importância apresentar aquelas principais, aplicáveis exclusivamente ou também à via extrajudicial do procedimento: a celeridade, ou seja, o diminuto lapso temporal entre o atendimento de um dos genitores da criança até a homologação do termo de acordo, que dura em média 180 dias, na perspectiva do CEJUSC-BJC usado como base para a construção do presente artigo.

A média de tempo fora extraída dos relatórios mensais encaminhados ao Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, por parte do CEJUSC-BJC de Valença-BA, muito aquém do prazo médio de tramitação processual no Brasil, de 03 anos e 01 mês, calculado pelo CNJ e apresentado em seu relatório anual em 2017.

A confidencialidade de todo o procedimento da mediação respeita o sigilo, tanto no atendimento dos envolvidos, quanto durante o procedimento realizado com os mediadores. Tal característica é inerente ao próprio procedimento da mediação, além de atentar para o quanto disposto no Estatuto da Criança e do Adolescente, na leitura do artigo 206.

A informalidade, sendo a inexistência de forma prevista em lei o ponto inicial desta característica, aplicada desde o local em que se realizam as mediações, que em sua maioria são situados fora dos prédios do Poder Judiciário, estando ausente a arquitetura judicial, até a ausência de juízes, promotores e advogados. Pois, originariamente o mediador é um profissional das ciências humanas ou uma liderança social, com formação interdisciplinar para atuar. (GUANAES, 2015: 37)

Devendo fazer com que os indivíduos falem por si, apresente seus argumentos e sentimentos, trazendo sugestões e possibilidades, embasadas em suas vivências, crenças, cultura e formação pessoal, sem a tecnicidade e a formalidade do mundo jurídico. Estão ali para tratar de um direito constitucional derivado do poder familiar e do dever de guarda para com as crianças, mesmo que não compreendam a dimensão social e jurídica deste.

A flexibilidade, corolário da informalidade, pois, o procedimento da mediação se apresenta como uma oportunidade que é dada ao indivíduo para que ele possa entender o conflito vivido, analisar sua parcela contributiva para a intensificação ou a pacificação deste. A partir do momento em que o mediador oportuniza as partes a apresentarem suas versões e impressões do conflito, garantindo que um indivíduo ouça atentamente o outro e após, pergunta a todos que ali se encontram no caso da mediação familiar os genitores ou responsáveis pela criança, de qual forma vislumbram uma solução àquele conflito.

Bem verdade, é preciso ressaltar que a flexibilidade não permite as partes caminharem a uma situação estranha ao ordenamento jurídico e ao Estado de Direito, contudo, permite-lhes ponderar as condições econômicas e sociais de cada um, o melhor interesse e o desenvolvimento sadio da criança e do adolescente, como genitores deste, e não somente por possuírem o dever legal, levando a sua realidade e impressões.

Outra característica são os baixos custos do procedimento, ao não depender primordialmente da máquina judicial, das inúmeras fases processuais, servidores, audiências e todos os custos inerentes ao Judiciário, batendo-lhe a porta apenas para pleitear a homologação judicial. Tudo isso, faz com que no campo familiar a mediação, no todo de seu procedimento, seja ofertado de maneira gratuita à população.

Já no campo da regulamentação legislativa, apresenta-se uma ordem cronológica. O Projeto de Lei inaugural a tratar do tema fora o de n. 4.827 de 1998, iniciativa da deputada federal Zulaiê Cobra Ribeiro, adotando-se o modelo francês de mediação. Proposta simples, com sete artigos, visando o reconhecimento do conceito legal de mediação, para passar a ser adotado ou recomendado pelo Judiciário, exaltando o valor pedagógico da prática. (BARBOSA, 2015: 18)

No mesmo período a professora Ada Pellegrini Grinover coordenou um grupo de juristas, processualistas em sua maioria, que redigiram um Anteprojeto de Lei da mediação, abrindo a temática para debates públicos. Era um movimento influenciado pelo modelo norte-

americano, abraçando a perspectiva de resolução de conflitos, com notório objetivo de apenas desafogar o Judiciário. (BARBOSA, 2015: 19)

Em termos atuais, a mediação no Brasil encontra-se regulamentada pela Lei n.13.140 de 2015. Na referida Lei, no parágrafo único do artigo 1º, encontra-se conceituado o instituto da mediação. Sendo este uma atividade técnica exercida por terceiro imparcial sem poder decisório, podendo ser escolhido ou aceito pelas partes, as auxilia e estimula a desenvolver soluções consensuais para a controvérsia.

Este novel regramento apresenta ainda os princípios orientadores do procedimento da mediação, a exemplo: a imparcialidade do mediador; a isonomia entre as partes; a oralidade; a informalidade; a autonomia de vontade; e a confidencialidade. Dispõe ainda acerca do papel do mediador extrajudicial.

De forma comparativa, principalmente no aplicável a via extrajudicial, é perceptível que hoje se vislumbra uma pacificação social e uma efetivação do acesso à justiça por parte da população, aplicando-se o procedimento na origem do litígio, contando também com o objetivo de desafogar o Judiciário, não exclusivamente como antes.

Para além, em posse desse novel instituto é preciso analisar de que forma a mediação, pode representar um garantidor da efetividade do direito constitucional das crianças. Combatendo assim, as violações perpetradas contras essas pessoas em desenvolvimento, no tocante a necessidade de perceber uma condição mínima existencial para seu desenvolvimento sadio.

III. O DIREITO CONSTITUCIONAL AOS ALIMENTOS DAS CRIANÇAS

Ab initio, o direito a prestação alimentar por parte dos genitores para com crianças fora trazido na Constituição da República de 1988, nos seus artigos 227 e 229, dando-lhe absoluta prioridade, determinando ao Estado o dever de criar meios a efetivar esse direito, seja por via das políticas públicas ou de seu papel de Estado-juiz.

Bem verdade, ao se considerar a condição peculiar de pessoa em desenvolvimento da criança, que deriva da doutrina da proteção integral adotada pelo Estatuto da Criança e do Adolescente, ter-se-á devidamente ilustrada a necessidade de se buscar meios concretos e capazes de efetivar tal direito constitucional. Ainda em termos legislativos, apresenta-se o Código Civil de 2002, através dos seus artigos 1.566, inciso IV e 1.694, ao trazer como dever dos cônjuges, a promoção do sustento para os filhos, crianças, derivado do poder familiar.

Para além, é preciso compreender que o direito constitucional aos alimentos, não se restringe somente a pensão alimentícia, contudo, o objetivo primitivo do presente trabalho, é justamente analisar de que forma a mediação garante a efetivação do direito alimentar da criança, no campo da pensão alimentícia, com base na pesquisa empírica desenvolvida junto ao CEJUSC-BJC.

Após tais considerações, compreender-se-á os alimentos como as prestações para satisfação das necessidades vitais de quem não pode provê-las por si, *in casu* a criança e o adolescente, tendo por finalidade fornecer a estes o necessário a sua subsistência (GOMES *apud* GONÇALVES, 2009, p. 455).

III.1 Do direito constitucional aos alimentos

O termo alimentos possui no Direito uma conotação ampla, ao não se limitar ao mínimo necessário para o sustento de uma pessoa. Representa não somente a obrigação de prestá-los,

como também o conteúdo da obrigação a ser prestada. Esta concepção técnica de larga abrangência leva-nos a interpretá-lo ainda como o necessário à manutenção da condição social e moral do alimentando. (GONÇALVES, 2009: 455)

Para além, dentro da perspectiva familiar, o dever de prestar alimentos, que se origina a partir do poder familiar e do dever de guarda, funda-se na solidariedade humana e econômica que deve existir entre os membros da família ou os parentes. Há aqui um dever legal de mútuo auxílio familiar, transformado em norma ou mandamento jurídico. (RIZZARDO *apud* GONÇALVES, 2009: 456)

Pondera-se que o poder familiar emerge do espaço doméstico, constituído pelas relações sociais de direitos e deveres entre os membros da família, nomeadamente entre cônjuges e seus filhos. (SANTOS, 2013: 159)

A partir da promulgação do texto constitucional, outros regramentos internacionais foram recepcionados por ter influenciado o constituinte originário de 1988. Permitindo ao ordenamento jurídico pátrio possuir textos que apresentam a mesma hermenêutica no tocante ao direito alimentar das crianças.

É ainda considerado Direito Humano Universal, por força do artigo 25, 1 da Declaração de 1948, ao se fazer garantir a todo o ser humano condições mínimas de alimentação, e no artigo 25, 2 ao ser invocar cuidados especiais para as crianças.

Já no texto da Convenção sobre os Direitos da Criança, em seu artigo 27, 4 é dado ao Estado signatário o dever em tomar as medidas necessárias com o fito de garantir a prestação alimentícia à criança, sendo devedor desta os genitores. Bem verdade, o texto da Convenção é mais preciso ao se apropriar da expressão *pensão alimentícia*, a face concreta do direito alimentar.

Com a presença em texto constitucional e em acordos e convenções recepcionados pela Carta Maior, ao Estado fora dado o dever de agir a fim de garantir o efetivo acesso da criança ao direito alimentar.

O primeiro instrumento adotado pelo Estado com a responsabilidade de se fazer efetivar o direito constitucional fora às varas de famílias, dispersas em todo o território nacional, dentro dos Tribunais de Justiça. Contudo, ao se considerar que na maioria das vezes as varas possuem competência concorrente, ou seja, além da competência do direito de família, está presente ali o direito civil, as relações de consumo, questões de registros públicos, a competência da fazenda pública. Fazendo com o que o Juiz e os servidores que ali laboram, possuíssem inúmeros processos a ser analisados e julgados.

Com isso, a questão alimentar das crianças, que no ano de 2016 apareceu como o sexto tema mais recorrente no Poder Judiciário, possuindo um acervo de mais de 850 mil processos, entrasse junto com toda a estrutura do Órgão Judicante numa imensa crise. Na qual as demandas se multiplicam e o contingente de servidores permanece estático.

Por muitas vezes, se observa que a tramitação processual é tão lenta, que quando da prolação da Sentença, a criança já não mais se encontra no intervalo de idades para figurar como beneficiários. Ou pior, devido à formalidade excessiva muitos genitores ou responsáveis deixam de buscar a efetivação do direito constitucional daquela criança.

Com base nessa análise é que se vislumbrou uma pesquisa dentro do CEJUSC-BJC em Valença-BA, a fim de verificar se a mediação de conflitos extrajudicial familiar representaria um garantidor ao direito constitucional aos alimentos das crianças.

Para tanto, é preciso compreender que o direito constitucional aos alimentos tratado nas mediações de conflitos, aparece em sua face mais concreta, qual seja, a pensão alimentícia. Normalmente um genitor busca o CEJUSC-BJC a fim de convidar o outro genitor para que juntos possam decidir a melhor maneira de promover um desenvolvimento sadio e equilibrado os filhos.

III.2 *Da pensão alimentícia*

Representa à pensão alimentícia a face mais concreta do direito constitucional aos alimentos da criança. Dentro da acepção civilista brasileira, ou seja, no campo doutrinário do direito de família, de Orlando Gomes, é a pensão alimentícia pessoal, pois, ao ser pleiteado, ter-se-á um ou mais alimentados, aquele que pleiteia o direito, podendo fazê-lo em nome próprio ou por via de representação, e o alimentante, aquele sobre o qual o dever recairá.

Originariamente, a prestação alimentícia representava um dever moral, que dentro do direito romano se expressava na equidade, ou no *officium pietatis*, ou na *caritas*. Todavia, as razões que obrigam alguém a alimentar um parente ou cônjuge, transcendem as meras justificativas morais ou sentimentais, encontrando origem no próprio direito natural. É inata na pessoa a inclinação para dar sustento a seu ente, principalmente filho. (RIZZARDO *apud* GONÇALVES, 2009: 456)

Imperioso ainda ponderar que a conceituação do termo alimentos, é de cunho doutrinário e jurisprudencial, pois, ao se observar a Lei de Alimentos de 1968, tem-se ali a descrição de procedimentos a serem adotados, no momento em que a questão alimentícia é levada ao crivo do Poder Judiciário.

Sendo assim, com base na leitura do artigo 1.695 do Código Civil de 2002, a doutrina elaborou o binômio “necessidade-possibilidade”, norteador para fixação de valores monetários dos alimentos, a face mais conhecida deste direito constitucional, que se traduz na pensão alimentícia.

O termo necessidade, critério percebido a partir de uma análise, no caso da mediação de conflitos, do relatado pelo genitor (ou genitora) que possua a guarda do alimentando, representando o indispensável à subsistência da criança ou adolescente, para que possam obter um desenvolvimento sadio, tendo em vista sua condição peculiar.

Já a palavra possibilidade, adentra ao campo econômico da prestação alimentícia, porque se refere em termos monetários, se o alimentante possui disponibilidade financeira para contribuir com a manutenção e o desenvolvimento saudável do alimentando. A análise da possibilidade do alimentante deve ser feita, ponderando-se aquilo que é indispensável a sua sobrevivência, não sendo possível, por em risco a manutenção deste, em detrimento a subsistência do alimentado.

IV. LEADE CASE

A análise empírica sobre a mediação de conflitos extrajudicial familiar como garantidor do direito constitucional aos alimentos das crianças deriva de vivências dentro do CEJUSC-BJC de Valença-BA. Com isso, contextualizar as vivências a fim de extrair delas as impressões e resultados, nos levava a uma conclusão acerca do quanto construído.

O ponto inicial do procedimento é o atendimento de um dos genitores. No caso em análise, ocorrera aos 20 de fevereiro de 2017 quando a genitora da criança buscou os serviços do

CEJUSC-BJC. Na presença dos mediadores, a parte ali intitulada requerente, pois, irá requerer a sua participação na sessão de mediação, expôs em linhas gerais o ocorrido.

Após o atendimento da parte requerente, coletando-se os dados pessoais dessa e o quanto desejado, fora-lhe esclarecido alguns dos princípios da mediação de conflitos. E com base na informalidade do procedimento, seria confeccionada uma carta convite a ser entregue ao requerido, por parte da requerente.

Até este momento, observou-se que o atendimento primário possibilitou aquela pessoa acessar a justiça, para buscar a efetivação de um direito constitucional de seu filho, derivado do poder familiar, os alimentos. Tem-se aqui a nítida concepção do caráter material de acesso à justiça.

Devidamente convidados, os indivíduos compareceram a Unidade do CEJUSC-BJC aos 06 de março de 2017, 14 dias após o primeiro atendimento, tempo inferior quando se compara a data de protocolização da petição inicial, até a realização da primeira audiência, com base no relatório de 2016 do CNJ.

Sentaram-se os indivíduos e mediadores ao redor de uma mesa redonda, em cadeiras idênticas, postas ali para confirmar o caráter informal do procedimento e a igualdade de oportunidades e condições.

O ponto de partida do procedimento da mediação de conflitos extrajudicial familiar é a apresentação dos mediadores e da Unidade. Empós, ouve-se os nomes ou apelidos das partes ali presentes. Insta mencionar que em atendimento a doutrina da proteção integral da criança, a permanência desta na sala em que esta ocorrendo o procedimento não é permitida, para sua preservação.

Por seguinte, os mediadores esclarecem as partes o que é o procedimento, seus princípios, procedimentos e regras. Dando ênfase de que ao participarem da mediação, eles serão os responsáveis em decidir acerca dos direitos de seu filho, pois, o papel do mediador é de facilitador do diálogo, estimulando ambos a desenvolver soluções consensuais para a controvérsia.

A ordem de fala é iniciada pela pessoa que primeiro buscou o procedimento, para apresentar ao convidado o porquê estão ali sentados e qual o seu desejo. A partir daí, os mediadores passaram a atuar como facilitador, aplicando as técnicas da mediação de conflitos, a fim de despertar nos indivíduos soluções, desejos e sentimentos.

Ainda dentro do procedimento, após as falas iniciais dos indivíduos, os mediadores atuam como organizadores, indicando as partes qual a ordem de assuntos que precisam tratados. Não incide aqui o mediador no campo da parcialidade, pois, ao organizar um cronograma não emite opinião, não faz juízo de valor e nem se posiciona dando razão a um e condenando a outro.

O ponto de conclusão do procedimento é a confecção do termo de acordo, no qual os mediadores anotaram o valor a ser pago a título de pensão alimentícia, a necessidade de se dividir as despesas extras, os dias de visita do genitor para seu filho. Ficam também os mediandos comprometidos em retornar a Unidade, caso haja necessidade de se discutir qualquer outro tema a respeito da criança.

Este caso real fora eleito para análise devido a algumas particularidades. Primeiro, pois, no momento do atendimento, a parte requerente demonstrou ser sabedora dos direitos de seu filho, não de forma ampla e conceitual, mas com base nas suas vivências.

Também, o sentimento de respeito e atenção mútuos existente entre as partes, que fora fortificado no momento em que os mediadores esclareceram que ali o poder de decisão estava nas

mãos de ambos, ou seja, eles precisariam refletir como pais qual era a decisão mais acertada para com o desenvolvimento de seu filho.

O direito alimentar estava ali presente não só na sua face pensão alimentícia, principalmente o cuidado, zelo, guarda e proteção que emergem do poder familiar. Os mediandos estavam ali para garantir o direito alimentar de seu filho, expondo suas dificuldades, concordando, ouvido e apresentando sugestões.

Para além, a mediação de conflitos representou o pleno acesso à justiça para as pessoas que participaram da sessão. Pacificou o conflito, restabeleceu a comunicação e fez com eles obtivessem uma resposta ágil, eficaz e célere, construída pelos esforços mútuos de ambos.

Em análise a teoria levanta no decorrer do presente trabalho, fora identificada a mediação de conflitos extrajudicial familiar nos seguintes momentos: No momento em que a genitora buscou a Unidade e apresentou o seu desejo de solucionar através do diálogo a demanda; O local de atendimento e realização de mediações foge do padrão tradicional da arquitetura judicante, como traz a informalidade; Na primeira vez que a parte buscou atendimento, ela fora atendida, ouvida e já saiu com a data da sessão marcada para 14 dias após, celeridade.

Tanto no atendimento, quanto na mediação estavam presentes a sala os mediadores e as partes, o sigilo do procedimento. Por não seguir um roteiro previsto em lei, facultando aos indivíduos tratarem da melhor forma o conflito, apresentando soluções construídas em suas vivências e experiências, fora identificada a flexibilidade. E por fim, do atendimento até a homologação do termo de acordo, todo o custo para os indivíduos fora zero, além de não se movimentar toda a máquina estatal por meses ou anos, os baixos custos do procedimento.

Do atendimento até a homologação, requisito disposto em Lei para validar o procedimento da mediação de conflitos, mesmo em via extrajudicial, as partes percorreram um lapso temporal de 05 meses. Prazo inferior à média nacional de 03 anos e 01 mês de duração de um processo judicial, informações do CNJ.

Os indivíduos podem fazer uso do procedimento para revisar o valor a ser contribuído, negociar as dívidas porventura existentes de pensão alimentícia não adimplida. Ou tratar de outros assuntos referentes à criança.

Caso não fosse realizada, seria mais um processo judicial a movimentar a já engessada máquina judicante. Assim, fica demonstrada a efetividade do Balcão de Justiça, uma experiência ainda novel no país, mas que angaria a cada dia mais adeptos e a sociedade desenvolve o costume e a confiança nessa forma de resolver conflitos.

V. CONCLUSÕES

A mediação de conflitos representa um método fundamentado, teórica e tecnicamente, por meio do qual uma terceira pessoa, neutra e treina, ensina aos mediandos a despertarem seus recursos pessoais, para que possam eles próprios, com intensa mudança de comportamento, transformar o conflito.

Tal experiência abraçada pelo Conselho Nacional de Justiça, que qualifica profissionais, não somente da área do Direito, mas também de outras áreas do conhecimento de nível superior, principalmente das ciências humanas, habilitando-os a atuar de forma judicial ou extrajudicial junto à sociedade, possibilitando assim uma disseminação da paz social, para além da prestação jurisdicional equilibrada, ágil e eficaz.

Todavia, inexistente ainda uma regulamentação acerca da profissão de mediador de conflitos, definindo seu regime jurídico laboral, piso salarial, enquadramento sindical e outras questões

envolvendo este novo segmento de trabalho, que ao longo do tempo passa a representar um auxiliar da justiça.

Depois dessa regulamentação como categoria profissional, a oferta da mediação será bem maior, proporcionando às comunidades mais longínquas uma oportunidade ímpar na solução dos conflitos de natureza civil, dentro das relações familiares, principalmente nas questões envolvendo alimentos de crianças.

No tocante ao direito constitucional aos alimentos, o procedimento da mediação de conflitos, no âmbito familiar, representa um novo instrumento capaz de se efetivar tal direito fundamental, ao agregar suas características, valorando a condição peculiar de pessoa em desenvolvimento da criança.

Portanto, os instrumentos de solução consensual de conflitos, a mediação, representam possibilidades de efetivação do direito de acesso à justiça fazendo-se garantir o direito constitucional alimentar da criança. As partes, em conflito encontram nesta técnica formal mais simples de decisão que satisfaçam a ambas e sejam justas. Os meios alternativos são em absoluta consonância com o Estado Democrático de Direito, pois ao Estado cabe o monopólio da jurisdição, mas não o monopólio da efetivação da Justiça e dos direitos constitucionais, que pode ser realizada por outros meios, representando a jurisdição apenas um deles.

VI. REFERÊNCIAS

- BARBOSA, Águida Arruda (2015): *Mediação familiar interdisciplinar*. São Paulo: Atlas.
- BRASIL. Constituição (1988): *Constituição da República Federativa do Brasil*. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 05 out. 1988. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. (07 out. 2017).
- BRASIL. Conselho Nacional de Justiça (2017): *Justiça em números 2017: ano-base 2016*. Brasília: CNJ.
- CAPPELLETTI, Mauro/GARTH, Bryant. (1988): *Acesso à Justiça*. Tradução de Ellen Gracie Northfleet Porto Alegre; Sergio Antonio Fabris Editor.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, ONU, 1948. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf>. (07 out. 2017).
- FARIAS, Juliana Guanaes Silva de Carvalho. (2015): *A Mediação Comunitária como Fonte do Direito*. 2015. 171 f. Monografia (Mestrado em Direito Público) – Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador/BA.
- GOMES, Orland. *apud* GONÇALVES, Carlos Roberto. (2002): *Direito de família*. 14. ed. Atualização de Humberto Theodoro Júnior. Rio de Janeiro: Forense.
- GONÇALVES, Carlos Roberto. (2009): *Direito Civil Brasileiro, volume VI: direito de família*. 6. ed. rev. e atual. - São Paulo: Saraiva.
- RIZZARDO, Arnaldo. *apud* GONÇALVES, Carlos Roberto (2004). *Direito de família*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2013): *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo/SP: Cortez.

**“PASSADOS QUE TOCAM EM NERVOS”:
MEMORIALISMO E POLÍTICA NAS RECORDAÇÕES
DE FRANCISCO DE PAULA FERREIRA DE RESENDE**

GONCALVES, MARCIA

“PASSADOS QUE TOCAM EM NERVOS”: MEMORIALISMO E POLÍTICA NAS *RECORDAÇÕES* DE FRANCISCO DE PAULA FERREIRA DE REZENDE

A tópica “passados que tocam em nervos” tornou-se algo recorrente nos debates contemporâneos sobre as relações entre memória e escrita da história. A mesma nos foi sugerida há algum tempo por meio da leitura de *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre. No extenso prefácio da primeira edição, Freyre mencionava a expressão “tempo perdido”, a nos lembrar de Proust, para assim sensibilizar leitores acerca da relevância e da originalidade de suas análises sobre as relações entre senhores e escravos na América colonial portuguesa¹. Se casas grandes e senzalas ainda marcavam a paisagem de muitos logradouros no Brasil da década de 1930, momento da primeira edição da obra, as mesmas referenciavam as conexões entre passado e presente, e eram interpretadas sociologicamente à luz de suas permanências e idiosincrasias (Gilberto Freyre 1995).

A repercussão de *Casa Grande & Senzala* rendeu para Freyre muitos frutos. Em 1936, ele passava a dirigir a *Coleção Documentos Brasileiros*, lançada pela José Olympio Editora, na esteira do sucesso editorial de outras coleções integradas, cada uma delas à sua maneira, na onda de redescobrir o Brasil, reinventar sua história, ampliar e valorizar o campo dos Estudos Brasileiros (Marcia de Almeida Gonçalves 2009). Em alguma medida, tais coleções, como apontado por Heloísa Pontes (Heloísa Pontes 1988), materializaram esforços e projetos de uma gama variada de intelectuais, certos de que suas análises contribuiriam para interpretar e quiçá solucionar problemas e impasses da sociedade brasileira. Para alguns desses intelectuais, era um tanto urgente conectar passado, presente e futuro, à luz de seus “espaços de experiência e de seus horizontes de expectativa” (Reinhart Koselleck 305-327).

A *Coleção Documentos Brasileiros* publicou textos de naturezas distintas – ensaios, memórias, autobiografias, biografias, historiografia (Fabio Franzini 2010). Entre 1939 e 1959, passou a ser dirigida por Octávio Tarquínio de Sousa e nesse momento desfrutou de enorme reconhecimento no mercado editorial. Nos cerca de vinte anos sob sua direção, Tarquínio de Sousa valorizou a publicação de textos de natureza biográfica e autobiográfica, em especial os que fossem inéditos, como no caso das *Minhas Recordações* de Francisco de Paula Ferreira de Rezende, editada em 1944. No prefácio de sua autoria a essa edição, Tarquínio de Sousa justificava a importância daquelas memórias, louvando o valor desse gênero discursivo e de outros congêneres – biografias, autobiografias, cartas, diários íntimos – onde os homens aparecessem de “alma nua” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 21). Publicizar a obra de Francisco de Paula Ferreira de Rezende era também divulgar texto até então inédito, possibilitando a Tarquínio de Sousa posar de descobridor de documentos sob a guarda de familiares. Parecia querer cumprir o vaticínio enunciado por Ferreira de Rezende na apresentação de suas memórias: “salvar de um completo esquecimento” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 25). E mais, indiciava o valor do que Ferreira de Rezende havia denominado de “uma tal ou qual autobiografia” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 25), sugerindo para os leitores a dimensão de registro documental único sobre o Brasil dos tempos do Império. O historiador biógrafo Tarquínio de Sousa reiterava sua

¹ Vale a transcrição da bela passagem: “Estudando a vida doméstica dos antepassados sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o ‘tempo perdido’. Outro meio de nos sentirmos nos outros – nos que viveram antes de nós; [...]. É um passado que se estuda tocando em nervos; um passado que emenda com a vida de cada um [...]” (Gilberto Freyre 1995: LXV)

identidade de estudioso daqueles tempos e buscava seduzir leitores para aqueles “passados que tocavam em nervos”.

Indagamos que o acesso de Tarquínio de Souza aos originais manuscritos das memórias de Ferreira de Rezende possa ter ocorrido em função de suas conexões familiares e profissionais. Uma hipótese se associa ao fato de que sua primeira esposa, a escultora Maria Martins, nascida em Campanha, cidade natal de Ferreira de Rezende, poderia ter relações com familiares do memorialista, no estrito círculo de sociabilidades de proprietários rurais e famílias tradicionais. De certo, aos herdeiros de Ferreira Rezende, entre eles seu filho Cássio Barboza de Rezende, responsável pela escrita de introdução constante da edição de 1944, interessava preservar a memória do pai, que, ao fim da vida assumiu o cargo de Ministro do Supremo Tribunal Federal da República².

Os percursos de um texto entre a vontade subjetiva de escrita, a pena e a prensa possuem a sua devida complexidade e não ousaríamos aqui abordá-la. Uma vez anunciada essa complexidade, interessa reter a premissa de que muitos que escrevem, querem ser lidos, a princípio e, com certa inevitabilidade, por si mesmos, e se tudo conspirar a favor, serão lidos por outros, em cadeias de autores-leitores que a palavra impressa possibilitou ampliar em progressão geométrica. Esse impulso pela escrita adquire colorações particulares quando o que se escreve almeja ser registro de vivências pessoais lembradas e narradas pelo sujeito que escreve. Não por um mero capricho, Francisco de Paula Ferreira de Rezende designou suas recordações como autobiografia, conceito que, ao longo do século XIX, quis especificar um determinado memorialismo.

O século XIX, referenciado por muitos como o século da história (Hayden White 1992; François Hartog 2003), foi também o século da memória (Aleida Assmann 2011). Em compasso forte com a proliferação da palavra impressa, multiplicaram-se as memórias, em acepções polissêmicas, manifestas na designação de textos analíticos de naturezas variadas, como as que vieram a ser publicadas em periódicos de associações científicas e letradas – como exemplo pontual, as da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Lucia Maria P. Guimarães 1995) –, àquelas cujo objetivo era apresentar as lembranças de um autor sobre sua época de vida. Entre essas, as de cunho autobiográfico proliferaram, instituindo o que poderíamos designar como memorialismo autobiográfico. O sucesso editorial desse tipo de elaboração narrativa se estabeleceu nos caminhos cruzados do romance moderno e de apostas autorais no testemunho sobre o vivido como escrita autorizada e sensibilizadora sobre os mais diversos temas (Peter Gay 1999; Charles Taylor 2005). O próprio conceito de autobiografia se instituiu e se enraizou, designando um gênero literário com formas e protocolos de escrita particulares (Philippe Lejeune 2008; Leonor Arfuch 2007).

² Caberia indicar algumas informações biográficas sobre Francisco de Paula Ferreira de Rezende. Nasceu na cidade de Campanha, província de Minas Gerais, em fevereiro de 1832. Formou-se em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de São Paulo em 1855. Atuou como Promotor Público de sua cidade natal, em 1856, e Juiz Municipal e de Órfãos em Queluz, província de Minas Gerais. Foi deputado provincial pelo Partido Liberal na Assembleia Legislativa Provincial, no biênio de 1864-1866. Em 1865, passou a residir no Município de Leopoldina, onde atuou como advogado, tornando-se proprietário de escravos e terras na Fazenda Filadélfia. Com o advento do regime republicano, retomou a vida política, integrando a comissão encarregada de elaborar a Constituição do Estado de Minas Gerais. Em 1890, foi nomeado 2º Vice-Governador, em 1892, Ministro do Supremo Tribunal Federal, assumindo o cargo de Procurador Geral da República. Faleceu no Rio de Janeiro, em 1893. A escrita passou a ser um hábito, segundo suas *Recordações*, a partir de 1885. De sua autoria: *Julgamento de Pilatos ou, Jesus perante a razão e os Evangelhos*, publicado pouco antes da sua morte; *O Brasil e o Acaso ou, Um Bosquejo da Nossa História*, primeira publicação no jornal O Estado de Minas Gerais, em 1892, republicado como livro em 1944; *Comentários Bíblicos - O Mosáismo perante a razão*, publicado em 1944; *Minhas Recordações*, em 1944. Informações disponíveis em:

<http://www.stf.jus.br/portal/ministro/verMinistro.asp?periodo=stf&id=188>

<http://www.academialeopoldinense.com.br/p/cadeira-n-11-ferreira-de-rezende.html>

No momento em que Francisco de Paula Ferreira de Rezende redigiu suas recordações, nas últimas décadas do século XIX, apresentar seu texto como uma “tal autobiografia” enunciava algo já decifrável pelos possíveis leitores imaginados. Uma “tal autobiografia”, narrativa vivencial, nos termos de Leonor Arfuch (Leonor Arfuch 2007) e relato histórico, irmanados pela batalha contra o esquecimento de hábitos e costumes que ele conheceu e também pela intenção de vencer a mortalidade de sua condição humana.

Na condição de narrativa vivencial, na qual autor/narrador/personagem estabelecem o enredo que elabora tramas de histórias cruzadas, a autobiografia como exercício de memória intercala sujeitos, ações e temporalidades sob as linhas de torná-los conhecidos e inteligíveis. Cabe recorrer a Paul Ricoeur e mobilizar esse autor no exercício de analisar alguns aspectos singularizadores das *Recordações* de Ferreira de Rezende. No conceito de identidade narrativa elegemos um porto de ancoragem para nossas reflexões.

Em *O Si Mesmo Como Outro*, Ricoeur elaborou com rigor o conceito de identidade narrativa (Paul Ricoeur 2014), originalmente proposto, ainda como noção, em sua obra *Tempo e Narrativa*, volume 3 (Paul Ricoeur 2010). Nas palavras do autor:

A identidade narrativa, seja ela de uma pessoa, seja de uma comunidade, seria o lugar buscado entre história e ficção. [...] Acaso não consideramos mais legíveis as vidas humanas quando interpretadas em função das histórias que as pessoas contam sobre elas? E essas histórias de vida, por sua vez, não se tornam mais inteligíveis quando lhes aplicados modelos narrativos – enredos – extraídos da história propriamente dita ou da ficção (drama ou romance)? Portanto, parecia plausível considerar válida a seguinte cadeia de asserções: a compreensão de si é uma interpretação, a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, mediação privilegiada; esta última se abebera tanto na história quanto na ficção, fazendo da história de uma vida uma história fictícia, ou digamos, uma ficção histórica, entrecruzando o estilo historiográfico das biografias ao estilo romanesco das autobiografias imaginárias. (Paul Ricoeur 2014: 112-113)

Ao se valer da teoria narrativa, Ricoeur redimensiona pressupostos da filosofia da linguagem para analisar a problemática da identidade pessoal, entendida como algo que “só pode articular-se precisamente na dimensão temporal da existência humana”, focando na reflexão sobre “a constituição de si”, ao mobilizar a distinção e as correlações entre “mesmidade” e “ipseidade”, por meio da premissa de encontrar (e compreender) “um sujeito capaz de se autodesignar significando o mundo” (Paul Ricoeur 2014: 112). Em argumento complementar, que alicerça muitas das análises em *O Si Mesmo Como Outro*, Ricoeur apresenta a “tríade descrever, narrar, prescrever”, caminho hermenêutico de articulação entre a “constituição da ação” e a “constituição do si”, por meio do ato de narrar e das implicações éticas que nele se estabelecem (Paul Ricoeur 2014: 113).

Ricoeur nos possibilita tomar o ato de narrar como algo constitutivo de condição humana diferenciada pela linguagem. Na forma de uma escrita, mobiliza os protocolos linguísticos em que sujeitos, predicados, ações e percepções assumem, como letra, palavra e texto, a forma de um registro, e as funções de algo significar, configurando, em níveis variados, temporalidades, espacialidades e subjetividades, essa última foco maior em *O Si Mesmo Como Outro*. Por meio da narrativização, sujeitos contam e significam ações e percepções, tornando inteligíveis para ouvintes e leitores, o vivido e o lembrado (e o esquecido) sobre o vivido por meio do narrado. Nessa última instância, a do narrado, a identidade do sujeito é identidade narrativa, referência

para si e para os outros, instituída em conexão com as temporalidades (passado, presente e futuro) e com a memória (o lembrar/o esquecer)³.

Algumas referências construídas por Ricouer para dimensionar a identidade narrativa como conceito apropriam-se diretamente de características particulares da autobiografia, no desenho que tal gênero discursivo veio a possuir no curso dos séculos XIX e XX. Ressaltamos que Ricouer se vale do que Leonor Arfuch designa como autobiografias canônicas, nos termos de uma determinada elaboração narrativa (Leonor Arfuch 2007), evitando assim tratar do gênero ensaísta (Paul Ricouer 2014: 157). Nesse último, cumpre esclarecer, as funções autor/narrador/personagem, em sobreposição na forma canônica, é propositalmente desarticulada em face da estratégia de desconstruir o sujeito e por em xeque sua unidade e autorreferencialidade ontológicas.

Não exclusivamente em autobiografias, mas nelas por vezes com tons mais coloridos, a narrativa, por meio do enredo, promove junção entre *práxis* e *bios*, ao instituir a “unidade narrativa de uma vida”, relacionando e significando “planos de vida”, unidades práticas tais como a vida familiar, vida profissional, vida de lazer, estabelecendo uma espécie de “concentração da vida”, ao redimensionar complexidades da ação por meio da operação narrativa. Há nisso uma espécie de laboratório para experiências intelectuais no sentido de ato de produzir conhecimento sobre algo, nesse caso “planos de vida” (Paul Ricouer 2014: 155-170). Nesse laboratório, as relações entre autor, narrador e personagem se manifestam e, no caso de autobiografias, realizam o milagre da “divina trindade”, a saber: os três juntos em unidade designada como um eu ou como um nós.

No ato da escrita autobiográfica, busca-se concentrar a vida para situá-la na “visada da verdadeira vida”, instituindo começos e fins narrativos, indo na direção de realizar, pelo menos, outra tríade de desejos: construir totalidade significativa, uma inteligibilidade (e assim instituir uma identidade pessoal); ser lembrado e sobreviver à morte. Ricoeur reforça a função cognitiva e de construção identitária da elaboração narrativa ao destacar que:

[...] nada na vida real tem valor de começo narrativo; a memória perde-se nas brumas da primeira infância; meu nascimento, e com mais razão o ato pelo qual fui concebido pertencem mais à história dos outros, no caso a de meus pais, que a mim mesmo. Quanto à minha morte, só será um fim narrado na narrativa daqueles que sobreviverem a mim; estou sempre a caminho de minha morte, o que exclui que eu a apreenda como fim da narrativa. (Paul Ricouer 2014: 171)

Ricouer potencializa igualmente a constatação de que “as histórias vividas por uns estão intrincadas nas histórias dos outros” e deriva dessa premissa o entendimento de que

[...] a compreensão de si parece só conseguir abranger a fase já passada da vida e precisa articular-se com previsões e projetos segundo um esquema semelhante ao proposto por Koselleck em que a dialética sobre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” põe em relação a seleção dos acontecimentos narrados e a as previsões pertinentes àquilo que Sartre chamava de projeto existencial de cada um. (Paul Ricouer 2014: 172)

Em nossas palavras, Ricouer destaca o quanto as tensões entre o passado vivido, o presente da elaboração narrativa, e os projetos para o futuro se materializam como orientação para a própria vida e complementa suas considerações retomando as tensões entre fabulação e vivência – ficção e história - ao se instituir uma “unidade narrativa da vida”, citando-o:

³ Segundo Jean Marie Gagnebin, temas abordados por Ricouer se conectaram em obra filosófica referencial para o século XX. Nesses termos, entre as obras *Tempo e Narrativa*, *O Si Mesmo como Outro*, e *A Memória, a História, o Esquecimento*, conceitos e abordagens dialogam entre si, com as devidas ênfases analíticas de cada uma delas - o tempo, a identidade pessoal, a memória (Jean Marie Gagnebin 2006: 163-192).

É precisamente em razão do caráter evasivo da vida real que temos necessidade do socorro da ficção para organizá-la retrospectivamente após os acontecimentos, mesmo que seja preciso considerar revisável e provisória toda e qualquer figura de enredo extraída da ficção e da história. Assim, é com a ajuda dos começos narrativos com os quais a leitura nos familiarizou que, forçando de algum modo a mão, estabilizamos os começos reais constituídos pelas iniciativas [...]. E também temos a experiência, que se pode dizer inexata, do que quer dizer terminar um curso de ação, um segmento de vida. A literatura nos ajuda de algum modo a fixar os contornos desses fins provisórios. [...] Dessa discussão resulta que narrativas literárias e histórias de vida, em vez de se excluírem, completam-se, apesar e por causa do contraste. Essa dialética nos lembra que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita; e retorna à vida seguindo os múltiplos caminhos da apropriação e pagando o preço das tensões inexpugnáveis de que acabamos de falar. (Paul Ricouer 2014: 173-174).

Ao ter como guia Ricouer, retomemos as *Recordações* de Francisco de Paula Ferreira de Rezende partindo das implicações contidas na visada de que “a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita”. Em certa medida, Ferreira de Rezende parece ter encontrado no ato de escrever uma espécie de auto exílio, na busca por terra estrangeira, por outros nortes para alguém que “durante a vida, a leitura foi sempre um dos melhores divertimentos” (Francisco de P. F. de Rezende 1988: 406). Com esse divertimento, muito provavelmente, Ferreira de Rezende aprendeu a configurar seus “começos narrativos”. Redigir seu *Julgamento de Pilatos*, e arriscaríamos suas *Recordações*, o salvava de um presente que anunciava seu fim: “Velho, pois, como já estou, e sem a menor esperança de já agora poder salvar-me de um inteiro esquecimento, é este para mim a tábua única de que disponho ou a qual me posso agarrar” (Francisco de P. F. de Rezende 1988: 408).

Como tábua de salvação para um naufrago temeroso de ser tragado por *Lethe*, o rio do esquecimento, sua “tal e qual autobiografia” construía seu porto seguro, onde a “divina trindade”- autor/narrador/personagem em um só -, e a tríade de desejos - instituir identidade pessoal; ser lembrado e sobreviver à morte – se mesclavam na busca de ser conhecido e reconhecido como escritor, especialmente. A décadas de 1880 e 1890, como suas *Recordações* e alguns dados biográficos (ver nota 1) informam, foi o presente dos atos de escrita e de algumas publicações realizadas. Indagamos que suas *Recordações*, editada como livro postumamente, talvez viessem a figurar como a obra de uma vida, e nesses termos, suas funções memorialista e autobiográfica buscaram dar forma “à unidade narrativa da vida”.

Na reedição de 1988, o livro, além do prefácio assinado por Octávio Tarquínio de Sousa e de advertência assinada pelo autor⁴, é dividido em 54 capítulos, distribuídos entre 4 partes, num total de 429 páginas. Nessa edição, cada capítulo é precedido por uma espécie de ementa na qual identificam-se principais assuntos e/ou acontecimentos narrados. Os capítulos seguem ordenação mais similar a uma periodização da própria vida narrada do que de uma cronologia de sucessão linear de datas, uma vez que se referem aos lugares onde o autor/narrador/personagem residiu e atuou. Na edição da Itatiaia de 1988, cada parte remete a um desses lugares – (i) a cidade de Campanha, onde se passam a infância e a juventude; (ii) São Paulo, segundo momento da juventude, onde realizou os estudos preparatórios para ingressar na curso de bacharel em Direito e o próprio curso, concluído em 1855; (iii) o retorno à Campanha como bacharel e o trabalho como juiz em Queluz; (iv) Leopoldina, da chegada em 1865 ao momento presente da escrita de suas *Recordações*.

⁴ A primeira edição de *Minhas Recordações* ocorreu em 1944, como volume da *Coleção Documentos Brasileiros* da José Olympio Editor. Nessa primeira edição, constava o prefácio assinado por Tarquínio de Sousa e introdução assinada por um dos filhos do autor, Cássio Barbosa de Rezende. Outra edição foi a realizada pela Editora Itatiaia, em 1988, onde se suprimiu a introdução assinada pelo filho. Em 2015, nova edição da obra pela Topbooks resgatou a primeira edição e acrescentou prefácio assinado por Mary Del Priori.

Na viagem pelo tempo que sua “tal autobiografia” promove, a menção aos lugares onde viveu é referenciada como âncora para algumas de suas experiências. A então província das Minas Gerais é, em certa medida, seu continente: “Eu quase que poderia dizer que nunca saí de Minas, pois que a não ser o tempo apenas que estudei em São Paulo e o de algumas viagens [...] à Corte, nunca tive realmente outra morada, que não fosse a vivificante e sempre tão benéfica sombra das nossas montanhas” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 27).

A cidade natal – Campanha – e Leopoldina, onde viveu por cerca de duas décadas, lá adquirindo a fazenda de café que batizou de Filadélfia, ocupam capítulos inteiros dedicados às suas histórias, costumes e hábitos das gentes, personagens e lideranças políticas. Não foram poucos os leitores de *Recordações*, uma vez feita em livro, que nela identificaram fontes preciosas acerca das histórias daquelas localidades, além dos que ali encontraram indiciadores da “mineiridade”. Não faltaram também os que valorizaram a obra como texto rico para se averiguar as interdependências entre o local, o regional, o nacional e o universal.

Importante também grifar que a organização dos capítulos mescla espacialidades do vivido com as temporalidades. No nosso entendimento, há nisso, por um lado, a dimensão espacial que relaciona à memória com os seus lugares, por outro há também a configuração daquilo que Koselleck conceitua como os “estratos do tempo”, na acepção dos muitos passados, narrados à luz do presente e das expectativas de futuro do autor/narrador/personagem. Tais tensões entre passado, presente e futuro possibilitam associar sincronias e diacronias e indicar o que a narrativa autobiográfica postula como permanências e rupturas no mundo histórico tornado inteligível pela palavra que o configura (Reinhart Koselleck 2014).

Assim, na criação de referências de pertencimento a Minas, e às cidades onde viveu, o autor/narrador/personagem preocupa-se em situá-las no tempo por meio do contraponto constante entre o presente de sua escrita e os passados vividos e lembrados. Ao fazê-lo, condensa a história narrada em juízos, em especial para a cidade de Campanha, onde a antinomia entre um passado glorioso (alvorecer do século XIX) e um presente decadente (final do século XIX) responde pelo sentido maior de sua caracterização. O passado glorioso e próspero de Campanha é sobreposto ao passado do autor/narrador/personagem dos tempos da infância e de parte da juventude, desta feita para narrá-lo como um lugar de saudade e de nostalgia, habitado por tantos personagens, entre eles o menino Francisco, e todos os outros – familiares, amigos, escravos domésticos – com os quais conviveu.

Para Leopoldina, a narrativa assume correlações entre passado e presente, em que esses parecem mais próximos, sob os passos e impressões de Francisco de Paula, advogado e proprietário de escravos e terras, atuando entre os liberais locais e com eles se desentendendo, se elegendo deputado para a Província de Minas, manifestando-se sobre as questões que afligiam a ordem monárquica imperial. A remissão à essa ordem, no entanto, mescla crítica e desencanto: “o pouco do que cheguei a ver de nossa alta política bem depressa me desencantou de todas essas lutas em que as ideias inteiramente desapareciam, para cederem, sem pejo nem lógica, o seu lugar às piores paixões” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 395). O desencanto, por seu turno, alicerça, no presente da escrita do autor/narrador/personagem, uma aposta no futuro: “E no dia de cada eleição, esquecendo próximos parentes e os meus mais íntimos amigos, o meu voto que nunca falta [...] veloz se atira pelas profundezas da urna, dentro ou fora unicamente brada – viva a república!” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 395).

Se republicano como assim o declara em brado, a querer fazer do nome próprio de sua fazenda – frisemos, Filadélfia – a lembrança de seu mundo ideal, o autor/narrador/personagem muito destaca um outro desencanto com algo que afetou a tranquilidade de sua vida de proprietário de escravos: a abolição, na forma como foi decretada pela Lei Áurea em 1888. Ao

rememorar Bernardo Pereira de Vasconcelos, a quem mais de uma vez dedicou palavras de admiração – “a civilização [...] nos tinha vindo da costa d’África” -, e mesmo depreciando “o cancro da escravidão”, Francisco de Paula lamenta o ocorrido: “Ninguém faz ideia do abalo que um tal fato produziu entre todos os lavradores. [...] E a cada um o que apenas se dizia era: arranjesse como puder.” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 416).

A escravidão é certamente a experiência contínua das temporalidades significadas pela “unidade narrativa de vida” elaborada por Francisco de Paula Ferreira de Rezende. Em funções, formas e percepções variadas, escravos e escravas se fazem presentes, a saltar das páginas, a interpelar o leitor. Passagem tornada bastante reconhecida pelas apropriações historiográficas posteriores indicava visão de mundo particular sobre os lugares reservados para os escravos, na remissão à década de 1840: “Naquele tempo a população da cidade se dividia nas três seguintes classes – a dos brancos e sobretudo daqueles que por sua posição constituíam o que se costuma chamar de boa sociedade; a do povo mais ou menos miúdo; e finalmente a dos escravos” (Francisco de Paula P. de Rezende 1988: 171). Na alusão às danças, essas igualmente distinguiam as “três classes”:

“[...] eram os bailes ou a dança dos brancos ou a dança da classe superior. Quanto a dos negros, reduzia-se ao jongo, que era feito em algum subúrbio da cidade, e que, [...] era sempre feito ao ar livre. [...] Para esta dança eles quase não se servem de outro instrumento músico, além do caxambu de que em algumas partes a dança tomou o nome [...]. Nem admira que eles se sirvam desse único instrumento; porque sobre esse ponto os africanos são de uma pobreza inventiva extraordinária. [...] A classe inferior da cidade, pode-se dizer, que naquele tempo não dançava; ou que pelo menos não tinha uma dança que lhe fosse própria.” (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 172-173)

Das muitas palavras dedicadas pelo autor/narrador/personagem para se referir aos escravos e à escravidão, predominam os juízos hierarquizadores da ordem social na qual viveu, impregnados pelo sentimento aristocrático alusivo à identidade narrativa em pauta nas suas *Recordações*. Todavia, nem sempre, escravos e escravas eram tão ciosos quanto a saber quais eram seus lugares naquela ordem social. A título de pontual exemplo, para concluir nossas análises nesse artigo, vale mencionar o capítulo acompanhado de nota do editor que indicava que ele estava riscado no original. Nesse capítulo sob rasura, o narrador evocava a criança de nome Francisco e as muitas histórias que ela ouviu de outros, para lembrar do avô e de um de seus feitos comemorados na Campanha, em 1833: a repressão às atrocidades de insurreição escrava ocorrida em fazenda de seus parentes, os Junqueiras, na localidade hoje conhecida como Carrancas (Francisco de Paula F. de Rezende 1988: 47-52). Mesmo quando o autor/narrador/personagem quis rasurar a escravidão, a morte do autor e a impossibilidade de fazer a edição final de sua “tal autobiografia” a manteve. Imprevistos da história? Arriscamos apostar no sim.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARFUCH, Leonor. El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

ASSMANN, Aleida. Espaços de recordação. Formas e transformações da memória cultural. Campinas: UNICAMP, 2011.

FRANZINI, Fábio. À sombra das palmeiras. A coleção Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2010.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime patriarcal. 30ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.

GAGNEBIN, Jean Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2006.

GAY, Peter. O coração desvelado. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GONÇALVES, Marcia de Almeida. Em terreno movediço. Biografia e história na obra de Octávio Tarquínio de Sousa. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Debaixo da imediata proteção de Sua Majestade Imperial: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1889). RIHGB, v.156, nº388, jul/set 1995.

HARTOG, François. O século XIX e a História: o caso Fustel de Coulanges. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

_____. Estratos do tempo. Estudos sobre História. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014.

LEJEUNE, Philippe. O pacto autobiográfico de Rousseau à internet. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

PONTES, Heloísa. “Retratos do Brasil: um estudo dos editores, das editoras e das coleções brasileiras nas décadas de 1930,40 e 50. BIB. Rio de Janeiro, 2^o semestre de 1988, n. 26, p. 56-89.

REZENDE, Francisco de Paula Ferreira de Rezende. Minhas recordações. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

RICOUER, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas: UNICAMP, 2007.

_____. Tempo e Narrativa. São Paulo: Martins Fontes, 2010, 3 volumes.

_____. O Si-mesmo como outro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

TAYLOR, Charles. As fontes do self. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

WHITE, Hayden. Meta-história. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo; EDUSP, 1992.

**POLÍTICA, MEMÓRIA E FEMINISMO NO TEATRO
CONTEMPORÂNEO: A EXPERIÊNCIA PARTICULAR
COMO AGENTE SOCIAL ATIVO EM PROCESSOS
CÊNICOS SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER**

SARA JOBARD

POLÍTICA, MEMÓRIA E FEMINISMO NO TEATRO CONTEMPORÂNEO: A EXPERIÊNCIA PARTICULAR COMO AGENTE SOCIAL ATIVO EM PROCESSOS CÊNICOS SOBRE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

Boa tarde a todos e a todas. Em primeiro lugar, eu gostaria de esclarecer de onde eu falo e quais são os meus pontos de interesse na discussão que temos em pauta aqui. Minha formação de atriz foi feita quase inteiramente em Salvador, na Bahia. Passei um ano estudando em Paris, voltei para fazer o mestrado na Bahia e estou há quase 4 anos em Portugal, fazendo o doutorado. Sempre tive interesse particular em teatro político, teatro engajado, teatro de intervenção, ou como quiserem chamar. E foi experimentando investigar histórias reais para colocar no palco questões que me incomodavam que cheguei ao meu projeto de doutorado.

O que tenho estudado e pesquisado nos últimos anos vou chamar aqui, nesta apresentação, de teatro do real. Uma escolha de nomenclatura que, para mim, é a que mais se aproxima do que tenho feito ultimamente. Mas poderíamos falar também de dramaturgias do real, teatro documental, teatro da vida, teatro de fatos, biodrama etc. As nomenclaturas foram diversas para definir esse fenômeno, que não se trata exatamente do mesmo tipo de teatro ou performance, mas de criações que se aproximam em muitos conceitos, estruturas e objetivos.

Segundo Pavis, Teatro Documentário é o "teatro que só usa, para seu texto, documentos e fontes autênticas, selecionadas e 'montadas' em função da tese sociopolítica do dramaturgo" (Pavis, 2005: p. 387). Weiss afirma que,

O teatro documentário é um teatro de reportagem. Registros de tribunal, dossiês, cartas, dados estatísticos, boletins do mercado de valores, relatórios de corporações financeiras e empresariais, declarações dos governos, discursos, entrevistas, declarações de personalidades públicas, jornais e rádios, fotografias, reportagens jornalísticas ou outros documentos da vida contemporânea fornecem os alicerces para o espetáculo. (Weiss, 2008: p. 382)

O teatro do real não parece se limitar exclusivamente aos textos coletados, como sugere Pavis, mas defende geralmente uma tese sociopolítica dos criadores. O material de pesquisa é uma combinação dos elementos sugeridos por Weiss. Esse formato surgiu como possibilidade de mostrar realidades sufocadas pelo sistema, expor outras versões da história que não tenham sido manipuladas pela mídia, política e/ou sistema econômico.

Para isso, algumas técnicas foram surgindo e se tornaram recorrentes nas dramaturgias do real: o uso de agentes não-atores em cena, com depoimentos próprios e reais, como *corpos em evidência* (Martin, 2010); uso de projeções, com a intenção de ampliar a visibilidade das provas documentais; ocupação de espaços não convencionais, interagindo de forma diferenciada com o público e criações em *site-specific*, feitas especialmente para serem representadas naquele local; uso da técnica *verbatim*, na qual o ator reproduz oralmente *ipsis litteris* a entrevista gravada, ao mesmo tempo em que a escuta em fone de ouvido; palestra performativa, na qual os atores/performers apresentam os dados coletados como numa aula cênica para o público, entre outros.

Segundo Carreira e Carvalho (2013), a cultura ocidental adotou definitivamente o termo "teatro do real", apesar das divergências sobre o seu conceito. O único consenso nesse território difuso é que o real é o elemento chave desse tipo de teatro. Dizem eles que "o pressuposto do que hoje se convencionou chamar 'teatro do real' ou 'cena do real' é que tudo o que ocorre na cena pode ser documentado e foi baseado em pesquisa de arquivos e registros" (Carreira e Carvalho, 2013: p.35), mesmo que, a partir daí, sejam construídos espetáculos com diferentes perspectivas, formas e métodos.

Erwin Piscator é considerado a primeira referência de uso do real em cena na senda do teatro documentário, citado pela maioria da crítica. Os espetáculos dirigidos por ele nas décadas de 1920 e 1930, possivelmente influenciados pelo Teatro-Jornal, propunham uma dramaturgia documental, ao utilizar como recurso fontes e documentos históricos, como um modo de conscientização e mobilização social. Vale a pena ressaltar que tais espetáculos foram apresentados no período entre as duas grandes guerras e sua obra que descreve o drama documentário foi publicada em 1929, ano que marca a crise mundial, o *crash* da bolsa de Nova Iorque.

Piscator sabia que para colocar não-ficção em cena seria necessário inventar novos modelos de encenação, dramaturgia e interpretação. O primeiro passo foi quebrar a “quarta parede”, um elemento cênico que, para este encenador, impedia a reflexão crítica do público. Já era possível observar, nessa proposta, uma ruptura no modelo convencional aristotélico de representação. Há, neste caso, uma quebra no modelo triangular drama-ação-imitação, o que vai configurar a característica principal do modelo de teatro pós-dramático sugerido posteriormente por Lehmann.

Em meados dos anos 60, na Alemanha bipartida, após a construção do Muro de Berlim, obras como *O caso Oppenheimer* (1964), de Heine Kipphardt, *O Vigário* (1965), de Rolf Hochhuth, e *A investigação* ou *O interrogatório* (1970), de Peter Weisz, iniciaram um gênero que pretendia contestar as verdades oficiais e oferecer material ao público para que este tirasse suas próprias conclusões: o Teatro dos Fatos (*theatre-of-fact*) ou Novo Teatro Documental (*new documentary theatre*). A partir de técnicas de jornalismo de advocacia, com fontes documentais editadas, essas peças investigavam eventos históricos recentes e exploravam temas de culpa e responsabilidade, associados, sobretudo, ao terror político do nazismo.

Segundo David Edgar (2008), “the war on terror brought politics back on to the world stage”¹. Não somente as atrocidades da guerra, mas toda a conjuntura política que se instalou no mundo na segunda metade do século XX, serviram de inspiração e motivação para a proliferação do gênero documental no teatro. Para Craveiro (2016), a popularização desse gênero ocorreu principalmente pela conscientização da manipulação das informações pela mídia, pois, para a autora, haveria múltiplos sistemas de poder associados à transmissão da memória e da história. A distorção dos fatos e a incapacidade da imprensa de explicar acontecimentos complexos incentivou os artistas a explorarem outros meios de informação, já que não havia confiança nas narrativas institucionais.

Foi desenvolvida, portanto, uma relação íntima entre os processos criativos e o arquivo, com um grande potencial de resistência às estruturas de poder hegemônicas, um teatro com formas antimiméticas e baseado no real. A partir da década de 1980, os espetáculos e grupos que passaram a utilizar este conceito ou similares são incontáveis. De formas, metodologias e técnicas diversas, o teatro documental contemporâneo desenvolveu uma proposta de representação complexa e dinâmica.

Podemos afirmar, desse modo, que o uso do real no teatro surgiu pela primeira vez com o drama documentário de Piscator, em 1929, ganhou força na Alemanha pós-guerra nos anos 60, e se estabeleceu como potência no teatro contemporâneo na virada do século.

A perplexidade do mundo com o holocausto e com as atrocidades da Segunda Guerra Mundial, gerou uma crise que atravessa diversas áreas e entre elas, as artes cênicas. Essa crise instaurada na segunda metade do século XX, questiona diversos métodos e estruturas

¹ In: "Doc and Drama". Guardian (27 de setembro de 2008).

estabelecidos na sociedade ocidental. Academicamente, ela serviu de ignição para o desenvolvimento de uma insatisfação geral com os métodos de análises vigentes. Portanto, começam a surgir, simultaneamente, em diversos pontos do mundo, profundos questionamentos epistemológicos e metodológicos.

No teatro, instala-se a crise do drama – anunciada por Szondi ainda na década de 50. Mais tarde, o drama é declarado morto por Lehmann e, logo em seguida, enquadrado como em processo de mutação, por Sarrazac. Ao fim da Segunda Guerra Mundial, nos anos 50, o teatro do absurdo surgiu retratando a incapacidade de comunicação e de explicação dos fatos. Em grande destaque neste período, Samuel Beckett reafirma, com a sua dramaturgia desmoronada e decomposta, a necessidade de renovação no meio teatral e, sobretudo, na forma dramática. Na *Teoria do Drama Moderno*, publicada em 1956, Szondi anuncia uma crise que não foi capaz de prever a evolução da escrita dramática da segunda metade do século XX e as suas inúmeras possibilidades de devir. Ao rever as teses deste autor sobre a crise do drama, Sarrazac (2007) substitui o termo “crise” por mutação e contesta a teoria de Lehmann sobre a não-contemporaneidade do drama e o surgimento do pós-dramático. Ele compreende que há uma mudança de paradigma na forma dramática, que resulta da passagem do drama-da-vida – geralmente progressivo e limitado a uma jornada fatal – referido como “drama absoluto” por Szondi, para o drama-na-vida – retrospectivo e que abrange toda uma existência. Diz ele:

O drama-na-vida remete para uma forma dramática assente numa grande reviravolta de sorte – passagem da felicidade à infelicidade ou o contrário – num grande conflito dramático composto por “um princípio, um meio e um fim”. [...] Por seu lado, o drama-da-vida não se limita àquilo que Sófocles chama uma “jornada fatal”: ele contraria as unidades de tempo, de lugar e até de ação e a sua duração cobre toda uma vida. (Sarrazac, 2011: p.40)

Sarrazac afirma que o drama moderno se torna infra-dramático. Para ele, o drama é desenvolvido com novas características, que diferem dos pressupostos aristotélicos de heróis, mitos, progressão dramática, nó, desenlace e catástrofe. A dramaturgia entra na esfera do quotidiano. Acontece uma subjetivação dos personagens e o conflito passa a ser intra-psíquico. A ação dramática torna-se mais passiva do que ativa. Simultaneamente, acontece o fim do textocentrismo e a encenação torna-se protagonista do espetáculo teatral. Sarrazac escreve que o drama desemparelhou-se do teatro, ou seja, a forma dramática deixou de ser a base do teatro.

A virada do último século, trouxe mudanças não somente ao drama, mas ao nosso método de análise, de aprendizagem, de produzir e reconhecer o conhecimento. Segundo Diana Taylor, a performance surge como um meio de conhecimento, que é expressado a partir de uma *embodied action* (ação corporificada), preenchida da constituição interdisciplinar do corpo, ou seja, características de gênero e raça, que são experienciadas de formas distintas politicamente e inseridas em determinada cultura. Os estudos da performance conseguem se sustentar na interdisciplinaridade e no atravessamento de fronteiras. Estamos instalados em um período criativo de quebra de estruturas e busca de alternativas. Segundo Schechner, os estudos da performance surgem como uma grande rebelião contra a autoridade estabelecida, seja ela governamental, intelectual, epistemológica ou artística.

Nesse contexto, o teatro do real surgiu como uma possibilidade de mostrar realidades sufocadas pelo sistema e expor outras versões da história que não tenham sido manipuladas pela mídia, política e economia vigentes. Nesse contexto, este formato começou a se desenvolver e se multiplicar, de diferentes formas e em culturas distintas. E ficou ali: com um pé no teatro, outro na performance. Com formas anti-miméticas e baseado no real, esses espetáculos são construídos, geralmente, a partir de fontes primárias sobre determinado tema e desenvolvido a partir de um período de investigação, com recolha de dados, documentos e entrevistas. Trata-se

de uma tentativa de presentificar a memória, seja ela a memória do próprio performer ou de outrem, ou ambas. Através de técnicas específicas – agentes não-atores em cena, projeções, site-specific; verbatim, palestras performativas – espera-se colocar em cena um determinado ponto de vista a respeito de uma realidade.

É importante salientar, portanto, que qualquer representação teatral, seja ela baseada ou não no real, apresenta uma história a partir de determinada perspectiva, composta no processo de criação, geralmente pelo encenador ou em processo colaborativo com a equipe artística. Apesar da impressão de real, a cena continua sendo teatral, ou seja, é uma representação a partir de determinada dramaturgia, que se harmoniza com elementos estilísticos, orientada pela estética. O teatro do real é o resultado artístico de uma seleção de informações feita pelo encenador, organizadas sobre determinado ponto de vista e ensaiada para ser apresentada ao público. Portanto, continua a ser uma obra artística que não é realidade, mas pretende falar sobre ela.

No caso do teatro documental, há escolhas a serem consideradas na transição do documento para a performance. O documento só é transformado em performance a partir da criação artística de alguém. O encenador define seu ponto de vista e o recorte do tema no momento de seleção, edição e organização do material coletado. Desse modo, as distorções são inevitáveis e é impossível recuperar uma experiência completamente. Tal fato, inescapável na criação cênica, coloca em questão a legitimidade veridicional do teatro documental, pois a representação e a realidade se confundem. No entanto, não é possível afirmar que a realidade está exposta no palco, pois se há seleção de informação e repetição das ações, é inevitavelmente uma representação. Tampouco podemos dizer que a obra é ficção, visto que sua construção está baseada em fontes primárias de fatos reais. Tal dualidade coloca o teatro do real em posição peculiar, tanto no ponto de vista da encenação, quanto da interpretação e recepção.

O período de investigação pressupõe a presença do criador e dramaturgista, geralmente conta com o diretor e, cada vez mais frequentemente, com a participação dos atores. Os elementos podem trabalhar como uma equipe de investigação durante o processo de pesquisa. Geralmente, é no período de ensaios que as funções ficam bem definidas e claras. O ator tem uma posição mais passiva, segundo Cantrell (2013). O ator entra em um projeto que não tem resultados e percursos claros, antes do processo de investigação. Esse projeto pode ser inesperado e estimulante, mas, ao mesmo tempo, incerto e inquietante. Os atores são escolhidos pelo encenador da peça e, esses, não escolhem quem os dirige, veste, escreve ou a área de investigação. No entanto, os atores são importantes instrumentos observadores. No caso dos espetáculos analisados nesta comunicação, as intérpretes também foram criadoras e investigadoras, portanto, tiveram um papel que ultrapassava a posição de observadoras.

Diante de tantas possibilidades de técnicas e elementos cênicos para a construção de um espetáculo enquadrado como teatro do real, qual é exatamente a mudança no trabalho do ator nesse tipo de criação fronteiriça? Quais são, afinal, os desafios para o ator/a atriz nesse tipo de trabalho? O primeiro passo, em uma criação na qual os atores não são os criadores principais do projeto, é trabalhar intensamente a observação durante o período de pesquisa. É necessário refinar o olhar para perceber aparência, gestos e voz dos entrevistados. Os atores precisam tentar absorver ao máximo as suas características. Portanto, uma das competências importantes para o ator em teatro documental é a capacidade de observação minuciosa. Outro elemento fundamental para o trabalho do ator na performance dos documentos e das entrevistas é a empatia. Ser empático com as histórias escutadas será fundamental para a reconstrução da persona em questão. Para tanto, é possível, para alguns atores, adaptar questões técnicas e metodológicas do seu repertório ao processo de criação de teatro do real.

Um dos pontos que eu tenho investigado no meu projeto de doutorado é a sobreposição que acontece na interpretação dos atores entre teatro e performance, re-representação e apresentação. Ao refletir sobre como se estrutura o trabalho do ator e criador no processo de alternância entre ser e interpretar, identifiquei, nos últimos trabalhos de teatro nos quais atuei – Exílios (2017), Eu uso Termotebe e o meu pai também (2018) e Inside (2018) – todos enquadrados como teatro do real, três esferas de trabalho distintas no processo dos atores durante a criação:

1. a apresentação-representação de si ou “não-representação”, momento em que o ator tem um diálogo direto com o público sobre o seu processo;
2. a representação do momento da coleta de dados, ou seja, o tempo da entrevista, no qual o ator pode representar-se a si enquanto fazia as questões ou representar as entrevistadas ou entrevistados;
3. o tempo da memória – a reconstrução cênica da história, a representação e teatralização do evento investigado.

A partir desse tripé de observação do processo criativo dos atores, associado a uma análise sobre formas de performar o documento e estruturas na dramaturgia do real, eu venho apresentar para vocês como foi o processo de criação do espetáculo *Inside* – criação, texto e atuação meus – desde a coleta de dados à criação cênica, incluindo todo o processo de escrita e de desenvolvimento da dramaturgia do espetáculo. Em paralelo, vou fazer uma comparação com três espetáculos de atrizes baianas também, que serviram de referência para o desenvolvimento do meu trabalho: *Amanheceu* (2012), com atuação, texto e direção geral de Juliana Bebé; *Solo Almodóvar* (2013), concepção e atuação de Simone Brault e *Isto não é uma mulata* (2015), com dramaturgia, direção e atuação de Mônica Santana.

Os quatro espetáculos citados têm algumas características em comum:

1. Têm um caráter político e feminista muito fortes, pois, de formas distintas e com diferentes focos, todos abordam e denunciam a violência de gênero;
2. São interpretados só por mulheres;
3. Retratam a realidade brasileira, sob um ponto de vista feminino;
4. Foram criados e interpretados por atrizes baianas – três deles tiveram a estreia em Salvador, na Bahia, e um teve a estreia em Portugal;
5. Três deles foram escritos pelas próprias intérpretes.

A ideia de *Inside* surge da minha inquietação a respeito de relações abusivas que pude testemunhar com pessoas muito próximas a mim. Ao lado da atriz portuguesa Beatriz Wellenkamp Carretas, saímos a procura de mulheres que quisessem partilhar suas histórias de abuso. Durante o processo de investigação, acabamos por entrevistar pessoas muito próximas a nós, como amigas e familiares, umas brasileiras e outras portuguesas. Também entrevistamos uma a outra sobre nossos próprios relacionamentos passados e refletimos sobre os níveis de abuso possíveis. No entanto, a matéria de realidade estruturada na dramaturgia de *Inside* não pode ser considerada biográfica, mas tem um caráter afetivo forte em relação às intérpretes, pela proximidade às entrevistadas e, na maioria dos casos, por termos acompanhado, sob outro ponto de vista, as histórias relatadas. O espetáculo expõe histórias que se repetem em contextos e sotaques distintos, demonstrando que a realidade brasileira e portuguesa, no âmbito da violência de gênero, é extremamente semelhante. As nossas entrevistadas preferiram manter o anonimato, portanto, são todas chamadas de Maria, nome escolhido por ser tão comum no Brasil quanto em

Portugal. As histórias são reproduzidas tal qual nos foram contadas, com as mesmas palavras, tentando repetir as cadências e pausas das nossas entrevistadas. Algumas entrevistas foram feitas somente por uma de nós, mas a seleção de quais momentos das entrevistas eram mais relevantes e mais significativo para nós foi feita em conjunto. A dramaturgia, entretanto, foi organizada e gerida por mim, a partir do material pré-selecionado nos nossos ensaios.

Amanheceu também é resultado da inquietação de Juliana Bebé sobre violência doméstica. No entanto, a criação de Bebé é estruturada em uma personagem ficcional, também chamada Maria da Silva. Apesar do personagem fictício escrito por ela, o processo de investigação deste espetáculo também se deu através de busca de material documental e humano, assim como os três outros aqui citados, e tem seu clímax inspirado em um fato real. A peça usa um “apitaco” que aconteceu no interior da Paraíba e de Pernambuco como proposta de ação e responsabilização do espectador sobre a violência doméstica.

Solo Almodóvar, em contraponto, tem como ponto de partida uma cena de ficção cinematográfica: a apresentação da personagem Agrado no filme *Tudo sobre minha mãe*, de Pedro Almodóvar. Dolores, uma travesti, personagem também fictícia inspirada em Agrado, foi criada primeiramente para o espetáculo, com texto de Cláudia Barral, *Como Almodóvar* (2007), o qual eu também estive no elenco. Seis anos depois, Simone Brault traz Dolores de volta aos palcos, com um texto de Vinícius Moraes, que explora, através da personagem de ficção, histórias reais e fatos recorrentes na vida das travestis brasileiras, estampando no palco uma denúncia grave sobre a violência de gênero no nosso país.

Isto não é uma mulata é uma peça biográfica. Mônica Santana explora os estereótipos e clichês associados à mulher negra e faz uma denúncia potente, em um texto embebido de ironia e sarcasmo. Racismo e machismo são escancarados na cara do público, expondo a ferida aberta de cada espectador, machista e racista, a partir de sutilezas simbólicas. Mônica cria uma peça/performance onde transita entre representação e apresentação, mas mantém-se na posição de fala e de presença da mulher negra, na defesa da sua identidade, historicamente a posição mais menosprezada da sociedade.

É possível notar, a partir dessas breves descrições, que o uso da memória, da identidade e da realidade na construção de espetáculos de caráter político pode gerar os mais diversos formatos. Enquanto *Inside* enquadra-se melhor nos conceitos de teatro documental, *Amanheceu* e *Solo Almodóvar* são considerados solos teatrais e *Isto não é uma mulata* uma peça performática. As duas últimas possuem versões mais curtas que já foram apresentadas como performance em espaços não convencionais.

Quanto ao trabalho de interpretação das atrizes, *Inside* faz uma alternância entre os três tempos citados anteriormente. Há cenas de apresentação do espetáculo, de reprodução do momento das entrevistas e de reconstrução do evento descrito. *Amanheceu* coloca Bebé no sistema ficcional e a atriz permanece no fio condutor da história de Maria da Silva, embora use fatos reais na sua dramaturgia. *Solo Almodóvar* mantém a personagem fictícia em quase toda a trama, embora use também matéria real para as histórias contadas por Dolores. No entanto, a certo momento da peça, há uma quebra da ficção e uma desmontagem da personagem e Simone Brault fala como a atriz sobre a violência de gênero que está denunciando no seu espetáculo. *Isto não é uma mulata*, por seu caráter biográfico, mistura representação e apresentação, personagem e atriz se transformam na mesma pessoa, com os mesmos desejos, o mesmo discurso, o mesmo pedido de socorro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CANTRELL, Tom. *Acting in documentary theatre*. Palgrave Macmillan: New York, 2013.
- CARREIRA, André e CARVALHO, Ana Maria de Bulhões. *Entre mostrar e vivenciar: cenas do teatro do real. Sala Preta* 13.2. São Paulo: Departamento de Artes Cênicas, ECA/USP, 2013: p.33-44.
- CRAVEIRO, Joana. "Que teatro é esse?": Pensamento e processo de *Um Museu Vivo de Memórias Pequenas e Esquecidas*. In: Revista de Estudos de Teatro e Artes Performativas. Sinais da Cena II-1. Teatro e Memória (p. 27-48). Lisboa: Orfeu Negro, 2016.
- DAVID, Edgar. "Doc e Drama". *Guardian* (27 de setembro de 2008).
- DAWSON, Gary Fisher. *Documentary Theatre in the United States: an historical survey and analysis of its content, form, and stagecraft*. London: Greenwood, 1999.
- ILARI, Mayumi D.S. *Pão e arte nas sendas do teatro norte-americano, da contracultura ao WikiLeaks*. *Literatura e Sociedade* (15). Universidade de São Paulo: 2011: 122-133.
- MARTIN, Carol. *Dramaturgy of the Real on the World Stage*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- PISCATOR, Erwin. *Teatro político*. Instituto Cubano del Libro, 1973.
- SARRAZAC, Jean-Pierre. *O outro diálogo*. Elementos para uma poética do drama moderno e contemporâneo. Teatro-Materias 2. Trad. Luís Varela. Licorne: 2011.
- SOLER, Marcelo. *O campo do Teatro Documentário: morada possível de experiências artístico-pedagógicas*. Tese de doutorado. Orientação: Prof. Dr. Flávio Augusto Desgranges de Carvalho. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.
- WEISS, Peter. *Notes towards a definition of Documentary Theatre*. *Theatre Quarterly*, vol.1, nº 1, jan.-mar, 1971.

**EL BRICHERISMO: EXPERIMENTAR LA ALTERIDAD
EN LAS RELACIONES DE SEXUALIDAD
TRANSACCIONAL EN EL MUNDO TURÍSTICO
PERUANO**

ROGUET, JULIETTE

EL BRICHERISMO: EXPERIMENTAR LA ALTERIDAD EN LAS RELACIONES DE SEXUALIDAD TRANSACCIONAL EN EL MUNDO TURÍSTICO PERUANO

«Hay gringuitas que en su país no se le acerca ni la gripe y acá es la reina de la disco...»¹. En esta pequeña cita se puede apreciar varias dimensiones del fenómeno que analizaremos parcialmente en esta ponencia. La frase es extraída de una entrevista realizada en noviembre 2016 con Amaru, uno de los mejores bricheros de la ciudad del Cusco. Este músico se volvió conquistador de turistas migrando al Cusco desde la sierra norte de Perú.

Al final de los años setenta apareció en el Perú un nuevo fenómeno llamado “bricherismo”. Su desarrollo se debe a las primeras olas de viajeros, en su mayoría norteamericanos, que vinieron a visitar el Cusco. Aquella época, que fue marcada por el conflicto armado y una fuerte crisis económica, vio emerger esta práctica como un canal para la emigración. Los escasos turistas llegando del “primer mundo” a conocer el Machu Picchu, representaban una de las pocas opciones para salir del país a través del matrimonio o de relaciones amorosas. El bricherismo se constituye como una práctica social compleja y evolutiva de seducción estratégica de los occidentales por un grupo de peruanos en un contexto turístico. Se conocen varias teorías sobre el origen del término “brichero”, pero la explicación consensuada, más por su potencial metafórico que por su rigor lingüístico. Este término sería derivado de la palabra inglés “*bridge*”. El romance con un turista permite a esos *andean lovers* construir un puente, real o ficticio, entre Perú y Occidente. Un famoso dicho en esta esfera del mundo turístico es el siguiente: “Hay tres formas de ir a Europa: en bote, en avión y en gringa”.

Actualmente, ya no se trata únicamente de una práctica migratoria, los objetivos de l@s “cazador@s de gring@s” se han transformado según el desarrollo turístico y en función a los cambios en los imaginarios colectivos. La palabra “gringo” es usada en el Perú para denominar a cualquier persona de piel, ojos y cabello claros, extranjeros de los “países del norte” en particular. L@s peruan@s que se desempeñan en el bricherismo son llamados bricheros y bricheras, términos totalmente integrados al habla popular. Los hombres y las mujeres que participan de este grupo estructurado y jerarquizado, se dedican a seducir turistas del “primer mundo” con el propósito de mantener una relación sexual o amorosa que les traerá en última instancia un beneficio económico, social o simbólico. En esas relaciones, el propósito venal es totalmente desconocido de los turistas. Esas experiencias íntimas no son explícitamente negociadas, esas relaciones son muestras de sexualidad transaccional entre viajeros y locales. L@s bricher@s son mantenidos por sus parejas y viven de regalos, donaciones y en algunos casos robos. En muchas de estas parejas, duraderas o efímeras, uno está trabajando y el otro está viviendo un idilio exótico. Asimismo, tenemos presente que en esta práctica donde la seducción, el sexo y los afectos son centrales, los roles y posiciones tienden a redefinirse a lo largo de las relaciones. Los mecanismos de dominación entre los actores, turistas como locales, son complejos y no se pueden reducir a una simple lectura maniquea.

Este fenómeno se desarrolla en todos los lugares turísticos del Perú, pero notamos variaciones entre las técnicas y estructuras de los diferentes grupos de bricher@s. Las distintas esferas del bricherismo son categorizadas, en los discursos de los actores, según criterios sociales, étnicos, culturales y económicos. En esta ponencia nos dedicaremos al estudio de un grupo específico denominado los “*Waykis*” en sus relaciones con turistas mujeres occidentales. El

¹ Entrevista, Amaru, Cusco, noviembre 2016

termino Quechua “*Wayki*” significa “hermano de un hombre”, es usado de forma performativa por los miembros del grupo para autodenominarse. La gran mayoría de los bricheros *Waykis* no son quechua-hablantes, el uso de este término permite crear una convivencia cultural, simbólica y política que facilita la identificación de los actores. La principal característica del grupo de los *Waykis* es su estrategia de seducción por el exotismo neo-indio. Su método de hechizo táctico, consiste en ajustarse con el imaginario occidental contemporáneo del “último inca” o del chamán ancestral.

Esos jóvenes hombres urbanos forman una comunidad nómada extendida gravitando alrededor de un conjunto de actividades ligadas al turismo: artesanía, música, circo, mundo nocturno y tráfico de drogas. Los potenciales capitales social, económico y simbólico de los bricheros *Waykis* se concentran en su capital exótico/erótico y cultural. La puesta en escena del “yo” es fundamental como herramienta de seducción para cumplir con las expectativas de folclor de las “presas”. Se aparentan a las imágenes estereotipadas de los indios *New Age* con adorno incaico. El cuidado del cuerpo a través de la estética neolandina es clave, los *Waykis* se apropian del imaginario proyectado por los turistas sobre el mundo andino para producir una etnicidad erótica fascinante. El “típico” *Wayki* tiene el pelo largo, muchos tatuajes y joyas adornan su cuerpo. Su manera de vestir combina tanto elementos de la cultura andina e amazónica, como del reggae o del punk rock. El oficio de los bricheros depende de su capacidad a explotar las disposiciones de los visitantes al escape, a exaltar su apetito por una experiencia narcisista del Otro.

El estudio de esta práctica de seducción institucionalizada nos permite entender cómo las relaciones amorosas interculturales constituyen un formidable laboratorio en el cual observamos en acción las dominaciones de género, de clase, de sexualidad, de etnicidad y de nacionalidad. Esas aventuras traducen la manera en que las lógicas de poderes forjan las fantasías del exotismo, la colonización de los cuerpos y de los imaginarios, tanto de los turistas como de los bricheros. La seducción no es una experiencia personal o privada, es una escena social en la cual nuestras identidades se construyen. Este fenómeno exalta las escenificaciones del yo tanto en la transición indentitaria vivida por el turista en su viaje que por el *Wayki* en la folklorización estratégica de la cultura. La representación fantaseada de la mujer blanca de sexualidad desenfrenada, encuentra la representación del chamán descendiente de los Incas. Entre deseo de ascensión social y la búsqueda de la autenticidad de los cuerpos deseantes y deseados son marcados por los imaginarios estereotipados.

En esta ponencia analizaremos en una perspectiva interseccional, las lógicas de poder que articulan fantasías, representaciones, identidades y corporeidades en el espacio-tiempo del viaje entre bricheros *Waykis* y turistas gringas. Pensaremos los movimientos y permanencias entre estructuras de dominación y categorías de la identidad. Estos ocurrirían en las relaciones de seducción interculturales, es decir, en procesos de transición hacia el Otro. ¿Cómo los cuerpos y las formas de ser en el mundo se van modificando en el contacto amoroso y sexual con el otro exótico durante el “pasaje” identitario del viaje? ¿Cuáles son las estructuras de poder que permanecen en esos encuentros de sexualidad transaccional? ¿Cómo pensar los hexis corporales de esas parejas cuando dentro de una influencia recíproca, representan simultáneamente el uno para el otro, según antropólogo Marc Augé: “el Otro exótico”, “el Otro de los otros”, “el Otro étnico o cultural”, “el Otro social” y el “Otro íntimo”? (Marc Augé : 1992).

Esta ponencia se basa en los resultados de una larga investigación de campo empezada en el 2010. He combinado una metodología cuantitativa (600 cuestionarios) y cualitativa (50 entrevistas, observaciones participativa y no participativa). Investigue este fenómeno durante más de 4 años en las ciudades de Arequipa, Cusco, Lima y Máncora. En esta comunicación me

centraré únicamente en un aspecto del fenómeno del bricherismo masculino, los datos de la investigación del grupo de las bricheras están en proceso de análisis.

I. EXPERIMENTAR LA ALTERIDAD EN EL PASAJE DEL VIAJE: ENTRE FANTASÍAS Y ESTEREOTIPOS DEL EXOTISMO

El contexto turístico es central para entender la especificidad de las disposiciones de los individuos que participan voluntariamente o no, al bricherismo. Según Rachid Amirou, el viaje es una transición a través de la cual los individuos buscan “establecerse en uno mismo” (Rachid Amirou : 2000). La antropología del turismo demostró en qué medida el hecho de viajar puede ser vivido como un ritual de pasaje para miembros de las clases mediana-superiores en las sociedades occidentales. Según los datos de campo, viajar al Perú se inserta en una búsqueda de sí mismo, de algo verdadero, que se encontraría en la supuesta autenticidad de las sociedades no-modernas. Sería a través de la apacible experimentación de lo diferente que uno aspira a hallar respuestas existenciales. Uno de los principales propósitos del viaje es enfrentarse con lo “natural”, lo “tradicional” y lo “espiritual”. En un imaginario colectivo occidental, marcado por el esencialismo y el evolucionismo, ir de visita a un país latinoamericano es indagar las supervivencias fuera de la modernidad donde los modos de vidas son preservados, sanos y “auténticos”. La búsqueda de un misticismo curativo se hace desconociendo en gran parte la violencia estructural de la sociedad peruana, el racismo en particular.

En los espacios turísticos, lo ancestral es modelado para poder ser apreciado por el visitante en búsqueda de una alteridad a su medida. Lo cultural puede ser consumido, el “Otro” es pulido para dar respuestas identitarias desde una autenticidad artificialmente construida para el observador extranjero. Según los viajeros, visitar un país donde lo arcaico es bello permite dar un alivio, un reposo, a las faltas y fallas del modo de vida posmoderno. En el discurso de los turistas, ellos vienen a buscar “un sentido a sus vidas”, las sociedades no-modernas son consideradas como un lugar en el cual miembros de clases superiores occidentales pueden encontrar respuestas para vivir lo cotidiano una vez de regreso a sus países de origen. Experimentar lo diferente y darse cuenta de la suerte y seguridad de sus vidas para distinguirse de los que no pueden viajar.

Ese deseo de regreso a lo “natural” y a las formas de vida ancestrales emergen de las categorías de pensamiento moderno y se insertan en una dinámica New Age. Esos propósitos turísticos traducen una ansiedad para tener la certidumbre de la existencia de “otro mundo posible”. La artificialidad de la autenticidad de los lugares turísticos no puede ser cuestionada justamente porque lo que importa es que el viaje produzca en el corto tiempo de las vacaciones, la certidumbre que otro mundo existe. Esto se traduce en parte por la dimensión romántica que los turistas buscan en las relaciones “más humanas” en las “sociedades no-occidentales”. Con una disposición ingenua a gozar la humanidad exótica de los locales, el romance y el sexo incluidos, los turistas aspiran a curarse. A la pregunta: “¿A que vienen los turistas viajando al Perú? Lucas, brichero y guía de turismo nos dice:

“Muchas veces cariño. Muchas veces las personas de Europa vienen por eso, ¿no?...porque sienten que la vida allá es mucho más agitada, mucho más fría, mucho más mecanizada, y vienen a ver formas de vida acá que realmente tienen contacto con las personas, ¿no?, trabajan, conversan, comen sus mismos alimentos, se sienten parte de una familia, lo que a veces no sienten muchas veces allá en Europa, ¿no?, eso he notado bastante...buscan bastante lo que es, las cosas creo contaminación, estar alejado, regresar a su esencia algo así. Muchas veces lo escuché, turistas desde veinte hasta sesenta años, no sólo son jóvenes...”²

² Entrevista Lucas, Arequipa, febrero 2015

Los lugares turísticos pueden aparentarse a los “no lugares” de Marc Augé o el concepto de “heterotopias” de Michel Foucault. Son espacios-temporales que funcionan bajo otro tipo de normatividad, códigos y usos extra-ordinarios. El hecho de que los turistas estén lejos de su vida cotidiana, de la tensión de los roles habituales, implica comportamientos transgresivos que abren y diseñan esos “espacios-otros” del turismo. La especificidad de los lugares turísticos combinada con las disposiciones particulares de los turistas implica la posibilidad de experimentar nuevos comportamientos y en consecuencia, otras maneras de ser en el mundo, otras formas de incorporar el mundo. Vivir una aventura con un “verdadero indio” aumenta el potencial de autenticidad del viaje, es parte de la transgresión con su propia normatividad. El sexo y la droga son elementos de lo extra-ordinario del viaje. Pauline es una francesa de 22 años que vive en Máncora desde casi un año, ella nos dice en una entrevista: «Para las gringas que pasan por acá, es (tener sexo con un brichero) una manera de tener droga gratis. Además, las chicas están acá por dos días, no les importa nada, se van y ya, no hay inhibición»³.

El “ir hacia un Otro exótico” en el pasaje del viaje implica transformaciones tanto a nivel de las representaciones que en las prácticas de los actores, tanto los bricheros como los turistas. ¿Cómo pensar la auto-representación corporal e identitaria de los actores? La segunda dimensión central del fenómeno que observamos es la seducción: ¿qué ocurre en las relaciones de coqueteo estratégico entre dos individuos que son reflejos de una alteridad fantaseada?

II. INCORPORAR LOS ESTEREOTIPOS DE LO EXÓTICO

La “dramaturgia de lo social”, concepto de David Le Breton, constituye una herramienta fina para analizar la incorporación del folclor como estrategia de los *Waykis* para seducir a las extranjeras. Observamos una tribalización erótica de los cuerpos que nace de una hibridación estética de símbolos y referentes culturales. Los tatuajes son muy representativos de la hibridación neoindia: las líneas de Nazca, la cruz andina y los símbolos Incas acompañan la iconografía maya, budista y anarquista. El chullo andino cubre a menudo unas dreadlocks picadas de plumas y semillas de la selva. De acuerdo al contexto, los actores producen dramaturgias distintas con sus respectivas incorporaciones, apropiadas y adaptadas a la inteligibilidad de la situación social. El proceso de auto-exotismo, que implica una reapropiación del discurso del Occidental para definirse, aparece tanto en la apariencia, el adorno, como en los discursos. Los *Waykis* construyen estrategias de seducción mezclando varias fantasías sobre el mundo latinoamericano en general y la sociedad peruana en particular, el objetivo es fascinar. Se apropian esas fantasías y se van volviendo estereotipos. La dinámica de retroalimentación entre representaciones y prácticas se mantiene dentro de la influencia recíproca entre los imaginarios de los turistas y de los locales. El extracto siguiente, sacado de una entrevista con Amaru, conocido como uno de los maestros bricheros, ilustra esa dimensión:

[>Juliette]: ¿Que les gusta a las extranjeras?

[>Amaru]: Lo mismo, lo exótico, la sexualidad. Yo, ¿que veo acá?, es que simplemente, en Latino América, somos más cariñosos, mas cariñosos es la palabra. Mas amoroso, mas amorosos, en realidad, la mayoría dicen que acá, estás con alguien y al día siguiente es “ya te amo”. Puta para que alguien en Europa te diga “te amo” tienes que estar con él como 10 años. En cambio acá al día siguiente, “te amo” imagínate! El extranjero, ¡lo vuelves loco! Puta, ¿yo? A cuantas chicas he dicho “yo te amo” así, pucha, pero es muy difícil que digas a una chica que la amas de verdad. Yo lo decía, porque me gustaba, pero a veces solo porque era un hijo de puta. Claro me gustaba, pero no la amaba, ¿no? Lo dices, porque sabes que le gusta eso.”

Tanto en el imaginario brichero como en el de las extranjeras, la representación más compartida es la comparación entre el “calor” latinoamericano y “la frialdad” del occidente. La

³ Entrevista Pauline, Cusco, noviembre 2016

construcción de la representación de los latinoamericanos como “calientes” se construye en oposición a la visión de los occidentales. En este caso, hay una articulación muy estrecha entre las dimensiones cultural y de género, aquella se expresa en los discursos sobre el cuerpo y la sexualidad: las sociedades occidentales son “frías y mecanizadas” y los varones del “primer mundo”, “no saben bailar ni hacer el amor a sus mujeres”. La frialdad de las sociedades capitalistas, caracterizadas por relaciones sociales “menos humanas” y cuerpos modelados por una masculinidad “apagada”, demasiado lejos de la naturaleza, son argumentos movilizadas en la conquista de mujeres extranjeras. El estereotipo del latin lover es usado con el propósito de sensualizar al “ultimo Inca”.

Esa dicotomía frío/calor corresponde estratégicamente a la búsqueda de los visitantes. El dicho famoso dentro del mundo del bricherismo “tenemos que sazonar a las gringas” participa de esos estereotipos: hay que sazonar un cuerpo pálido y “sin sabor”, la triste frialdad de los países del norte. Además de la animalización característica de esa práctica de “cacería de mujeres”, los términos usados para nombrar el cuerpo de las gringas reafirman esa dualidad: “crudas”, “pollos hervidos”, “androides”. La construcción en oposición de los imaginarios culturales fantaseados entre Occidente-frío y Latinoamérica-caliente, penetra simbólicamente los cuerpos y va modelando las prácticas. Esa dualidad se acompaña de una carga moral. En los discursos de los bricheros, el calor de los latinos es asimilado a una viveza, una “criollada”. El mecanismo frío de los cuerpos y relaciones, propios de las sociedades occidentales es integrado a una “rigidez moral”, una honestidad. Esas características morales no son evaluadas de la misma manera según las situaciones sociales pero el discurso dominante jerarquiza los individuos según el famoso lugar común: blanco/bueno/bonito frente a oscuro/maleado/feo. El eje evolucionista es infundido en los discursos, como podemos ver en el siguiente extracto:

“Creo que aquí en Perú, estamos evolucionando, aquí las mujeres y los hombres han evolucionado un montón yo creo que todavía les falta por aprender, les falta mucho por comportarse como una chica extranjera, como una chica de Alemania, como una francesa, como una italiana, les falta mucho porque allí...A las peruanas chucha les falta sinceridad...Aquí en Perú, las personas, día a día viven de la cara bonita.”⁴

La puesta en escena de los cuerpos y discursos en el juego de la seducción reflejan y reproduce mecanismos estructurales de poder. El estereotipo de la gringa en el Perú turístico es muy ambiguo, tanto valorizado como odiado según la necesidad de los contextos sociales. En todo caso, el cuerpo de la mujer extranjera se vuelve vehículo de distintos capitales que son apropiados material y simbólicamente por su pareja. Se debe precisar que los provechos son compartidos entre los actores, la relación beneficia socialmente a la pareja visitante. Aquí con las palabras de Amaru, vemos como los turistas se vuelven un vector de distinción social en términos raciales y de género:

Generalmente, el hombre es muy, es muy, por, posero, es como un auto: “ah mira, yo tengo la más bonita y tú no!” Entonces si estas en la calle con una mujer bonita bonita en la calle, una extranjera, puta tu estas como: “¡mira, es mi trofeo!” Yo he visto acá chicas, oye puta madre, chicas peruanas que tienen un ojo más feo que el otro y están con chicos de puta madre, y la chica se siente una diosa.⁵

Vemos también como los juicios de valor hacia el cuerpo de la mujer y las relaciones sexuales son relativos a estereotipos culturales. Esos procesos son claramente identificados e integrados estratégicamente por los bricheros:

⁴ Entrevista, Italo, Lima, setiembre 2015

⁵ Entrevista Amaru, Cusco, octubre 2016

“Viene acá, imagínate que esa chica en su país no se ha sentido bien consigo mismo, que su autoestima esta pésima, está bajo, hablando sexualmente o como persona. Físicamente no se siente bien, en su país se siente excluida. Viene acá y a la mierda, tiene un menú de los hombres que quiera...Triste, pero real.”⁶

Las relaciones de seducción, profesionales o no, son actuaciones que ilustran de manera recíproca como uno se ve, como uno piensa que el otro lo ve, como uno se ve a través del Otro, como uno piensa el ser del Otro...Esa relaciones sintetizan los mecanismos entre prácticas y representaciones, entre cuerpo e imaginarios, entre discursos y estructuras de poder.

III. ENCUENTROS ÍNTIMOS CON LA ALTERIDAD: NEGOCIAR LA ETNICIDAD Y EL GÉNERO

Los *Waykis* participan de una “erotización de la desigualdad” (Christine Salomon : 2014), produciendo una estrategia de seducción por lo “rebelde”, el discurso militante y el modo de vida altermundialista participa del poder fascinante de la transgresión. Esa marginalidad es controlada, los individuos actúan sucesivamente y, según el análisis de sus interlocutoras, el papel de descendiente de la gloriosa e intacta cultura Inca y la postura de víctima dominada e indignada por el mundo occidental. Esas puestas en escena incorporadas, tienen consecuencias en cuanto a la masculinidad de los *Waykis*. En el brichismo, observamos dos procesos distintos acerca la negociación del género, dos mecanismos de alejamiento mutuo y temporal de las normatividades de género. El denominador común de esos procesos es el hecho de que las transiciones son ligadas a representaciones culturales y sociales del Otro exótico.

Las relaciones íntimas con mujeres extranjeras permiten a algunos hombres considerados “indios, flojos, cochinos y pobres” en las representaciones dominantes, a escapar al orden formal de la masculinidad en el Perú. Esos hombres pertenecen a una masculinidad subalterna, porque son “pobres” e “indios”, incluso sea una indianidad reinventada, que les impide mantener relaciones amorosas con mujeres peruanas blancas, es decir de clase alta. Según ellos, el mundo turístico abre la posibilidad de vivir la fantasía de la mujer blanca, liberados de las características de la masculinidad dominante. Una vez integrado al mundo turístico, emerge un discurso acerca de la propia masculinidad de los bricheros: la proximidad con mujeres consideradas como “emancipadas y liberadas” implicaría un cambio en las prácticas de género. Amaru nos dice:

“Eso es también una de las cosas bonitas que aprendí estando con mujeres europeas! La libertad, la independencia total! Yo antes, era total machista, pero la independencia que bonito, pero ¿basado en qué? ¡En la verdad!”⁷.

Notamos la estrecha articulación entre el discurso sobre la práctica, ser hombre en la vida cotidiana, y la representación de la superioridad moral de los occidentales. Asimismo, las relaciones estratégicas con extranjeras diseñan una puesta en perspectiva del género. Las palabras de Carlos, guía de turismo y brichero, son reveladoras de ese proceso:

“Como la extranjera está bailando y siempre sonrío porque está feliz. Y acá, la gente no entiende eso, ellos piensan que si te sonrío, significa que ya quiere tener sexo contigo. Y todos piensan que quiere ir con todos.”⁸

Las negociaciones de género son mutuas. El contacto promiscuo con el Otro exótico implica redefiniciones en las formas de ser mujer para la turista. La fascinación por lo cultural

⁶ Entrevista Amaru, Cusco, octubre 2016

⁷ Entrevista Amaru, Cusco, noviembre 2016

⁸ Entrevista Carlos, Cusco, octubre 2017

acompañada de “buena voluntad turística” por ansiedad de “autenticidad existencial” hace nacer discursos de justificación de violencia de género tal como lo observamos en las declaraciones de Pauline, expatriada francesa que vive en Máncora:

«Máncora es un mundo aparte, es otra realidad...Tampoco conozco las circunstancias...Incluso, para las gringas, al principio me preocupaba por las gringas pero ahora ya no tanto. Sé que no les van a hacer demasiado daño y sé que, en general, si pasa algo, es un problema de cultura, un gran problema de cultura...El problema, es que tampoco puedes decir que es culpa de ellos, y tampoco la de una chica que viene en un país donde no conoce los códigos...Pero a la vez, no puedes echarles la culpa, es decir, si la chica va a su casa pues, estás en Perú...y eso quiere decir que quieres tener sexo, si vas a su casa así es pues...Es una cosa muy complicada...»⁹

Y hablando de su propia experiencia:

«Ahora, lo conozco, no es malo, pero mantengo la distancia con esa relación, no tuve problemas con él, no intentó jamás violarme ni nada...»¹⁰

La consubstancialidad de las categorías de la identidad (sexualidad, etnicidad, clase) crean lógicas de justificación de violencia de género. En las relaciones de bricherismo, los actores negocian su género, también otra dimensión de la corporeidad de los actores es negociada simbólicamente: el color de piel.

Las representaciones y juicios de valores acerca de los bricheros tienden a variar según las clases y situaciones sociales dentro de la sociedad peruana. En presencia de su pareja “gringa”, el brichero será considerado más o menos “indio” o, más o menos “blanco”, según el contexto social, económico y cultural en el cual se encuentra. El color de la gringa parece “deseñir” en su pareja cuando está en un medio popular. La relación representa una vía de ascensión social y el actor pierde socialmente su “indianidad”. El brichero sería “blanqueado” y valorizado por el grupo de pares en un contexto popular. Eso debido, entre muchas cosas, al orden social, todavía muy presente de: “Hay que mejorar la raza”. Aquel mejoramiento pasa por el mestizaje biológico. Al contrario, a través de un proceso de distinción de las clases superiores, el brichero tiende a estar “indianizado” y discriminado en los espacios y situaciones sociales manejadas por los dominantes. La estigmatización de “vividor” y “ladrón” es ligada a lo étnico, y en por ende al color de piel.

Más allá de la compañía de una gringa, el hecho de haber sido íntimo con extranjeras y extranjeros en un contexto turístico puede modificar la percepción del color de piel de los individuos. La percepción fenotípica puede variar según factores sociales. La idea de lo blanco y su carga moral se reflejan en una faceta de la identidad del actor peruano que termina viéndose a sí mismo como “menos moreno” por estar en un medio multicultural y “glocal”. El prestigio social adquirido a través de las relaciones con occidentales transforma la percepción de su propio color de piel. Podemos ilustrar esa idea con una cita de Amaru: “Claro, el Perú, esto sí (el racismo) está bien establecido, mira, antes de venir al Cusco, yo estaba más moreno”¹¹.

La representación de la “raza” de los actores es directamente ligada a la clase. La manera de vivir su sexualidad, su género y su cuerpo es relacionada a la representación de lo exótico, de la cultura y de la clase del otro. Los imaginarios de clase dependen de las representaciones del color de piel. En éste caso preciso, la negociación del género y de la etnicidad de los actores es debido a la posibilidad de “desaparecer de uno mismo” en el viaje o en el romance. Esa capacidad también

⁹ Entrevista Pauline, Cusco noviembre 2016

¹⁰ Entrevista Pauline, Cusco noviembre 2016

¹¹ Entrevista Amaru, Cusco, noviembre 2016

depende de la clase de los actores, de sus recursos en términos de capitales social, cultural, económico y simbólico.

IV. CONCLUSIÓN

El beneficio económico del oficio brichero depende de un capital sensual y amoroso negociable: producir una masculinidad plástica que se modela según representaciones culturales e étnicas “auténticas”. Esas mismas representaciones modelan las relaciones íntimas en el “pasaje” del viaje e implican una nueva definición del género de las mujeres visitantes. Observamos variaciones en la articulación de las categorías de la identidad, si el género se negocia es debido a representaciones culturales o propósitos económico-sociales. Son variaciones efímeras en la masculinidad y la femineidad de los actores debido a propósitos de ascensión social o experimentación del viaje. El encuentro con una alteridad exótica fantaseada permite la producción de nuevas formas de vivir el género, la “cultura” y la etnicidad sin desmoronar el eje de la estructura de poder.

V. BIBLIOGRAFIA

Amirou Rachid, Bachimon Philippe (dir), *Le tourisme local, une culture de l'exotisme*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2000

Augé Marc, *Non-lieux, Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

Cravatte Céline, «L'anthropologie du tourisme et l'authenticité. Catégorie analytique ou catégorie indigène ?», *Cahiers d'études africaines* [Online], 193-194 | 2009, Online since 25 June 2009, connection on 28 May 2018. URL: <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/18852>

Fuller Norma, *Masculinidades, cambios y permanencias, varones de Cusco, Iquitos y Lima*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2002.

Gauthier Lionel, «L'occident peut-il être exotique? De la possibilité d'un exotisme inversé », *Le Globe, Revue Genevoise de géographie*, Vol 148, Numéro 1, 2008, p. 47-64.

Le Breton David, “Por una antropología de las emociones” en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. No10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp 69-79, p. 70. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/208>

Salazar Noel, «Antropología del turismo en países en desarrollo: Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo». *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, 5:99-128, 2006, p.101.

Salomon Christine, « Intimités mondialisées entre « vieilles Blanches » et « jeunes Black » ; Rêve, argent, sexe et sentiments (France, Sénégal) », in Broqua Christophe & Deschamp Catherine (dir.), *L'échange économique-sexuel*, Paris, EHESS, coll. « cas de figure », 2014, p. 228.

Tabet Paola, *La grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économique-sexuel*, Bibliothèque du féminisme, Paris, L'Harmattan, 2004.

SUBJETIVIDADES POLÍTICAS: DENTRO Y FUERA DEL EZLN

SANDOVAL RAMÍREZ, DENISSE

SER INDÍGENA: FORMULACIONES DE ESTADO, ZAPATISTAS Y COLECTIVAS-PARTICULARES

I. INTRODUCCIÓN

Y los otros indígenas, los que no participaron en la lucha armada pues por lo menos respetan esa autonomía, no se enfrentan entre sí. Son pocos los lugares donde alguien se atreve a enfrentarse con los zapatistas, siempre y cuando estén apoyados por el gobierno o estén asesorados por algún líder que tenga suficiente poder o más bien, impunidad. Es cuando se atreven a retar, se puede decir, a los zapatistas (entrevista a Concepción Villafuerte, directora del periódico *Tiempo*, San Cristóbal de las Casas, 17 de julio de 2015).

¿Quiénes son esos otros indígenas¹ que no se han sumado al zapatismo²? ¿Por qué a pesar de compartir cierto contexto político, social, económico, cultural e histórico, estos indígenas no se han integrado o han dejado de pertenecer al zapatismo? ¿Qué significa enfrentarse al zapatismo? ¿Cuál puede ser el revés de este movimiento social que se cree fuertemente consolidado? Estas preguntas servirán de guía al planteamiento del presente artículo a través de encuadrarlo en la discusión que nos compete, el cual refiere a las representaciones, en este caso étnicas, que entrama el Estado, el EZLN³ y otras significaciones colectivas y particulares sobre el término indígena. Con ello podremos comprender las distintas tesituras y hendiduras que se trazan en los procesos de significación y representación.

En este sentido es que cabe introducir la tesis principal, la cual pretende desmontar y atravesar el binomio anotado en la primera cita de este texto, en donde se revela que quienes enfrentan al zapatismo lo hacen siendo apoyados fuertemente por instancias gubernamentales o por liderazgos impunes, lo cual, en cierto momento, podría parecer la misma cosa. Este enfrentamiento “atrevido” devela un punto importante para el presente texto: la voz cantante, o voz alta en cuanto a la cuestión indígena, la posee el zapatismo, pues quienes frente a él se rebelan son, en principio, “pocos” y se manejan por alguien “externo”. La mayoría, por lo tanto, permanece en un “respeto” que puede llegar a confundirse con la forma de voces silenciadas o voces bajas.

Esta distinción permite configurar la dinámica y la disputa simbólica que permea bajo el nombre de lo “indígena” y lo que se articula en él, pues frente a representaciones validadas por el Ejército Zapatista existe un entramado de política y policía que deviene en la constante toma de la palabra como arma.

¹ Por razones evidentes de espacio y pertinencia no me es posible abordar la cuestión del término indígena, a través de polemizar sus entramados significativos y su persistencia en el lenguaje académico, sin embargo, recomiendo la lectura de la antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz, en su libro: *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México* (2005), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), especialmente el Capítulo 1 “El surgimiento de los indígenas como actores sociales”, para indagar más sobre esto. Por términos operativos se dará continuidad a este nombre durante todo el artículo.

² Es importante aclarar que el término “zapatismo” corresponde al movimiento social y político, mientras que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) hace referencia al elemento armado de ese movimiento, el cual también tiene un componente civil conformado por las bases y los milicianos. En adelante se hará referencia a cada uno según el contexto en el que se inserte, pero debe distinguirse su diferencia de antemano.

³ Se deberán tomar como sinónimos los términos “EZLN”, “EZ”, “ezeta”, “organización zapatista” y “Ejército Zapatista de Liberación Nacional”.

Por tanto, la tesis principal de este artículo es: la política encarnada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puede convertirse en policial en tanto que su presencia resignifica las connotaciones de lo indígena, por lo que frente a otras organizaciones con demandas similares o con historias particulares para asumirse como indígenas, se revela demandante y policial, en el sentido en que su propuesta de lucha pretende hacerse pasar por verdadera y válida para todos los indígenas, viendo a estos como unidades combatientes, aun cuando muchos de ellos decidan ser parte de partidos políticos, organizaciones religiosas o políticas de diversa índole.

Esta idea se puede ejemplificar a través de pensar en la confrontación entre zapatistas y priistas⁴, por ejemplo, que se ha propuesto como “natural”, cuando en realidad se configura artificialmente como un aparente antagonico que alberga dentro y alrededor de sí una serie de representaciones y edificaciones de los modos de ser, decir y hacer de las y los indígenas, pues muchos de los actores referidos como atacantes del zapatismo (priistas) son indígenas de las mismas comunidades que han generado lazos con partidos políticos y organizaciones militares y paramilitares, con el objetivo de generar un cerco al movimiento zapatista. Esto lo reconocen los propios zapatistas: “el mal gobierno ha utilizado a nuestros propios hermanos indígenas para que nos provoquen” (EZLN, 2013).

En este sentido, es preciso aclarar que son dos los canales de donde provienen los auspicios teóricos y empíricos rescatados para este texto. Uno que corresponde al trabajo de gabinete, de donde se extraen elementos teóricos suministrados por el filósofo francés Jacques Rancière, en referencia a los conceptos de “política” y “policía”; el término de “otredad” definido por la doctora en Ciencias Sociales, Carmen Rosa Rea; y la definición de “voz alta” y “voz baja” que ofrece la teórica argentina, Karina Bidaseca. Esto, además de los testimonios que han sido recogidos en algunos materiales académicos sobre la materia (Acosta, 2003).

El otro canal proviene del interés por generar una actualización de las construcciones discursivas y simbólicas que refiere el ser indígena en este tiempo y momento, por lo que se hace acopio de algunas declaraciones brindadas en las entrevistas y encuentros que se realizaron como parte del trabajo de campo, que pertenecen a un proyecto ya culminado por la autora. Este sería el encuadre metodológico del que se sirve el artículo.

Antes de iniciar, quiero recalcar que este enfoque se centra en ensayar un ángulo más desde el cual mirar a uno de los ejemplos más paradigmáticos del tema de movimientos sociales en la época reciente. Sobre todo con las circunstancias actuales en las que la agenda política y organizativa del ezeta se ha hecho presente mediante la elección de María de Jesús Patricia Martínez, *Marichuy*, como vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI). Su figura y planteamientos se han hecho públicos y mediáticos por la decisión que han tomado, tanto el CNI como el EZLN de apoyo, de contender en las elecciones presidenciales de 2018 como candidata independiente a la presidencia de la república. Sin embargo, de acuerdo con los reportes del Instituto Nacional Electoral (INE) del 19 de febrero de 2018, la vocera no ha alcanzado las firmas requeridas por la institución, por lo tanto, no ha podido avanzar en la carrera electoral.

Esto, por supuesto, no representa una desventaja para el CNI y el EZLN. De hecho, le ha permitido articular ciertas demandas, ya no sólo de la agenda indígena, sino también de otros conglomerados de intereses, extendiendo el “para todos, todo” de modo incluyente, en

⁴ Así se le llama a los adherentes, militantes y funcionarios del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

esta ocasión. Es por esto que se hace primordial repensar algunos momentos y tiempos clave en el devenir histórico, en cuanto a la cuestión simbólica y discursiva, que permitan desempacar el anclaje de representación de lo indígena que durante muchos años ha abanderado, primordialmente, la organización zapatista, tanto a nivel nacional como internacional.

Para afinar este encuadre se propone que el texto se estructure según dos niveles de análisis, los cuales son: 1) el EZLN frente al Estado al configurar sus subjetividades políticas como un entramado disruptivo de la coreografía sobre lo indígena, instalada y repetida hasta el cansancio en ese momento, y 2) el EZLN frente a otras narrativas e historias que serpentean lo indígena en tiempos y espacios específicos. Con ello se pretende comprender y ahondar en las consecuencias que la organización zapatista ha tenido en sujetos puntuales que decidieron no asumirse o dejar de asumirse como zapatistas. Esto, entendido como parte del espectro representativo de ser indígena desde estos elementos que sólo obedecen a las especificidades apuntadas en esta ocasión.

II. EL EZLN COMO ACTOR Y COMO POLÍTICA: LA PRESENTACIÓN SENSIBLE DE UNA IRRUPCIÓN

Al filo del 1 de enero de 1994 estalló la palabra y se le miró como un arma. San Cristóbal de las Casas en Chiapas fue habitado en cuerpo y alma por indígenas a los que se le conoció más tarde como zapatistas. Estos se hicieron presentes, no como materia inerte de los museos o de los eventos folclóricos de la cultura “mexicana”, sino como sujetos activos que se convertirían y permanecerían como actores decisivos, los cuales pondrían el tema indígena en la agenda nacional e internacional.

¿Qué fue lo que catapultó al EZLN como uno de los movimientos sociales y políticos más importantes en la historia de México y el mundo? ¿Cómo logró concretarse como vanguardia de lo indígena? Esto, porque el ezeta es un actor que predominó el siglo XX y ha estado presente en el siglo que corre, aunque mayormente fuera del circuito de los medios de información comerciales, aunque recientemente ha decidido intervenir y participar en algunos espacios de este tipo.

Su proclama de ¡Ya basta! ha marcado una de las irrupciones más polémicas, pues ha sido dicha en el sentido performativo, pues a la vez que se pronunciaba, se hacía y cobraba significado. De manera que en este nivel de análisis se podrá relacionar esta frase más claramente con el concepto de “política”, que Rancière postula sensiblemente distante de la manera liberal, que se caracteriza como

ámbito de actividades de individuos soberanos que depositan sus votos regularmente, de partidos políticos, que canalizan la voluntad popular y compiten entre sí por el derecho a gobernar la sociedad, y de representantes electos que deliberan en nombre del pueblo entre una elección y otra (Arditi, 2009: 15).

Si no que más bien, la administración del poder, los asuntos comunes y públicos, la coreografía electoral y las instituciones quedan fuera de la política para Rancière, pues éste conecta fundamentalmente a la política (poder constituyente) con la puesta en crisis, la interrupción de un conteo y la reconfiguración del mismo. Ese conteo es lo que él considera la división de las partes, de las cuales algunas o alguna parte no tiene cabida efectiva. De ahí que se pueda decir que aunque los indígenas eran, y aún son, considerados como un elemento edificante del relato de la nación mexicana, en función de la construcción histórica de sus

vestigios y tesoros culturales, en realidad no existían (ni existen) los canales que propiciaran un lugar de enunciación propio, pues todo se basaba y dependía de su integración y asimilación a la “cultura mexicana” como manera de borrar su identidad y sumarlas a una narrativa general.

De esta manera, la política para Rancière actúa “por el efecto de un supuesto (que es) la igualdad de cualquiera con cualquiera, esto es, en definitiva, la eficacia paradójica de la pura contingencia de todo orden” (Rancière, 1996: 32⁵), pues se trabaja bajo la idea de la igualdad de cualquiera con cualquiera, de modo que se comprueba, mediante ciertos dispositivos, la realidad concreta de ese supuesto. La posibilidad de verificar esa igualdad en cualquier momento, espacio y por cualquiera, es una ruta tanto teórica como empírica.

En ese sentido, la política juega un papel esencial en este primer nivel de análisis en donde damos cuenta del EZLN como actor. Esto, además, puede verse a través de considerar a las subjetividades políticas como formas de operar en el modo de ser, decir y hacer, pues este concepto hace referencia a la “capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas, al postular existencias que son al mismo tiempo inexistencias o inexistencias que son a la vez existencias” (Rancière, 1996: 59).

Esta producción de un escenario contingente permite anudar la latencia manifiesta de las representaciones, pues atestigua el conteo inexacto, la consideración tibia y la exclusión real sobre la que un grupo de personas llama poderosamente la atención. De ahí que los indígenas (en este caso zapatistas), que no tienen parte efectiva en el conteo institucional, logren revertir e interrumpir ese orden de dominación a través de la sentencia de ¡Ya basta!, que suspende al orden policial (poder constituido, fijación de los cuerpos a un lugar y una función) sometiéndolo a un conteo nuevo, a una puesta en escena dirigida por ellas y ellos a través de sus cuerpos, sus palabras, sus armas, su presencia y uniformes, en donde verifican el supuesto de igualdad y lo vinculan a una contrastación plena y constante.

Por lo tanto, los indígenas zapatistas se desetiquetan y desprender del lugar y la función que les fue conferida por el poder instituido (policía), con lo que crean un nuevo ordenamiento bajo sus propios lineamientos. Este lugar y función era atribuible desde afuera mediante el control y operación del Estado mexicano, en el sentido que el periodista Fernando Benítez referenció sobre el “indio vivo” y el “indio muerto” (1968), pues al primero se le considera como aquél que siendo activo no se le considera y estima, mientras que el segundo es parte del relato arqueológico y glorioso del pasado, visto de manera folclorista, como he señalado anteriormente.

Esta visión que fija la identidad, como un recurso estratégico de presentación de un modo o modos de ser, decir y hacer, puede quedar claro mediante la frase: “dar voz castellana a cuatro millones de indios mudos” (como se cita en Gutiérrez, 2012: 153), la cual fue expresada por Moisés Saénz Garza en 1928, al hablar de la labor indigenista de la que él era titular. Con esta frase se resume el entramado simbólico que desde la policía se les confiere a los indígenas no sólo en el discurso, sino en el devenir histórico a través de la exclusión y discriminación sistemática que les es impuesta. En este sentido, pensarlos como mudos, cuya necesidad es darles voz desde afuera, revela el sentido paternalista que el Estado ha insistido en proyectar desde la idea de atraso, pobreza e ignorancia que postulan como características inherentes al indígena.

⁵ El paréntesis es mío.

Estas inherencias son parte de la construcción del aparente antagónico que señalé en un inicio, pues esencializar las identidades, como naturalizar su constitución primera y continua, provoca formular representaciones simbólicas de uno mismo y del otro que muchas veces no se acercan a las especificidades identitarias con las que nos formamos. Esta pretensión de lo que es propio del “ser indígena”, como una forma de ligar el atraso, la pobreza y la ignorancia a los seres “mudos” e intraducibles en el mundo que los alberga, es una manera de esencializar policialmente la identidad y constreñirla, si no es que atarla, a maneras artificiales y condenatorias de lo que significa ser un indígena en, al menos, este país. Además, reproduce la consideración sobre la cual se cancela la posibilidad de ser en la diferencia y de articularse simbólicamente y discursivamente, pues se mira a los indígenas como seres fónicos, incapaces de expresar más allá del dolor y el placer.

En este punto es preciso, además, puntualizar la definición de policía, pues tanto este concepto como el de política, son fácilmente con-fundibles en las teorías liberales que los relacionan con el brazo armado y las contiendas electorales. En este caso, Rancière considera a lo primero como “baja policía”. En pocas palabras se podría decir que lo que comúnmente llamamos como política para él es policía, pues aunque no todo poder instituido se relaciona con el Estado y/o gobierno, en esta ocasión sí corresponden, pues

lo que define a la policía como tal no es un modo específico de represión en las calles o un comportamiento excepcional en nombre de la verdad del estado; es una lógica que cuenta las partes de las meras partes, que divide zonas de visibilidad e invisibilidad de los cuerpos y ajusta los modos de ser, de hacer o de sentir de esos cuerpos a esa división previamente trazada (Galende, 2012: 80).

De ahí que la cuestión de la otredad permita pensar al otro a través del carácter de la mudez, mencionado líneas atrás, como parte de una estrategia de invisibilización y borrado del otro. Por ello es que la importancia del EZ se centra en apostar desde, con, para y por la palabra a la remoción de ese lugar en el que las y los indígenas no se tomaron realmente en cuenta. Ese modo de presentar la división sensible es lo que lo configura como política.

Volviendo al carácter de la otredad, se puede pensar en la concepción de la doctora en Ciencias Sociales, Carmen Rea, quien realiza una propia lectura de Rancière en relación con su línea de investigación, señalando que se

asumen posturas de igualdad desde donde problematizan y cuestionan la desigualdad que se intenta imprimir sobre sus cuerpos. Otros, que se aferran a fijar unos cuerpos en el ámbito de la otrificación e inferiorización, y se cuestionan incrédulos ante la resistencia de su alteridad racializada; mientras que ambos se aferran, en esta relación de poder, a demandar para sí distintos grados de blanqueamiento (Rea, 2015: 34).

De ahí que la autora presente cierto grado de polemización, en donde no sólo coloca las coordenadas a través de las cuales se refrendan ciertas pautas de desetiquetamiento, sino también donde se piensa qué significa esta desclasificación en el marco general y dónde puede postularse esta operación en relación con otros actores o conceptos. Por eso es vital que se haga el intento de aproximarse a mirar más allá de este binomio zapatista–no zapatista, como si estuviera naturalmente enfrentado, y más allá de la obviedad que nos puede representar el pensar en el EZLN contrapuesto al Estado, pues al fijar identidades en una parte o en otra terminaríamos por encasillar policialmente a ciertos cuerpos, mediante sus prácticas autorizadas o idealizadas.

En este sentido, más bien debe entenderse que “las identidades son flexibles, cambiantes, fluctuantes y ambiguas, pero, además, múltiples, y en la medida en que las pertenencias son múltiples no puede imponerse ninguna a priori como principal” (Dubar, 2002: 16). Es por ello que el propósito de esta exploración radica en sus hendiduras, esferas, tensiones, matices, rupturas, uniones o alianzas entre los indígenas zapatistas y el Estado, por un lado, y entre los indígenas zapatistas y los indígenas no zapatistas (formulaciones colectivas y particulares), por otro. Esto, más allá de obedecer a estrategias discursivas, propias de cada uno o externas a ellos mismos, que hacen ver a estos elementos como contrapuestos todo el tiempo, creyendo que los movimientos y las grietas que se producen en uno no se generan en el otro.

Si bien hasta este punto hemos referido la interrupción y la puesta en escena que ha coordinado el ezeta, como modo de desclasarse de una identidad indígena construida e impuesta desde afuera, impulsando una agenda étnica centrada en su representación mediante el discurso, el cuerpo y el espacio; también es importante acercarse a un nivel más de exploración, que desmonta y muestra el revés de esa articulación política, donde las configuraciones identitarias nuevas, este ser indígena vivo, combatiente, revolucionario, digno, valiente, pensante, henchido de voz, vestido con uniforme, con pasamontañas y vestidos típicos, con discursos encarnados, puede volverse un espíritu policial respecto de otras y otros en el espectro contingente del ser indígena.

III. EL EZLN COMO VUELCO POLICIAL: UNA HISTORIA DE FISURAS CON RELACIÓN A LOS INDÍGENAS NO ZAPATISTAS

En esta sección se abordarán algunos testimonios rescatados en el trabajo de gabinete y en el de campo para ilustrar el segundo nivel de análisis, donde se da cuenta del revés policial existente en el mismo ezeta. Por cuestiones de seguridad, dado que el conflicto sigue vigente, no se hará referencia a los nombres de las personas entrevistadas, sólo se asignará la palabra “Enunciador/a” (según sea el caso) más una letra, para efectos de la identificación narrativa.

En esta parte es importante recordar que se retomaron algunas voces ya recogidas académicamente, además de la serie de entrevistas y encuentros que se realizaron por la autora como parte de un proyecto terminado. La importancia de las voces radica en el sentir cotidiano, que expresan más allá del discurso flotante de la organización zapatista, mediado principalmente por las voces del Subcomandante Marcos, el Subcomandante Galeano y el Subcomandante Moisés, quienes en su momento han asentado diversas reflexiones como producto del pensar y sentir colectivo, pero también han colocado sus propios pensamientos bajo la figura de ser portavoces del brazo armado del movimiento. Por lo tanto, la identificación de las hendiduras que queremos señalar parte de la construcción simbólica del discurso reflejado en los siguientes testimonios.

La verdad yo no entiendo bien porque hay veces que se engañan ellos mismos. Por ejemplo Procampo⁶, según ellos no quieren agarrar el dinero del Procampo pero mentiras, a veces escondidito llegan a cobrar (...) u Oportunidades que ahora le dicen Prospera, entonces también no quieren nada de vacuna pero mentiras, algunos escondidito van. Por ejemplo las mujeres lo agarran el dinero, igual el Procampo lo llegan a cobrar pero ya dicen en el grupo que no vayan a agarrar porque no queremos nada del gobierno, mentiras lo que están diciendo. Es ahí donde no creo nada (Enunciadora T, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

⁶ Programa de Apoyos Directos al Campo. Opera desde 1993.

La mujer que da esta declaración estuvo en la organización zapatista durante cuatro años, haciendo diversas actividades y acudiendo a los llamados de la comandancia. Es tzotzil, de poco más de 50 años y originaria del municipio de San Miguel Mitontic, en Chiapas. Durante su pertenencia al zapatismo, ella revela que no vio muchos avances, por lo que decidió salir, pues sus hijos se encontraban sufriendo hambre, lo cual ella no podía subsanar porque dentro de la organización no se permitía a los miembros que buscaran trabajo fuera de la organización ni tampoco podía mandar a los hijos a estudiar a escuelas oficiales, debido a que se pregonaba constantemente la idea de resistir ante las ofertas del gobierno. Por lo que los integrantes del movimiento debían esperar a la construcción de las escuelas autónomas (que en ese entonces, siendo el inicio público del movimiento, era muy incipiente) y del progreso autogestivo de la organización. De manera que todos sus esfuerzos debían dirigirse únicamente a la lucha. Esta mujer no vio de manera correcta esas exigencias, sobre todo porque no correspondían con lo que ella veía que hacían los demás:

No me gustó porque estabas bajo el agua, aunque estés enfermo tienes que ir, mis hijos sufrieron, se enfermaron, pues mejor me retiré, ya de ahí ya no fui. Porque los que entran los amenazan, no los dejan salir, pero yo gracias a Dios salí nada más con mis hijos (...) y ahorita ya estoy libre (Enunciadora T, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

De ahí que la consideración de estar fuera de la organización represente mayor libertad para ella y sus hijos, así como mayor campo de acción para socorrer las necesidades de su familia. Esta idea que puede relacionarse con el individualismo como meta occidental a partir de luchar por exigencias particulares, entra en disputa constante con la cosmovisión que algunas comunidades indígenas viven a partir de la idea de colectividad y de que las situaciones “particulares”, en realidad, son un asunto común y de competencia comunitaria.

Con relación a este actuar comunitario, es especialmente importante mencionar el recurso de la asamblea, el cual quedó testimoniado en una encrucijada simbólica y práctica, pues el asesor político de la asociación ARIC Independiente (Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente), Santiago Lorenzo, comentó que su desertión de la organización se debía a que “los mandos eran muy duros y por eso salí de ella, no aguanté tanto obedecer sin tomar acuerdo de asamblea” (como se cita en Acosta, 2003: 129).

Estas formas de desertión quedan referenciadas en discursos actuales donde el EZ ve a estas rutas como un proceder natural de los “conformistas”, “acarreados” y “vendidos”. Esta adjetivación proporciona un marcaje y una distancia referente a su propia subjetividad, porque incluso a aquellas personas que nunca han sido zapatistas también se les refrenda la siguiente idea:

Es su propia palabra de los partidistas que, en su pena y coraje, se han acercado a nosotras, nosotros, zapatistas, para pedir consejo y apoyo. Nosotros, nosotras, zapatistas, escuchamos con respeto. No les reprochamos sus traiciones, ataques y calumnias. No les echamos en cara que ayudaron antes a nuestros perseguidores y que muchas veces se sumaron a los de arriba para atacarnos. No nos burlamos de sus desgracias y penas. No nos alegramos de sus dolores. Tampoco les dijimos que se entren de zapatistas porque bien lo sabemos que es muy difícil ser de zapatistas. Así ha sido, y es, y será nuestra vida y nuestra muerte: zapatista. (EZLN, 2016).

Es de llamar la atención que en estas sentencias se termine por ligar los conceptos de “traiciones”, “ataques” y “calumnias”, tanto a aquellos que fueron zapatistas y desertaron, independientemente del motivo, como a aquellos que nunca lo fueron, pues todos se engloban bajo el nombre de “partidistas”, sin referenciar que también ellos, los que se han sumado a perseguirlos y atacarlos, son indígenas. Esta omisión evidencia un cancelamiento étnico, en

donde no se reconoce como válido el carácter indígena de aquél que ha sido traidor y calumniador, pues más bien estas características se relacionan con los partidistas, los que se alían con “los de arriba”, los poderosos, los partidos políticos. Además este alejamiento, acercamiento y reconocimiento del otro permite configurar a la otredad como revelación dinámica de la existencia de un contacto entre esos antagónicos, en apariencia.

Esta admisión pretende perpetuar las diferencias identitarias entre los indígenas zapatistas y los indígenas no zapatistas, para afianzar y evidenciar claramente sus diferencias. Sin embargo, debemos distinguir dos cosas: el movimiento no es uniforme por dentro y la adopción de significantes vistos en el propio gobierno, aunque con diferentes significados, alienta la comparativa en sus similitudes concretas entre el “buen gobierno” y el, por inferencia y aparente antagónico, “mal gobierno”.

También lo que me pasó con los zapatistas es que vi que todos son diferentes, o sea que cada Caracol es diferente, que no hay como un zapatismo, no sé si me explique, o sea como creer que sólo existe EL movimiento y que todos son iguales, como que no. O sea cada Caracol es diferente y tenían diferente todo. Diferentes pensamientos, diferente organización, así. Y también que afuera del Caracol era otra cosa, o sea que el discurso estaba chingón adentro del Caracol, afuera del Caracol ya no (Enunciadora L, San Cristóbal de las Casas, 22 de julio de 2015).

En esta declaración realizada por una joven que trabajó durante un año en los caracoles zapatistas durante 2003, se destaca el carácter diverso al interior de la organización, traspasando la idea externa de la sintonía en su quehacer cotidiano, reflejado en los centros políticos y neurálgicos del ezeta. Asimismo, una joven zoque de poco más de 20 años, activista en organizaciones de mujeres y quien no ha pertenecido al zapatismo, declara sobre la figura de vocería del entonces Subcomandante Marcos:

Lo que he escuchado es que él llega a dar el discurso y se va, y parecieran cosas insignificantes como: quiénes están montando todo el escenario, quiénes están levantando todo el desastre. Es evidente que no va a ser él, va a ser la gente que está ahí, la gente de base que son a los que realmente se les tiene que reconocer porque son los que finalmente terminan haciendo todos los trabajos, entonces sigue siendo como el gobierno, que el gobierno nos viene a representar y todo el desmadre nosotros lo tenemos que hacer (Enunciadora A, San Cristóbal de las Casas, 26 de julio de 2015).

Este testimonio ofrece una mirada completa a los significantes de titularidad, en donde los mandos propios de la estructura militar que forma al zapatismo se hacen presentes en dinámicas diarias y que parecieran no cobrar relevancia. Esta comparación puntual con el gobierno, en este caso, mexicano, consigna más claramente el carácter policial que, en ciertos contextos y bajo ciertas miradas otras de ser indígena, presenta el ezeta.

En algunos casos, la decisión de no ser parte del zapatismo tiene que ver con la serie de tareas que se añaden a la labor cotidiana de las mujeres. Tal es el caso de una mujer tzotzil de más de 50 años, la cual realiza labores de traducción en una institución educativa en San Cristóbal de las Casas. Ella comenta:

No me haría zapatista porque en primer lugar dicen que desvelan mucho, que porque cuando van a alguna marcha, a alguna reunión, tienen que moler sus tostadas, tienen que hacer el polvo, tienen que cargar y ¡ay, no, muchas cosas! Y lo que supe con algunas que conozco allá en Chenalhó que eran zapatistas y entonces me contaban que tienen que ir a la hora que les llamen y que también practican las mujeres a agarrar rifles, cómo tirar, cómo disparar, pero sí

puedo platicar con ellos y no voy en contra (Enunciadora M, San Cristóbal de las Casas, 25 de julio de 2015).

En este sentido queda asentada la significación que ser o no ser zapatista le refiere a cada sujeto entrevistado dentro de su representación e identidad. En este caso, si bien sigue existiendo un lazo entre las personas que están en la organización y las que no, de modo que se atraviesa esa idea de lo antagónico, se genera una decisión permeada por el carácter participativo de la mujer, cuyas labores, así se piensa, se suman a las diarias de acompañar y sostener un hogar.

Sin embargo, es preciso decir que el que se opte por una u otra opción no debería acentuar el debate sobre quién es más o menos indígena, de acuerdo a ciertas características, sobre todo cuando este carácter étnico termina borrado en el discurso mismo presentado a nombre de las y los zapatistas, pues como lo veíamos en la cita del EZLN (2016) donde se les consigna a las personas como “partidistas”, no se les reconoce que también son indígenas, y que incluso gran parte de los atacantes en las zonas comandadas por la organización zapatista, son indígenas igualmente, más allá de las vinculaciones gubernamentales o paramilitares que orillan a este tipo de acciones.

Este borramiento pone en evidencia el carácter de silenciamiento que una voz alta genera frente a voces bajas que son poco rescatadas en ciertos espacios, a razón de las vicisitudes ideológicas que se creen preexistentes en un binomio articulado artificialmente, como lo hemos postulado aquí. La idea de la voz alta puede definirse como:

Las voces altas no son necesariamente hegemónicas. Son las de mayor tonalidad, las más sonoras, las más audibles, pero no son precisamente gritos (...) no toda voz alta es una voz hegemónica, sino que es capaz de llegar a ser una voz contra hegemónica (Bidaseca, 2010: 204).

En este sentido no podemos sólo creer que la voz alta siempre será llevada por el Estado, porque en realidad el EZ frente a éste sí es una voz baja, ya que según sus mecanismos ha logrado posicionar determinadas subjetividades políticas, en contraste con la coreografía policial del Estado que subyuga los cuerpos y las funciones a determinados espacios. Sin embargo, más allá de esto, existe una transición que Bidaseca observa como un conjunto de

mecanismos por los cuales las voces se conducen hasta llegar (no siempre, por supuesto) a alcanzar un lugar de enunciación y dejar de ser (...) subalternas. Hay voces que no lo logran, pues quedan atrapadas en el laberinto sonórico de las voces de otros. Que reproducen las voces de los otros. Que no pueden autonomizarse de ellas. Que emiten meramente ruidos. Y ello conduce, certeramente, a una complicidad en la reproducción del orden social (2010: 198).

Frente a esto, podemos recalcar el carácter de notoriedad que ha alcanzado el ezeta por diferentes medios, por lo que su voz no es precisamente baja frente a otras organizaciones indígenas que, incluso, le han antecedido en experiencia. Sin embargo, este vuelco policial ha generado deserciones dentro de la organización:

Al parecer ese es uno de los *signos de los tiempos*. Entre abril y mayo de 2015, una joven de San Andrés Larráinzar me dijo indignada: “Ahora las ex bases de apoyo se pasaron al Verde”. Días más tarde lo comenté con otra persona que de inmediato soltó: “Eso pasó en todas partes”. Necesitaba saber desde cuándo estaba sucediendo esa mudanza. Una joven tzotzil de San Andrés y estudiante de economía me confirmó que las “ex bases de apoyo estaban con el verde”. Precisó: “Fue desde las elecciones del 2012”, y matizó: “No se han ido todos ni sólo al Verde. También se han ido a otros partidos” (Morquecho, 2015).

Estas salidas, que no se precisan más que en miles (Estrada Saavedra en López, 2011) y se desmienten por el ezeta (EZLN, 1999), permiten vislumbrar los movimientos dentro de la organización, a grandes rasgos, pues se no cuenta con más datos sobre estos hechos y las rutas que han tomado sus desertores. En los integrantes del zapatismo, estas transiciones son naturales, pues

es lo que pasa y estamos muy claros de eso y de por sí es lo que va a pasar en una lucha, es lo que va a pasar en una organización. Pero es que llega su momento que no hay dónde va ir porque llega su momento de por sí, si el pueblo se levanta de nuevo pues dónde va ir. Es que no hay otro camino de nuestra organización nosotros, no hay otro camino, ni por más que vas pa'llá, pa'cá. No hay donde, que vuelve a caer otra vez donde estamos. Solamente si se muere uno, eso sí (Enunciador J, San Cristóbal de las Casas, 27 de julio de 2015).

En este sentido, los vaivenes en las identidades y pertenencias son parte del espectro contingente que anida en el sentido policial y de política, pues podemos tomar como referencia a las voces de otros indígenas que no son zapatistas, y cuyo anclaje es bajo si se les compara con las voces zapatistas, ya que estas narrativas se quedan en medio por considerárseles “ruidosas” no sólo para el Estado mismo, sino incluso para la organización zapatista.

En este sentido, su invisibilización debe ser traspasada para comprender e ilustrar las historias y tensiones que se producen al interior de esas identidades, pues quienes no lleva la voz cantante quedan aminoradas por otra voz que ha logrado ocupar ciertos lugares de enunciación, a pesar de las estrategias para socavarla, con el fin de hacerse escuchar, muchas veces, en representación simbólica de los indígenas, asumiendo quiénes pueden considerarse y validarse de esta manera, de acuerdo a sus modos de ser, decir y hacer.

Omitir los nombres y características del otro es una estrategia discursiva para dar cuenta de uno mismo sobre el otro o de un “nosotros” sobre los “otros”. De ahí que ciertos rasgos se consideren, bajo esta idea, como policiales en un ir y venir de las culturas que no pueden considerárseles estáticas. En esto radica la importancia de diagramar los contextos, especificidades y palabras que rodean a las identidades para dar cuenta de las mismas en un tiempo y momento determinados.

IV. CONCLUSIONES EN TORNO AL ESPECTRO CONTINGENTE

Como cierre de este acercamiento al tema y a la tesis propuesta, diremos que es necesario atravesar los binomios de los que se construyen ciertos discursos en los movimientos sociales y en las maneras de representación, pues estas fórmulas son más bien aparentes antagónicas que permean en las estructuras de pensamiento, a fin de considerar a ciertos actores o sujetos como acabados, a la vez que a ciertas culturas se les termina de representar como estáticas.

Desempacar los aparentes antagónicos, tanto teórica, como empírica y metodológicamente, permite escudriñar en las tesituras de las que se sirven las contraposiciones inscritas como evidentes: el poder constituido y el poder constituyente se tocan en la realidad. Pues la política y la policía, siendo conceptos primordiales de este trabajo, deben delinearse respecto de qué (o quiénes) y en qué momento el EZLN es una u otra, pues la palabra y el análisis están siempre abiertos. Asimismo, que no puede tomarse como concluyente el hecho de que el EZ es permanentemente policial o política, pues son dos lógicas que sirven para mirar un mismo punto

En este caso, parto del camino siempre tambaleante de las certezas, según las cuales el zapatismo se erige como un referente a seguir, bajo esta idealización en la que el ezeta se construye colectivamente, de forma equitativa, armoniosa, sin falsos horizontalismos, a la vez que crítico, libre y justo. Esas inherencias, que se piensan en automático porque se han construido tanto interna como externamente por medio de diferentes actores, se ponen en crisis en este artículo, a fin de reflexionar cómo se viven las representaciones de lo indígena a nivel simbólico y dentro de la narrativa cotidiana de quienes lo viven, y más allá del discurso flotante de los voceros, quienes tienen una presencia marcada en los medios de información y en los comunicados y materiales generados por la organización zapatista.

Es aquí donde puede asentarse la verificación de la igualdad, explorada en los cuerpos mismos más allá de la ideología o del cancelamiento étnico y de pensamiento, que considera a las otras versiones de ser indígena como sinónimos de conformismo, indiferencia, condescendencia y traición, pues reproduce un rechazo sistémico a quienes han decidido no sumarse al movimiento o han dejado de participar en él.

Por lo tanto, dibujar aunque sea preliminarmente a esos otros indígenas que no se sumaron al zapatismo o decidieron desertar de él, permite validar la tesis acerca de las intersecciones que se diagraman en las identidades y representaciones simbólicas, pues éstas no son definitivas sino definitorias con base en el contexto y especificidades del tema. Pues estos otros-indígenas tienen y se generan diversas opciones, las cuales terminan por elegir en función de cierta circunstancia y bagaje, lo cual no los hace menos ni más indígenas.

Por otra parte, el enfrentarse al zapatismo confiere una idea de traición que coloca en un mismo lugar a quienes estaban en la organización y a quienes nunca lo estuvieron, de manera que esa objeción categórica presenta el revés del movimiento, de modo que podemos tomarlo como introducción de las tensiones y hendiduras que se viven en la construcción de lo indígena a partir de la ausencia o presencia del zapatismo, como indicador de validación y de inspiración para otras organizaciones.

Es por ello que la tesis prueba sus contornos al revelar que la resignificación de las connotaciones de lo indígena reorganiza, con cierta demanda, las historias particulares para asumirse como indígenas, posicionando cierta validez para algunos, sobre todo quienes están en proyectos combatientes, lo cual silencia otras narrativas que serpentean lo indígena.

Esta exclusión, renovada actualmente por la convocatoria del EZLN a participar y a organizarse, parece que ha repensado los modos de operar del movimiento, para erigirse nuevamente como un llamado a la sociedad mexicana, en función de desentrañar los aparentes antagonismos de los que se sirvieron estratégicamente y de derribar las construcciones operativas de la política y la policía, que tendrán ahora un nuevo momento para ser estudiado.

Por último, queremos sembrar una provocación, que esperamos profundizar y ensayar en futuros trabajos, con la siguiente interpelación: si lo que define al régimen policial es tener anudada cierta identidad y representación a un lugar específico, ¿no termina (o comienza) actuando el EZ de la misma manera cuando mira a los indígenas como cuerpos siempre combatientes, revolucionarios y rebeldes, con lo que naturaliza su actuar, siendo en realidad un esquema identitario artificial que opera desde una agenda intelectual que no siempre coincide con la de las comunidades indígenas?

V. REFERENCIAS

Acosta Chávez, Marcela (2003) “La Quiptic Ta Lecubtesel: autonomía y acción colectiva” en *Nueva Antropología*, vol. XIX, núm. 63, octubre, pp. 115-135. [En línea]. México: Asociación Nueva Antropología, A.C. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906306>. Consultado el 10 de febrero de 2018.

Arditi, Benjamín (2009) *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. España: Gedisa.

Benítez, Fernando (1968) *Los indios de México*, 3 vols. México: Era.

Bidaseca, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

Dubar, Claude (2002) *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. España: Bellaterra.

EZLN (1999) “La verdadera y triste historia de los 14 ‘desertores’ zapatistas y de cómo Moctezuma Barragán usa el dinero de Sedesol para apoyar ¡la campaña de Labastida!” en *Enlace Zapatista*, 31 de marzo de 1999. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1999/03/31/la-verdadera-y-triste-historia-de-los-14-desertores-zapatistas-y-de-como-moctezuma-barragan-usa-el-dinero-de-sedesol-para-apoyar-la-campana-de-labastida/>. Consultado el 2 de febrero de 2018.

EZLN (2013) “La libertad según laos zapatistas”, (disco), núm. 1 de la Escuelita Zapatista, 28 de mayo. México: EZLN.

EZLN (2016) “Y mientras tanto en... las comunidades partidistas” en *Enlace Zapatista*, 21 de febrero. [En línea]. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/02/21/y-mientras-tanto-en-las-comunidades-partidistas/> Consultado del 5 de enero de 2018.

Galende, Federico (2012) *Rancière: una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.

Gutiérrez Chong, Natividad (2012) *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: IIS, UNAM.

López Álvaro, Víctor M (2011) “Desmitificar al zapatismo. Entrevista con Marco Estrada Saavedra” en *Revista Replicante*, sección Libros y autores, 10 de marzo de 2011. [En línea]. Disponible en: <http://revistareplicante.com/desmitificar-al-zapatismo/>. Consultado el 2 de febrero de 2018.

Morquecho, Gaspar (2015) “Los resultados electorales en México están perfilando los peores escenarios de 2015 a 2024” en Portal de noticias *Chiapas Paralelo*, sección Opinión, Invitados, 24 de junio. [En línea]. Disponible en <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2015/06/los-resultados-electorales-en-mexico-estan-perfilando-los-peores-escenarios-de-2015-a-2024/>. Consultado el 8 de enero de 2018.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2005) *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo: Política y filosofía*. Argentina: Nueva Visión.

Rea Campos, Carmen Rosa (2015) Cuando la otredad se iguala. Racismo y cambio estructural en Oruro-Bolivia. México: El Colegio de México.

A BELEZA FABRICADA NOS APARELHOS DE TECNOLOGIA DE PONTA

ANTONIO JORGE FERREIRA KNUPP

A BELEZA FABRICADA NOS/PELOS APARELHOS DE TECNOLOGIA DE PONTA

I. INTRODUÇÃO

Na contemporaneidade, os investimentos feitos pelos sujeitos para atingir corpos perfeitos, belos e jovens são intensivos e constantes nas clínicas de cirurgia plástica. De acordo com a Sociedade Internacional de Cirurgia Plástica Estética (ISAPS), o Brasil é o segundo país em número de procedimentos estéticos invasivos, perdendo apenas para os Estados Unidos. Em 2015, por exemplo, foram 1,22 milhão de cirurgias plásticas para fins estéticos (ISAPS, 2018).

Outra prática comum aos sujeitos pós-modernos¹, desejosos de atingir padrões de beleza impostos pela mídia, pela publicidade etc., é a procura pelas clínicas de estética, onde são vendidas promessas de corpos esculpidos e saudáveis sem procedimentos invasivos e sem afastamento das atividades cotidianas, especialmente do ambiente de trabalho. Dentre as infinitas técnicas para (re)configurar os corpos, desde as manuais até as eletroterápicas, buscaremos, neste artigo, pensar acerca daquelas que envolvem os aparelhos da chamada (e, por vezes, venerada...) —tecnologia de ponta e que visam esculpir os corpos, eliminar celulites, estrias, gorduras localizadas, flacidez, manchas da pele, dentre outras características estéticas transformadas, contemporaneamente, por meio de múltiplos processos de medicalização (CONRAD, 2007; ROSE, 2013), em —patologias. Dessa forma, entendemos que os sujeitos pós-modernos participam de um processo, denominado por Ortega e Zorzaneli (2010) de redescrição/redefinição dos limites dos corpos e da própria humanidade, impulsionado pelo consumo, pela indústria da beleza (de modo mais amplo) e pelas tecnologias das Ciências Médicas de modo particular. Tais tecnologias oriundas das Ciências Médicas são utilizadas na realização de procedimentos estéticos pelas mais diferentes áreas e/ou profissionais. Encontramos hoje no mercado, operando essas máquinas complexas, técnicos, tecnólogos e bacharéis em Estética e Cosmética, farmacêuticos, fisioterapeutas, biomédicos, enfermeiros, etc., além de profissionais sem nenhuma outra formação.

O que nos parece mais assustador, nesse início de século XXI, é a invenção de aparelhos especialmente desenvolvidos para uso doméstico, largamente presentes em comerciais veiculados nos mais diferentes meios de comunicação. Tais aparelhos são, portanto, manipulados por leigos e, quando utilizados de forma indiscriminada, exagerada e com parâmetros equivocados, podem acarretar sérios riscos à saúde, tais como alergias, queimaduras e cicatrizes. Nesse sentido, questiona-se: de que forma estamos sendo educados para obter corpos (supostamente) mais saudáveis?

Para refletir sobre tal inquietação, utilizamos neste artigo as discussões acerca dos corpos pós-orgânicos presentes em obras de Paula Sibilia (2002), Francisco Ortega e Rafaela Zorzaneli (2010), dentre outras.

Queremos, ainda, salientar o efeito educativo que essa gama de aparelhos de fabricação de determinados tipos de corpos vai exercendo sobre os sujeitos e os constituindo de múltiplas formas (WORTMANN, 2007). Alguns sujeitos passam a ser interpelados e vão aprendendo que, para se

1 Para Jameson (2004) o Pós-Modernismo trata-se de uma movimentação que provoca rupturas, mudanças, deslocamentos. Ele deixa de ser exclusivo da arte e da estética, abrangendo outras dimensões da contemporaneidade. O Pós-Modernismo fabrica novos modos de ser, de viver e estar no mundo, Ele produz sujeitos de outros tipos, ou seja, sujeitos pós-modernos. Trata-se de novas formas de hábitos e de práticas que passam a fazer parte da sociedade (re)configurando-a (p. 13). (cada vez mais central nas vidas dos sujeitos pós-modernos) de (re)projetar os corpos como uma forma de superar a configuração biológica considerada ineficaz e/ou precisando de respaldo para superar os limites do humano.

sentirem bem e evitarem reprovações sociais, devem estar com seus corpos —moldados‡, —trincados‡, —secados‡, —sarados‡ e dentro de padrões estabelecidos na cultura a qual estão inseridos

Na próxima seção desse artigo fazemos um mapeamento dos aparelhos utilizados nas clínicas estéticas. Em seguida, realizamos alguns questionamentos sobre os equipamentos de uso doméstico e finalizamos com uma discussão acerca da tendência

II. APARELHOS DE USO ESTÉTICOS PARA PROFISSIONAIS ESPECIALIZADOS

A vertigem que nos atrai para o perigo, para o nada, para a morte, para a novidade, pressupõe um corpo que caminha, que se move. [...]. É a metáfora do devir que se caracteriza no risco, na vontade de tirar a fixidez do corpo, de alterar, modificar, manipular, controlar e principalmente desejar. Devir, tornar-se aquilo que ainda não é, chegar a ser: hoje existe a ideia de escolher um corpo (GUZZO, 2005: 141).

O excerto acima de Marina Guzzo nos leva a fazer o seguinte questionamento: por que os sujeitos se arriscam tanto em prol da fabricação da beleza do corpo? Dentre os inúmeros riscos aos quais nos expomos, busca-se nessa seção pensar sobre os equipamentos estéticos que circulam de forma muito ativa em nossas sociedades, mas antes se faz necessário destacar que a escolha dos aparelhos apresentados na construção dessa seção – dentre a gama existente – levou em consideração aqueles que são mais utilizados na atualidade e que, em grande maioria, são tomados como —carros-chefes‡ para a cura de supostas —patologias específicas da estética‡. Além disso, muitos aparelhos podem ser utilizados para tratamentos de diversas dessas supostas patologias, sendo necessário, para isso, mudar os parâmetros e protocolos. Enfim, nossa intenção, neste texto, é apresentar algumas dessas máquinas para situar os leitores sobre nosso viés de pensamento e acerca do que pretendemos indagar e questionar.

Cabe, então, destacar que as principais —patologias estéticas‡ estão inseridas em três áreas específicas e que compõem os currículos dos cursos superiores da área de Estética. São elas: estética facial, corporal e capilar. Na estética facial, as —patologias‡ mais tratadas são: acne, flacidez tissular, manchas, olheiras e cicatrizes. Já na estética corporal são consideradas —patologias‡ a gordura localizada, as estrias, a flacidez tissular e a muscular e o fibroedemageloide (a celulite). Enquanto que na estética capilar são classificadas como —patologias‡ as alopecias, as dermatites, a caspa...

Antes de dar continuidade a esta seção, ainda julgamos importante ressaltar e localizar os leitores que as descrições dos aparelhos aqui presentes não têm a pretensão de descrever tecnicamente o funcionamento de cada um deles e os seus mecanismos de ação. Tais contribuições visam trazer relatos e experiências de um doutorando em Educação que, simultaneamente à realização da sua pesquisa de Doutorado, ingressou e concluiu o curso Superior de Tecnologia em Estética e Cosmética. E que foi estranhando/problematizando toda a mobilização em torno dos tratamentos estéticos. E, hoje, em parceria com sua orientadora, busca elencar algumas percepções desta mobilização. Assim, apresentamos nesse texto uma pesquisa de inspiração etnográfica².

² O termo por nós utilizado é pesquisa de —inspiração etnográfica‡ e não etnografia, já que não somos antropólogos e nem seguimos as normas mais tradicionais dos trabalhos etnográficos. Ripoll (2005) explica que um trabalho de inspiração etnográfica desenvolvido no campo dos Estudos Culturais não leva em consideração, necessariamente, as —categorias antropológicas mais tradicionalmente atribuídas aos estudos etnográficos – por exemplo, ‘_família’, ‘_religião’, ‘_comunidade’ etc. – e às quais o pesquisador etnógrafo deveria prestar atenção durante um determinado período de tempo (p. 29)

Queremos, ainda, colocar em destaque que todas as considerações aqui apontadas vêm no sentido de tentar esclarecer o efeito que essas tecnologias provocam em nossos corpos.

Julgamos pertinente ressaltar a existência de uma grande esfera de empresas nacionais fabricantes de aparelhos da área estética (KLD, HTM, Ibramed, Tonederm, Medican San, DGM, entre tantas outras). Muitas dessas empresas, além de produzirem os equipamentos, exportam-nos para os Estados Unidos, América Latina, alguns países do Oriente Médio, Europa e Emirados Árabes (dados presentes nos *sites* oficiais das próprias empresas). Também existem circulando em território nacional equipamentos importados como o Velashape Plus (associação de radiofrequência, infravermelho, sucção e massagem mecânica), que é produzido pela empresa Syneron Medical com sede nos Estados Unidos e filiais em diversos países. Os preços dos aparelhos variam muito, ou seja, uma série de fatores pode influenciar: tecnologia, novidade de mercado, associações em um único equipamento de diversos recursos (Velashape Plus, por exemplo),—febre social (busca de padrões estéticos tomados como desejados e, geralmente, impossíveis de serem alcançados sem intervenções), entre outros. Dessa forma, encontramos equipamentos para tratar as —patologias estéticas com valores que podem variar de cem dólares a seis mil dólares aproximadamente. Máquinas com preços elevados levam os profissionais a optarem por alugar aparelhos de empresas que, além de venderem equipamentos, trabalham com a locação dos mesmos. Um aparelho de criolipólise, por exemplo, pode ser alugado por 12 horas no valor aproximado de seiscentos dólares. Vale ainda ressaltar que os preços das sessões podem variar de região para região devido ao número de sessões contratadas, custo de vida local, estrutura da clínica de estética, entre outros fatores.

A compra dos equipamentos da área da Estética segue o interesse do profissional, levando em consideração as exigências do mercado e afinidade de trabalho. Além de comprar diretamente das empresas representantes dos fabricantes, é possível encontrar em inúmeros *sites* da internet — e sem a necessidade de comprovação de formação específica para operar as máquinas.

Para pacientes com adiposidade localizada, ou seja, aqueles que apresentam o suposto excesso de gordura em regiões específicas do corpo humano (SILVA et al. 2016), existem dois aparelhos presentes no mercado e que prometem resultados ditos —milagrosos—. O primeiro é o aparelho de ultracavitação que é um dos carros-chefes sugeridos pelos profissionais e empresas de equipamentos para a área da Estética. Trata-se de um aparelho que produz energia ultrassônica de alta intensidade e pode ser com altas ou baixas frequências e potências. De acordo com a literatura (BORGES e SCORZA, 2016; AGNE, 2017), os aparelhos com alta potência atuam sobre a membrana do adipócito (célula de gordura) rompendo-a e liberando o seu conteúdo na corrente sanguínea, ou sejam os ácidos graxos e glicerol. Para que o organismo não sintetize essa gordura novamente o sujeito é orientado (na verdade, obrigado...) a fazer atividade física após receber tal procedimento. Apesar da execução da técnica ser relatada pelos pacientes como agradável, chegando mesmo a provocar certo relaxamento, é preciso ter muito cuidado, pois o aparelho parado sobre o tecido pode provocar queimaduras graves devido às lesões que dele resultam. Já o aparelho de ultracavitação de baixa frequência promove uma implosão do adipócito, pois é capaz de fazê-lo vibrar quando o aparelho está em uma potência específica. Trata-se de uma técnica que gera um desconforto ao paciente devido ao ruído que provoca aos seus ouvidos. Além disso, é importante mencionar que os efeitos da cavitação no tecido têm aplicações terapêuticas, mas ainda pouco estudadas e, às vezes, estes efeitos podem ser imprevisíveis e difíceis de controlar (MEYER et al. 2012).

O segundo equipamento é o aparelho de criolipólise, que tem uma manopla que é acoplada ao tecido adiposo (abdome ou flanco, por exemplo) e, por meio de uma sucção, puxa o tecido para seu interior. Dentro da manopla, o tecido é congelado a uma temperatura de 10 a 15 graus

negativos, promovendo uma reperfusão (falta de circulação sanguínea que resulta na morte das células de gordura). Todo esse processo é controlado por uma espécie de computador acoplado no aparelho. Cada região submetida à criolipólise fica a essa temperatura por cerca de 50 a 60 minutos. Dependendo de quantas partes precisarem ser feitas em uma região do corpo, a sessão pode durar de 8 a 10 horas (um abdome, por exemplo, devido a sua extensão, pode ser dividido em até seis partes). A literatura preconiza e os profissionais propagam que as células sofrem uma morte programada, ou seja, uma apoptose, processo no qual o organismo se encarregará de eliminar as células mortas por meio do sistema imunológico do paciente. Esse congelamento, que custa entre 300 a 950 dólares e visa à —destruição de gorduras, vem se tornando febre nas clínicas de estética e capturando um número expressivo de sujeitos que, em busca de enquadrarem seus corpos dentro de determinados padrões culturais de embelezamento, não medem esforços para realizá-los e, especialmente, não se preocupam com os riscos que podem estar correndo.

Há muitas controvérsias sobre as regiões do corpo que podem receber criolipólise e o que tal procedimento possa vir a acarretar no futuro, uma vez que não existem estudos sobre os seus efeitos a longo prazo. O que percebemos é que, na cobiça pelo retorno financeiro, os profissionais vêm executando-o de maneira indiscriminada, com intervalos menores que o recomendado. Segundo Borges e Scorza (2016) e Agne (2017), três meses seria o ideal.

Ortega e Zorzanelli (2010) problematizam essas questões aqui brevemente apresentadas ao trazer duas abordagens possíveis para compreender as atuais formas de utilização do corpo, embora não as considerem suficientes para explicar os sentidos das modificações corporais na contemporaneidade. A primeira abordagem seria a que considera a forma de utilização do corpo como um elemento constituinte do espetáculo e do consumo. A segunda considera as modificações corporais como condutas patológicas ou casos discretos de mutilação. Nesta abordagem, o corpo seria visto como imperfeito e digno de aprimoramento. Os autores referidos entendem que os múltiplos sentidos que as diversas formas particulares de utilização dos corpos devem ser tomadas a partir de hipóteses localizadas a respeito de casos específicos envolvendo pessoas e grupos e não de teorias totalizantes (p.81).

Destacamos, nesse momento, reações que são comuns aos pacientes que recorrem à seção de criolipólise na busca de eliminar a adiposidade dos flancos. Tais pacientes se queixam do desconforto associado à dor provocada pela manopla do aparelho ao sugar o tecido de uma dada região para o seu interior. Entre as queixas estão dores de cabeça, náusea, ardência e formigamento, além de hematomas e queimaduras.

Voltamos aos aparelhos. Elegemos referir, também, o aparelho de ultrassom por ser considerado o —carro-chefe de uma das—patologias estéticas que mais acometem as mulheres e líder de queixas, ou seja, o fibroedemageloide (celulite). Neste equipamento, segundo o manual, as ondas ultrassônicas absorvidas pelo tecido transformam-se em calor devido à vibração das células e suas partículas. Ele vem com a promessa de melhorar o fluxo sanguíneo, pois favorece as trocas metabólicas entre o meio intra e extracelular. Novamente, estamos diante de um aparelho que, quando usado com parâmetros equivocados, podem causar queimaduras graves ou agravar a celulite.

De acordo com a literatura, a radiofrequência é o aparelho que apresenta ondas eletromagnéticas que se encontram na faixa acima de 250.000Hz (medida de potência). Os especialistas ainda afirmam que este aparelho, dependendo dos eletrodos que possui, pode ser usado para tratamentos de patologias estéticas faciais e corporais, desde flacidez tissular (corpo e face), celulites, cicatrizes, estrias, adiposidades etc. Esse equipamento possui um termômetro de verificação da temperatura externa do corpo, sobre a pele. Esta temperatura oscila entre 38 e 43 graus externamente dependendo do objetivo de tratamento. Para os estudiosos, quando se alcança

essa temperatura externa, a interna está de 3 a 5 graus a mais. Durante a técnica de radiofrequência, que objetiva —tratar a flacidez tissular, recomenda-se atingir a temperatura de 42 graus e mantê-la por 12 minutos. A manopla do aparelho em contato com a pele nunca deve ficar parada e os movimentos também não devem ser lentos, pois o risco de queimaduras de segundo e terceiro graus se faz muito presente (além do risco de degradação de órgãos internos).

Acerca da radiofrequência, trazemos algumas contribuições, pois durante as aulas da graduação e mesmo em tratamentos estéticos em clínicas particulares, senti o seu

—poder. Esse aparelho talvez seja o que mais assusta e tensiona os sujeitos a ele submetidos. O deslizamento de sua ponteira/manopla sobre a pele provoca sensações muito desagradáveis, pois a sensação de ardência/queimadura na pele é constante. Por vezes, é impossível ficar quieto sobre a maca — e alguns pacientes contraem o abdome a todo instante, contorcendo-se involuntariamente como uma forma de aliviar e suportar. A pele da região fica extremamente vermelha e os sujeitos já saem da maca com algumas partes do corpo inchadas e doloridas. Mas, apesar disso, tudo é considerado —normal para esteticistas e demais profissionais que executam os procedimentos, para as empresas fabricantes e, também, para as empresas representantes.

Destacamos que os profissionais da Estética aprendem que para identificar o suposto grau/nível de uma celulite, por exemplo, é preciso palpar o corpo, pois só a visão não é suficiente. Aprendem que para verificar —flacidez de pele é preciso pinçar com os dedos a pele; aprendem, também, que para verificar a existência de —adiposidade visceral, é preciso palpar o abdome...

A respeito dos —diagnósticos das supostas —patologias estéticas, é importante considerar as discussões feitas por Ortega e Zorzaneli (2010). Os autores afirmam que as biotecnologias contemporâneas tornaram o corpo transparente, permitindo o acesso aos recônditos do organismo e oferecendo diagnósticos importantes para identificar e curar patologias do corpo. Para eles, —desde o século XIX, com a invenção de novas técnicas de visualização médica do corpo, o tato perdeu o privilégio clínico e diagnóstico que possuía, sendo substituído pela visão, mais adaptada a certos critérios de objetivada científica (p. 60). Esse privilégio dado a visão provocou um afastamento do tato e dos outros sentidos e parece, em pleno século XXI, não ter alcançado a Estética praticada pelos não-médicos. Esta ainda privilegia uma relação mais subjetiva entre paciente e profissional, tendo no toque mais que a identificação de uma patologia. Estabelece-se uma relação de cumplicidade, de corporeidade. Tomar a —visão como meio de acesso à doença é descorporificante (ORTEGA; ZORZANELI 2010: 60).

III. APARELHOS ESTÉTICOS DE USO DOMÉSTICO

De acordo com a reportagem do jornal online *O Estado de São Paulo*, na metade da segunda década do século XXI ocorreu uma popularização dos tratamentos estéticos em clínicas especializadas em decorrência da evolução tecnológica. Multiplicaram-se os tratamentos para esculpir os corpos, torná-los mais desejados, belos e joviais.

Nesse cenário contemporâneo em que —o corpo tem sido alvo de inúmeros investimentos, tornando-se passível de intervenções, ou seja, modificações que o transformam, marcam, diferenciam (MOMO; CAMOZZATO, 2009: 38), a indústria tem apostado na fabricação de aparelhos estéticos para uso doméstico.

Valendo-nos, ainda, de considerações feitas por Momo e Camozzato (2009), afirmamos que na contemporaneidade o sujeito tem se transformado em objeto de consumo estando no limite para consumir seu próprio corpo. E esse consumismo do corpo vem ganhando outra dimensão uma vez que, para atender aos apelos da sociedade do consumo, tais sujeitos passam a adquirir

aparelhos que possam ser usados em casa enquanto assistem a um programa de televisão, durante o trabalho ou, até mesmo, enquanto dormem. Trata-se de um modo desesperado de agilizar os tratamentos estéticos em busca de se enquadrarem e serem aceitos, pelas práticas do consumo, em padrões de beleza inventados na esteira das nossas culturas.

É possível perceber que esses equipamentos para —tratamentos estéticos‖ em casa buscam tratar as mesmas —patologias‖ que os aparelhos presentes em clínicas especializadas, mas, de acordo com os especialistas, eles não eliminam a necessidade de ida a clínicas de profissionais capacitados. Isso acontece uma vez que a indústria, para evitar problemas e complicações com o manuseio desses equipamentos, reduziu sua potência em comparação aos itens usados por profissionais da área. E, com isso, a eficácia desses aparelhos é muito questionada, mas o que nos norteia nesse texto é pensar/problematizar sobre o fato de um grupo de pessoas achar aceitável (e bem-vindo) ter um equipamento desses na comodidade de seu lar; outro aspecto é refletir sobre o interesse que há por essas máquinas num mundo como o nosso, cheio de desigualdades sociais, pobreza e miséria e, ainda, saber quais promessas esses equipamentos vendem (e por que tais promessas têm tanto apelo hoje).

IV. (RE)PROJEÇÃO DO CORPO HUMANO

As biotecnologias passam a oferecer meios de suplência anatomofisiológica para o corpo humano, criando formas híbridas de corporeidade; os corpos ideais são mesclas de artifício e natureza. Sob o fundo de uma cultura que suscita ideais de saúde e longevidade, o manejo dos limites do corpo e as possibilidades de aperfeiçoá-lo passam a ser valores almejados e guias de conduta para a vida dos indivíduos (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010: 11).

Essa colocação é para sinalizar algumas questões que serão esboçadas nessa seção, tais como a constituição do corpo na contemporaneidade, as responsabilidades de cada sujeito com a saúde e a doença de seu próprio corpo, o corpo visto como palco performático e o corpo que precisa de tecnologia para superar o biológico.

Sibilia (2002) citando o filósofo Michel Foucault afirma que

Foucault estudou no projeto [„genealogias das relações de poder‗] os diversos tipos de sociedades como configurações históricas, momentos dinâmicos nos quais vigoram determinados dispositivos de poder e determinadas formas de saber. Esses mistos de poder-saber conformam os contextos nos quais vivemos e falamos, eles nos constituem e nós os constituímos permanentemente (p. 41).

Essa relação entre poder-saber que Sibilia busca em Foucault faz pensar sobre a configuração dos corpos dos sujeitos contemporâneos em que prevalece o poder de intervir objetivando aprimorar esse corpo e fazê-lo sobressair ao biológico, tornando-o mais eficaz. Dessa forma, não deixando transparecer sua fraqueza e ineficácia e, sim, superando-as por meio de uma relação híbrida do corpo com a tecnologia.

Os pesquisadores buscam criar aparelhos que atuem sobre os corpos dos indivíduos, potencializando suas funções. Cria-se, por exemplo, um aparelho denominado *laser* de baixa potência com a capacidade de atuar sobre a proliferação celular potencializando/acelerando sua multiplicação. Como consequência, eles afirmam que diminui o tempo de cicatrização de uma ferida, ou ainda promova essa cicatrização, o que talvez não acontecesse sem tal intervenção. Além disso, inibi as dores, fortalece o sistema capilar, entre uma série de outros benefícios que esse corpo-máquina consegue realizar. Sugere-se que essa tecnociência possa vir a eliminar as adiposidades dentro da chamada cultura lipofóbica.

Cabe aqui também referir brevemente a performance atribuída aos corpos dos sujeitos pós-modernos. A aparência física se estabelece como parâmetros de mérito e reconhecimento em que

cada indivíduo seja responsável por ter uma melhor forma física, mais longevidade e prolongamento da juventude. Para isso, a —tecnologia de pontal dos aparelhos estéticos está aí para promover a redução da flacidez e dos sinais de expressão por meio do realinhamento das fibras de colágeno e elastina. Assim o —tecido/corpo saudável adquire o status de uma substância rara e preciosa (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010: 77).

Entende-se que na atualidade cada sujeito deva ser responsável por si mesmo. Fracassar não é tolerado, pois o indivíduo tem que ser forte para se enquadrar nos ideais socialmente estabelecidos. Dessa forma, nessa perspectiva, não se justifica/não se aceita pessoas obesas, sedentárias e envelhecidas. A sociedade contemporânea padroniza que os sujeitos devam ser magros, praticantes de atividades físicas e jovens. Quem não se adequar a essas exigências passa a ser visto como deformado, relaxado e defasado. E, ainda, tomar a ideia de que devemos ter saúde perfeita nos conduz a entender que —[...] um corpo fora dos padrões de controle tem origem em uma falha de caráter, em uma falta de manejo de si próprio (ORTEGA; ZORZANELLI, 2010: 93).

Para atender a todas essas exigências impostas culturalmente aos nossos corpos, as empresas da chamada —tecnologia de pontal inventaram uma infinidade de aparelhos tomados como o —remédio para curar as supostas patologias estéticas. Assim, essa gama de máquinas e suas infinitas promessas divulgadas na mídia e vendidas nas clínicas de estéticas vão capturando os sujeitos de uma forma perspicaz, que se torna impossível escapar.

V. REFERÊNCIAS

- ANVISA. Agência nacional de vigilância sanitária. Disponível em: <<http://portal.anvisa.gov.br/>> Acesso em 12 de fevereiro de 2018.
- BORGES, F. S.; SCORZA, F. A. Terapêutica em estética: conceitos e técnicas. São Paulo: Phorte, 2016.
- CONRAD, P. The medicalization of society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007.
- GUZZO, M. Riscos da beleza e desejos de um corpo arquitetado. Revista brasileira de ciência e esporte, n. 1, p. 139-152, 2015.
- JAMESON, F. Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 2004.
- JORNAL O ESTADO DE SÃO PAULO. Conheça os aparelhos de clínicas de estética que você pode ter em casa. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/>> Acesso em 12 de fevereiro de 2018.
- MEYER, P. et al. Efeitos da ultracavitação no tecido adiposo de coelhos. Fisioterapia Brasil, v. 2, p. 106-111, 2012.
- MOMO, M. CAMOZZATO, V. C. O inescapável consumo de si mesmo: pensando a fabricação dos sujeitos contemporâneos. In: COSTA, M. V. (Org.). A educação na cultura da mídia e do consumo. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- ORTEGA, F. ZORZANELLI, R. Corpo em evidência: a ciência e a redefinição do humano. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.
- RIPOLL, D. “Aprender sobre sua herança já é um começo”: ou de como tornar-se geneticamente responsável... Porto Alegre: UFRGS, 2005. Tese. (Doutorado em Educação).

Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

ROSE, N. A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no Século XXI. São Paulo, Paulus, 2013.

SIBILIA, P. O homempós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro, RelumeDumará, 2002.

SILVA, R. M. V. et al. Efeitos da eletrolipólise na adiposidade abdominal. Pesquisa em fisioterapia, v. 1, p. 65-72, 2016.

SOCIEDADE INTERNACIONAL DE CIRURGIA PLÁSTICA ESTÉTICA. Por que o Brasil é uma superpotência da cirurgia plástica. Disponível em: <<https://www.isaps.org/pt/>> Acesso em 12 de fevereiro de 2018.

WORTMANN, M. L. C. Análises culturais: um estudo de lidar com histórias que interessam à educação. In: Caminhos investigativos II. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. p. 71-90.

**O MEDO UTILIZADO COMO FORMA DE CONTROLE
SOCIAL NO TRABALHO PÓS-MODERNO:
UM ATAQUE VELADO À DIGNIDADE
DA PESSOA HUMANA**

CRISTINA POHLMANN, GABRIELA
ANDRÉ TREIN, FABIANO

O MEDO UTILIZADO COMO FORMA DE CONTROLE SOCIAL NO TRABALHO PÓS-MODERNO: UM ATAQUE VELADO À DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA.

I. INTRODUÇÃO

A violência é, desde sua essência, um fenômeno multifacetado. Trata-se de um assunto que sempre está em pauta. Fala-se muito de violência contra os idosos, contra as mulheres, contra as crianças, contra LGBTs, entre tantas outras importantes demandas. Contudo, existem violências menos evidentes. Ou melhor: violências que ainda precisam ser desveladas.

Frisa-se que essa não é uma crítica àqueles que falam sobre as violências que estão “em alta” no debate público. Essa é uma crítica aos que preferem silenciar diante de uma violência que não convém ao interesse de alguns ser despida de seu manto de normalidade.

Via de regra, a violência é direcionada contra algum grupo vulnerável, que são, conforme Siqueira e Castro (2017, p. 110): “grupos compostos pela sociedade de uma maneira geral. [...] Compreende-se que são indivíduos suscetíveis de ser feridos, ofendidos ou atacados”. Nessa linha, os trabalhadores são um grupo vulnerável.

Diante da atual conjuntura brasileira – e também mundial, diga-se de passagem –, os trabalhadores observam direitos conquistados serem extirpados. Soma-se isso à constante precarização do trabalho e à dissolução da atuação coletiva laboral.

Em que pese esses problemas supramencionados são conhecidos pelo senso comum, busca-se com a presente pesquisa desvelar as técnicas de controle social através do medo utilizadas em desfavor dos trabalhadores nas organizações, bem como apresentar um modelo de gestão mais humano, sólido e com plena observância aos direitos humanos.

II. HISTÓRIA DO TRABALHO E EVOLUÇÃO DA ÁREA DE GESTÃO DE PESSOAS

II.1 *História do trabalho*

Outrora, o trabalho possuía como desígnio principal a sobrevivência. Dessa maneira, era delimitado entre a coleta de plantas ofertadas pela natureza e à caça de animais, atividades preponderantemente físicas. Ocorria, portanto, uma divisão biológica do trabalho, onde aos homens pertenciam as atividades de caça e às mulheres aquelas atividades que não possuíam a necessidade de esforços físicos. (ROHM; LOPES, 2015, p. 334)

Com a eclosão do feudalismo na Idade Média, deixou de existir uma divisão biológica do trabalho, alterando-se para a segmentação das camadas sociais e do trabalho em si, uma vez que, nesse período, concernia aos nobres, proprietários das terras, a atividade de segurança, e aos camponeses o trabalho na terra para sustento próprio e do feudo, sem preocupação com a troca de mercadorias entre as comunidades. (ROHM; LOPES, 2015, p. 334)

Cabe ressaltar que na Idade Média a Igreja Católica dispunha de um grande poder e o trabalho, por influência do Antigo Testamento, era conceituado como uma punição. (ROHM; LOPES, 2015, p. 334)

Segundo Rohm e Lopes (2015, p. 334), com o acontecimento da Reforma Protestante, próximo ao fim da Idade Média, o trabalho passou a ser visto como algo virtuoso, capaz de levar o homem à “salvação”. Nesse período o artesão era dono de seus instrumentos de trabalho e tinha total domínio de seu ofício, podendo ver o produto pronto advindo de seu trabalho.

O início da Revolução Industrial no século XVIII, em conjunto com a gradativa substituição da utilização da mão de obra braçal pela utilização de máquinas, conduziram a transição do sistema feudal para um sistema com uma nova forma de organizar e pensar a produção, qual seja: o sistema capitalista. (ROHM; LOPES, 2015, p. 334)

Em vista disso, com o surgimento da burguesia e do capitalismo, o trabalhador deixou de ter propriedade sobre seus meios de produção, conseqüentemente, se viu obrigado a vender sua “força de trabalho”, a fim de sobreviver. No mesmo sentido explica Karl Marx:

O operário vende sua força de trabalho, ou seja, que a força de trabalho do operário é, na sociedade capitalista, uma mercadoria. Mas essa forma de trabalho é uma forma historicamente situada, que surgiu juntamente com os demais aspectos essenciais que caracterizam a sociedade capitalista, que é a sociedade que sucedeu ao feudalismo e que existe até hoje. (DUARTE, 2004, p. 48 apud ROHM; LOPES, 2015, p. 334)

A adoção do sistema capitalista manifestou uma nova forma de escravidão, na qual aqueles que já detinham uma fortuna cresciam com a servidão dos miseráveis, ou seja, nada mais era que o acúmulo de capital em poucas mãos. (ROHM; LOPES, 2015 p. 335)

Através de pesquisa realizada pela ONG OXFAM, verifica-se que esse fenômeno ainda é visível nos dias de hoje, como fica evidente a partir da leitura dos seguintes dados compilados: “Desde 2015, o 1% mais rico detinha mais riqueza que o resto do planeta.” “[...] oito homens detêm a mesma riqueza que a metade mais pobre do mundo.” “A renda dos 10% mais pobres aumentou cerca de US\$ 65 entre 1988 e 2011, enquanto a dos 1% mais ricos aumentou cerca de US\$ 11.800, ou seja, 182 vezes mais.” “[...] nos últimos 30 anos, a renda dos 50% mais pobres permaneceu inalterada, enquanto a do 1% mais rico aumentou 300%.” “[...] o homem mais rico do país ganha mais em um dia do que a pessoa mais pobre ganha em dez anos.”

Durante esse período houve uma supervalorização da produção industrial, onde os trabalhadores assalariados eram explorados, uma vez que tinham que enfrentar jornadas de trabalho extensas sem possuir nenhum direito ou garantia social. Ainda, eram alienados, consoante a concepção de Karl Marx, Luz (2008, p.32) preleciona:

O trabalho torna-se somente um meio de subsistência, ao qual o trabalhador deve recorrer se quiser garantir sua sobrevivência. Não é uma expressão, nem o resultado das capacidades humanas, mas é algo estranho àquele que o executa. Por isso, desumaniza e oprime o trabalhador. Da mesma forma, os objetos produzidos não pertencem ao trabalhador e dele são estranhos. Ele não se reconhece neles, e os toma como algo que o ultrapassa em valor. Por isso, o trabalhador acaba por se tornar um servo dos objetos que produz.

A divisão técnica do trabalho manifestou-se vigorosamente no século XX (ROHM; LOPES, 2015, p. 335), período em que o movimento taylorista/fordista deu origem à sociedade capitalista de produção e de consumo em massa. (LASSANCE; SPARTA, 2003, p. 15)

De um lado, as ideias da organização científica do trabalho de Frederick Taylor visavam o aumento da produtividade, sem perder de vista a minimização do esforço físico. Ademais, um dos objetivos da teoria taylorista (LASSANCE; SPARTA, 2003, p. 15) é o incentivo salarial com a perspectiva de elevação da produtividade (MERLO; LAPIS, 2007, p. 63). Contudo, esse modelo de gerenciamento empresarial pode acarretar danos à saúde do trabalhador. Nesse padrão de trabalho, que não permite a autonomia do trabalhador, é possível observar marcas aparentes,

principalmente, em ambientes não laborais, associadas à reclamações de sofrimentos físicos e psíquicos. (ROHM; LOPES, 2015, p. 335)

De outro lado, a guinada em direção à sociedade capitalista de produção e consumo em massa também se deu através da formação de linhas de montagem na indústria automobilística impulsionadas por Henry Ford. (LASSANCE; SPARTA, 2003, p. 15) O modelo fordista trouxe a ótica da hierarquização e da predeterminação de funções, inibindo, além da autonomia, a criatividade do trabalhador. Como o processo produtivo passou a ser fragmentado, o trabalhador deixou de ter a sensação de elaborar sozinho o produto, como ocorria anteriormente na fase do trabalhador artesão. (ROHM; LOPES, 2015, p. 335)

A cada inserção de novos modelos no sistema produtivo, passa-se a requerer cada vez mais esforço e aprendizagem contínua do trabalhador, para que assim adote novas posturas e competências exigidas. As constantes mudanças provocadas no mundo e nas relações de trabalho influenciam no modo de ser e agir do trabalhador, o que ocasionou o desemprego, a informalidade e a desvalorização da força de trabalho. (ANTUNES, 1998 apud ROHM; LOPES, 2015, p. 335)

Como consequência de tais mudanças no mundo do trabalho, passou a ser exigida ao trabalhador uma série de novas habilidades para a empregabilidade, como flexibilidade, versatilidade, capacitação tecnológica e, principalmente, adaptabilidade. Outrossim, essas mudanças trouxeram uma onda de individualismo, o que causou o enfraquecimento das organizações sindicais na luta pela defesa dos direitos dos trabalhadores, como também, retrocessos em termos dos direitos sociais anteriormente conquistados. (LASSANCE, SPARTA, 2003, p. 16)

Espera-se cada vez mais do trabalhador e oferece-se a ele cada vez menos. (LASSANCE, SPARTA, 2003, p. 17) Apesar de serem evidentes as incontáveis mudanças no que se refere ao trabalho, hodiernamente ainda se estabelece a mesma dinâmica do passado. Faz-se imperioso registrar que o trabalho desassociado de seu sentido não passa de uma atividade em que o trabalhador “perde-se a si mesmo”, negando sua própria vida. Ainda assim, o trabalho não perdeu sua importância, uma vez que, se trata do meio de sobrevivência do homem. (ROHM; LOPES, 2015, p. 336)

O trabalho deve ser uma ferramenta que possua o condão de transformar a realidade e a própria pessoa que trabalha. Nesse sentido, o trabalho não deve ser uma tortura para o ser humano, mas sim um processo de desenvolvimento e valorização do homem. (ROHM; LOPES, 2015, p. 335-336)

II.2 Evolução da área de Gestão de Pessoas

Preliminarmente, conforme Dutra (2006, p.17 apud CABRAL, et al., 2010 p. 3), gestão de pessoas pode ser definida como “um conjunto de políticas e práticas que permitem a conciliação de expectativas entre a organização e as pessoas para que ambas possam realizá-las ao longo do tempo”. Contudo, essa é uma concepção moderna de gestão de pessoas. Inicialmente as expectativas do operariado nem em segundo plano ficavam, eram simplesmente ignoradas.

No final do século XVIII, surgiram inúmeras revoltas contra o sistema fabril, uma vez que as relações trabalhistas não eram regulamentadas, o que ocasionava extensas e desgastantes jornadas de trabalho, bem como não eram observadas as condições mínimas de dignidade para o exercício do labor. Os trabalhadores, cansados dessa realidade, se organizaram coletivamente, formando espécies de associações sindicais em busca de melhores condições de trabalho. (CABRAL, et al., 2010, p. 4)

Assim, como mencionado no tópico anterior, o movimento da Administração Científica comandado por Taylor e Ford nos Estados Unidos buscou racionalizar os esforços no processo produtivo, objetivando maior produtividade bem como incentivou a especialização do trabalho, acompanhada de uma menor jornada laboral e de maiores salários. Além disso, Fayol, representante desse mesmo movimento na França, propagou sua doutrina fundamentando-se nos princípios de conhecer, prever, organizar, comandar, coordenar e controlar o trabalho. (CABRAL, et al., 2010, p. 5)

Estes três grandes nomes da Administração Científica tinham como objetivo aumentar a produtividade das empresas. Entretanto, contribuíram significativamente para o desenvolvimento das teorias sobre Gestão de Pessoas da atualidade, bem como para o surgimento do Departamento de Pessoal, consequência da especialização do trabalho e da necessidade de treinamento da mão de obra. (CABRAL, et al, 2010, p. 5)

Nesse período o conhecimento sobre o ser humano era limitado. A doutrina defendia a concepção de que a pessoa era um ser previsível e controlável através de medidas punitivas e incentivos financeiros. Contudo, aos poucos esse conhecimento foi ampliado, através do desenvolvimento interdisciplinar das ciências humanas, o que trouxe à tona a concepção de um ser munido de vontade própria que busca ativamente sua realização no trabalho, dotado de poder de escolha e capacidade de ação política. (CABRAL, et al, 2010, p. 9)

Essa transição originou a discussão terminológica que trata da utilização do termo “recursos humanos” ou “gestão de pessoas”, assim faz-se necessária a explanação da conclusão de Cabral, et al. (2010, p. 9):

Muitos alegavam que a expressão “recursos humanos” não era mais adequada para referir-se a esse novo indivíduo dotado de múltiplas dimensões e que não podia ser considerado apenas um recurso a ser explorado pela organização. A organização também passou a ser vista como tendo um papel social importante, associado à sua preocupação com lucratividade e eficiência. Surge então a expressão “gestão de pessoas”, que para muitos parece mais adequada por considerar o empregado como uma pessoa integral, e não apenas como mero fator produtivo. (MAXIMILIANO, 2005)

Ainda assim, de acordo com Cabral, et al. (2010, p. 10), é possível apontar três fases importantes da gestão de pessoas, quais sejam:

Operacional: até a década de 60. Nessa fase, o objetivo da gestão de pessoas era basicamente preocupar-se com a operacionalização de captação, treinamento, remuneração, informações etc.;

Gerencial: dos anos 60 até início dos anos 80, a gestão de pessoas passa a colaborar nos diferentes processos da organização, sendo requisitada como parceira nos processos de desenvolvimento organizacional;

Estratégica: a partir dos anos 80, a gestão de pessoas começa a assumir um papel estratégico na internalização de novos conceitos de pensar nas pessoas como geração de valor para as organizações.

Nessa linha, cabe discorrer ainda sobre a gestão de pessoas pós-moderna, Rohm e Lopes (2015, p. 336) concedem uma contribuição importante acerca desse estudo:

Diversos estudos sobre tendências na gestão de organizações demonstram que práticas gerenciais tradicionais tais como as burocráticas não atendem mais às necessidades de melhor desempenho das organizações. Embora sejam ainda muito frequentes, acabam por dificultar o gerenciamento já que não conseguem alcançar a complexidade crescente das atividades coletivas e mudanças ambientais. Hoje têm predominado a incerteza e a instabilidade em detrimento de valores perseguidos como a centralização e a previsibilidade, que não atendem mais às expectativas do mercado.

Em que pese a Gestão de Pessoas tenha mudado no decorrer dos tempos e ainda que as técnicas atuais tragam formas de gerenciamento participativo, grupal, integrado, descentralizado, autônomo e flexível, dentro das empresas essas técnicas não são efetivamente postas em prática, de maneira que a essência segue a mesma: a busca incessante pelo lucro através do incremento da produtividade, precisamente como ocorria na Administração Científica.

III. A PÓS-MODERNIDADE, O TRABALHO E O TRABALHADOR

Os líquidos, diferentemente dos sólidos, não mantêm sua forma com facilidade. Partindo deste pressuposto, a sociedade pós-moderna é caracterizada como líquida, uma vez que mostra-se incapaz de manter sua forma. Desse modo, nesse cenário tudo é temporário.

À vista disso, o trabalho e a forma como ele é entendido adquiriu uma roupagem líquida. Passou, conseqüentemente, a ser caracterizado pela mudança constante dos meios de trabalho e pela evidente flexibilidade, deixando, assim, de ser identificado como algo estável e sólido.

Referente à temática, Rohm e Lopes (2015, p. 339) discorrem:

Na modernidade, a ordem, a eficiência, a organização do trabalho e a hierarquia verticalizada eram valores organizacionais que deviam ser internalizados pelos indivíduos. Já na pós-modernidade, o caos rege as principais práticas organizacionais. O foco do trabalho passou a ser a sua eficácia e os seus resultados; os meios utilizados para atingi-los não têm importância. Por se tratar de valores elásticos, que mudam a depender dos interesses empresariais, tornam-se de difícil internalização. (apud ANTUNES, 1999)

O trabalho adquire também novas formas de regulamentação, quais sejam: “contratos temporários”, “horário flexível”, “trabalho *part-time*”, “redução de jornada”, “teletrabalho”, entre tantas outras práticas que agregam valor somente à empresa. Com isso os trabalhadores ficam à mercê, uma vez que perdem a capacidade de mobilização coletiva, tornando-se solitários. (ROHM, LOPES, 2015, p. 339)

Na sociedade pós-moderna líquida as organizações exigem um perfil profissional com uma postura flexível, ágil, subordinável, aberta a mudanças constantes e adaptabilidade para conviver em um ambiente imerso por incertezas. (ROHM, LOPES, 2015 p. 339 apud FERRER, 1998). Em relação a esse novo perfil exigido, Rohm e Lopes (2015, p. 339) expõem a visão de Bauman (1999):

Bauman alerta para a contradição presente no modelo de trabalho flexível, uma vez que, por um lado, o novo perfil profissional exigido – subordinável, ágil e adaptável – demanda profissionais que não possuam um alto grau de envolvimento afetivo na sua relação com o trabalho. Por outro lado, para que os trabalhadores internalizem os objetivos organizacionais, é necessário que se dediquem intensamente e despendam uma forte carga emocional nele. Em decorrência disso, os sujeitos são suscetíveis de serem avaliados como incompetentes caso falhem nas entregas e resultados, permanecendo sob o risco da demissão.

IV. CONTROLANDO AS PESSOAS ATRAVÉS DO MEDO: É PRECISO DESVELAR

O medo é inerente ao ser humano, faz parte de nossa vida diária. Para Bauman (2008, p. 9): “O medo é um sentimento conhecido de toda criatura viva”. Acrescenta ainda Bauman (2008, p. 8) que: “Medo é o nome que damos a nossa incerteza: nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito – do que pode e do que não pode – para fazê-la parar ou enfrentá-la, se cessá-la estiver além do nosso alcance”.

Ademais, o pensador indica que o medo é o sentimento de ser suscetível ao perigo, bem como pode ser percebido de duas maneiras: a primeira, através da sensação de insegurança, que significa que vivemos rodeados pelo perigo, o qual pode surgir a qualquer momento com ou sem aviso; a segunda, através da sensação de vulnerabilidade, aquele sentimento de que se o perigo realmente ocorrer não haverá chances de fugir, defender-se ou de impedi-lo. (BAUMAN, 2008, p. 9)

O medo pode manifestar-se em diversas situações, tais como: o medo de sofrer alguma violência, o medo de sofrer algum problema de saúde, o medo de sobrevir grave problema financeiro, o medo da morte, entre outros.

De outra banda, não são apenas nessas situações que o medo se mostra presente: no ambiente laboral esse sentimento também pode ser detectado. Sobre isso, é necessário observar a constatação que Wandelli (2004, p. 99 apud SALADINI, 2013, p 82) faz, averiguando a obra de Dejours, no sentido de que o medo e o sofrimento do trabalhador são utilizados como instrumentos de manipulação úteis aos fins empresariais:

Manipulação do medo e do sofrimento: este é um processo que envolve a ampliação da vulnerabilidade social, já mencionada, mas articulada no interior da empresa de maneira que ela sirva de instrumento à consecução dos objetivos pretendidos pela organização. A ameaça velada ou expressa como base de política de pessoal. O medo, assim, não é só o resultado da ameaça ou da vulnerabilidade, mas o ponto de partida da banalização do mal. [...] enquanto se trabalha, além da ameaça de precarização, há o medo diante dos riscos de acidente ou doença do trabalho; o medo de não corresponder às expectativas dos superiores e consumidores; de ser descartado como inapto. A pressão por resultados aumenta.

O medo no trabalho ocorre em diversas situações, as quais serão desveladas deste ponto adiante, não como um rol taxativo, mas sim como um rol exemplificativo.

Uma das formas de utilização do medo em desfavor do empregado, que talvez seja a forma mais conhecida, é o temor à demissão. Assim como apontou Bauman, o amedrontamento causado pelo temor à demissão pode ser visto tanto pelo viés da insegurança, que diz respeito ao medo do que sofrerá ao ser demitido, como também a vulnerabilidade, que se manifesta pela insegurança de não saber o que irá acontecer após sua demissão.

Sobre a ameaça da demissão, é necessário observar a conclusão de Rohm e Lopes (2015, p. 340):

Devido à grande oferta de trabalhadores desempregados, o medo foi instaurado no ambiente empresarial – há a ameaça constante da substituição fácil de um sujeito por outro. Profissionais com perfil inadequado e desempenho aquém do esperado sofrem risco de demissão, e podem ser trocados por profissionais do mercado cuja remuneração seja até mesmo inferior.

Cunha e Mazzilli, (2005, p. 81) trazem reflexões de Dejours de grande valia acerca do assunto:

Esses trabalhadores vivem sob controle e ameaça constante. A possibilidade de demissão e a precarização trazem como consequência a intensificação do trabalho e o aumento do sofrimento subjetivo; a neutralização da mobilização coletiva contra o sofrimento, dominação e a alienação; a estratégia defensiva do silêncio, da cegueira e da surdez - cada um deve se preocupar em resistir; é a individualização - o cada um por si.

Com o medo da demissão instaurado, os gestores utilizam esse poder para intensificar os níveis de produtividade dos trabalhadores. À vista disso, outra forma de utilização do medo é como incremento da produtividade.

No mundo empresarial, é possível visualizar essa situação através de um olhar atento aos trabalhadores que se deparam com a situação de não poder parar de trabalhar, ainda que hajam cumprido suas tarefas (CASTELHANO, 2005, p. 16). Estes acreditam passar a imagem de que estão fazendo “corpo mole”. Por um lado, os trabalhadores ficam com medo e acreditam estarem mais propensos à demissão; por outro lado, os empregadores supostamente ganham com isso, uma vez que os trabalhadores, em tese, produzem mais, majorando a margem de lucro.

Contudo, para Barreto (2000, p. 228), ainda que haja o incremento na produtividade, as consequências para os trabalhadores são enormes: “por medo, passam a produzir mais do que as suas forças, ocultando suas queixas e evitando, simultaneamente, serem humilhados e demitidos”. Além do esforço mental e físico além do limite, os trabalhadores, incutidos de amedrontamento, em algumas situações necessitam também extrapolar inclusive seus valores éticos, como indica Saladini (2013, p. 82):

Essa manipulação do medo e do sofrimento inicialmente serve ao fim empresarial de incremento de produtividade: o empregado amedrontado e abalado psicologicamente acaba por acatar qualquer ordem, ainda que contraria ao seu próprio senso de ética.

Ocorre que devemos atentar para o fato que essas práticas podem passar despercebidas pelo manto da normalidade. Segundo Saladini (2013, p. 87), muitas vezes são vistas como mero exercício arbitrário do poder:

Na atual cultura empresarial, o medo e o sofrimento do trabalhador têm sido utilizados ora como meios de incremento da produção, sob o rótulo de sistema de gestão, ora como mera demonstração arbitrária de poder por parte de chefias despreparadas e que utilizam tais práticas como válvula de escape da própria perversidade e agressividade.

Ainda sobre o medo como incremento da produtividade, é necessário destacar a necessidade de uma ruptura nesse sistema que deixa em segundo plano as condições de trabalho e as técnicas de gestão humanizadas. É de grande valia expor a reflexão de Saladini, (2013, p. 81) sobre esse ponto:

Essa realidade de medo e sofrimento não pode ser negada. Apesar do implemento de novas técnicas de recursos humanos, não se tem desenvolvido práticas para melhorar as condições de trabalho. Ao contrário, a assustadora realidade tem sido negada, ou, muitas vezes, as situações de medo e sofrimento são detectadas e tem sua energia canalizada para melhorar os índices de produtividade empresarial, através de condutas que geram ainda mais sofrimento.

Existe também o medo da não excelência. A cada dia as empresas impõem aos trabalhadores metas inalcançáveis, trazendo à tona o horror do fracasso, do desprestígio, da ridicularização, exigindo do funcionário mais responsabilidade, adaptabilidade e perfeição (Seligmann-Silva. 1994). A pesquisadora Castelhana (2005, p. 16) ilustra essa demanda por funcionários que tenham como característica principal a excelência nas organizações pós-modernas:

Numa “superempresa” ou empresa hipermoderna, só existe lugar para “super empregados”, que devem ser “super-homens”: bonitos, felizes, altamente qualificados, que não cometem erros, enfim, perfeitos. Atitudes como estas são divulgadas pela mídia especializada que molda, personifica e padroniza o “empregado perfeito”. O trabalhador precisa ser rápido, porque o tempo do dinheiro é rápido; bondoso e cooperativo com os outros, reprimindo qualquer atitude de hostilidade; além de servir e seguir exemplos, o que significa repetir o modelo e o discurso da excelência. É a exigência da excelência.

V. A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA SOB ATAQUE

Para discorrermos sobre o ataque a dignidade da pessoa humana, faz-se necessário entender o que é a dignidade da pessoa humana. Acerca do assunto, é medida que se impõe invocarmos a definição de Sarlet (2002, p. 22):

A dignidade da pessoa humana é uma qualidade intrínseca, inseparável de todo e qualquer ser humano, é característica que o define como tal. Concepção de que em razão, tão somente, de sua condição humana e independentemente de qualquer outra particularidade, o ser humano é titular de direitos que devem ser respeitados pelo Estado e por seus semelhantes.

Outra reflexão de grande valia é a de Duarte (2008, p. 15-16), que enfatiza que em determinadas circunstâncias, o homem tem sua dignidade frontalmente atacada:

A ausência de dignidade possibilita a identificação do ser humano como instrumento, coisa – pois viola uma característica própria e delimitadora da própria natureza humana. Todo ato que promova o aviltamento da dignidade atinge o cerne da condição humana, promove a desqualificação do ser humano e fere também o princípio da igualdade, posto que é inconcebível a existência de maior dignidade em uns do que em outros.

Precisamos ter em mente que a ideia de dignidade da pessoa humana está cabalmente ligada com o conceito de Direitos Humanos, sendo a dignidade um dos direitos, assim como tantos outros, inerentes à pessoa humana. No mesmo sentido, cabe destacar o pensamento de Sarlet (2003): “o homem, por ser pessoa, constitui um fim em si mesmo e, então, não pode ser considerado como simples meio, de modo que a instrumentalização do ser humano é vedada”.

Desse modo, após analisar as técnicas utilizadas pelos gestores, percebe-se que eles utilizam os trabalhadores como reles instrumentos, atacando sua dignidade através do medo generalizado que lhes é imposto, fazendo com que os trabalhadores percam suas características próprias. Ao agirem dessa forma, acabam os agentes que realizam essas práticas por não observar os direitos humanos, o que deve ser severamente coibido.

VI. CONCLUSÃO

Nas práticas exemplificadas na presente pesquisa, foi possível identificar que, incutidos pelo medo, os colaboradores passam a produzir mais do que as suas próprias forças, ocultando suas queixas e evitando, simultaneamente, serem humilhados e demitidos. (BARRETO, 2000, p. 228).

Via de regra é o lucro o que os empresários buscam. Necessitam disso a qualquer custo. Desse modo, nessa constante busca, acabam por ferir a dignidade da pessoa humana, utilizando-se do medo para controlar os trabalhadores.

Contudo, é necessário entender que os gestores não precisam abrir mão do lucro de sua empresa. Sim, colaboradores devem produzir. No entanto, não é através de ataques contra a dignidade da pessoa humana, tampouco através do medo que tais trabalhadores devem ser geridos, mas sim através de um modelo de gestão sólido e com plena observância aos Direitos Humanos.

Dessa maneira, mostra-se de extrema importância a criação de um modelo de Gestão de Pessoas mais humano, que valorize o trabalhador, valorize sua essência, fazendo com que se apaixonem pelo que fazem e passem a exercer seu labor com prazer. Consequentemente, essa prática trará mais lucratividade para as empresas e bem-estar aos colaboradores.

Não obstante, essa pesquisa não é um fim em si mesmo, e sim um convite a todos pesquisadores que queiram desbravar esse assunto, uma vez que é de grande relevância discorrer e debater sobre o assunto em questão. A principal intenção é plantar uma semente nos leitores, a semente do desconforto para que, ao fim, possa florescer uma bela flor, qual seja: a flor da Gestão de Pessoas mais humana.

VII. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, R. (1998): Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 5. ed. São Paulo: Cortez.

ANTUNES, R. (1999): Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo.

BARRETO, Margarida Maria Silveira. (2000): Uma jornada de humilhações. Dissertação de Mestrado do Departamento de Psicologia Social, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BAUMAN, Zygmunt. (1925): Medo líquido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BAUMAN, Zygmunt. (1999): Modernidade e ambivalência. Rio de Janeiro: Zahar.

CUNHA, Elenice Gonçalves; MAZZILLI, Cláudio Pinho. (2005): A GESTÃO DO MEDO: O MAL COMO INSTRUMENTO DE GESTÃO NA ÓTICA DA PSICODINÂMICA DO TRABALHO. Em: Revista da ABET, N° 2, pág. 69-96.

CABRAL, Anna Maria Lopes; et al. (2010): A evolução da área de gestão de pessoas. Em: Jornal Eletrônico Faculdades Integradas Vianna Júnior, N° 1, pág. 1-13.

CASTELHANO, Laura Marques. (2005): O MEDO DO DESEMPREGO E A(S) NOVA(S) ORGANIZAÇÕES DE TRABALHO. Em: Psicologia e Sociedade, N° 1, pág. 14-20.

DUARTE, N. (2004): Formação do indivíduo, consciência e alienação: o ser humano na psicologia de A. N. Leontiev. Em: Caderno CEDES, N° 62, p. 44-63.

DUARTE, Taciana Nogueira de Carvalho. (2008): A dignidade da pessoa humana e os princípios constitucionais do processo do contraditório e celeridade processual. Dissertação de Mestrado do departamento de Direito, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DUTRA, S.J. (2006) Gestão de Pessoas: Modelo, Processos, Tendências e Perspectivas, São Paulo: Atlas.

FERRER, F. (1998): Reestruturação capitalista: caminhos e descaminhos da tecnologia da informação. São Paulo: Moderna.

LASSANCE, Maria Célia; SPARTA, Mônica. (2003): A Orientação Profissional e as Transformações no Mundo do Trabalho. Em: Revista Brasileira de Orientação Profissional, N° 4, pág. 13-19.

LUZ, Ricardo Santos da. (2008): Trabalho alienado em Marx: a base do capitalismo. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3502/1/00040801_4-Texto%2BCompleto-0.pdf> Acesso em: 26 de maio de 2018.

MAXIMIANO, A. C. A. Teoria geral da administração: da revolução urbana à revolução digital. São Paulo: Atlas, 2002.

MERLO, A. R. C.; LAPIS, N. R. (2007): A saúde e os processos de trabalho no capitalismo: reflexões na interface da psicodinâmica do trabalho e da sociologia do trabalho. Em: Revista Psicologia & Sociedade, N° 1, pág. 61-68.

ROHM, Ricardo Henry Dias Rohm; LOPES, Natália Fonseca. (2015): O novo sentido do trabalho para o sujeito pós-moderno: uma abordagem crítica. Em: Caderno EBAPE.BR, N° 2, pág. 332-345.

SALADINI, Ana Paula Sefrin. (2013): Trabalho, medo e sofrimento: considerações acerca do assédio moral. Revista eletrônica [do] Tribunal Regional do Trabalho da 9ª Região, N° 16, p. 72-88.

SARLET, Ingo Wolfgang. (2002): Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição da República de 1988. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

SELIGMANN-SILVA, Edith. (1994): Desgaste Mental do Trabalho. São Paulo: Cortez Editora.

SIQUEIRA, Dirceu Pereira; CASTRO, Lorena Roberta Barbosa. (2017): MINORIAS E GRUPOS VULNERÁVEIS: A QUESTÃO TERMINOLÓGICA COMO FATOR PREPONDERANTE PARA UMA REAL INCLUSÃO SOCIAL. Em: Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas (UNIFAFIBE), N° 1, pág. 105-122.

WANDELLI, Leonardo Vieira. (2004): Despedida Abusiva: o direito (do trabalho) em busca de uma nova racionalidade. São Paulo: LTr.

**A PROTEÇÃO JURÍDICA À SAÚDE MENTAL
DO INDÍGENA BRASILEIRO ENQUANTO EXPRESSÃO
DE DIREITOS HUMANOS**

BOAVENTURA DA SILVA, JOELMA
MATOS DE ALMEIDA FILHO, JOSE MARCELO
SOUZA CARVALHO, SUANE

A PROTEÇÃO JURÍDICA À SAÚDE MENTAL DO INDÍGENA BRASILEIRO ENQUANTO EXPRESSÃO DE DIREITOS HUMANOS.

I. INTRODUÇÃO

A questão relativa à saúde indígena no Brasil é um dos temas escamoteados por pouca visibilidade, assim como quase toda a temática relativa aos povos originários em nosso território. A invisibilidade que recobre as temáticas indígenas tem como pano de fundo a política de negação de direitos destes povos e, portanto, a saúde mental indígena é tema sobre o qual paira um quase desconhecimento.

A saúde mental para os não-índios foi motivo de ampla discussão nas áreas médica e legislativa nos últimos cinco anos, o que desembocou no processo de humanização dos tratamentos psiquiátricos, que ficou conhecido como reforma antimanicomial. Entretanto, quando a temática é a saúde mental dos povos indígenas, quase não há discussão e o surgimento de um texto normativo específico para tal matéria pouco repercutiu no dia-a-dia destes sujeitos de direito (indígenas), bem como para a estrutura governamental.

Ante um contexto de tantas omissões em face das demandas indígenas, surge a necessidade da academia abordar, analisar e, em suma, se ocupar produtivamente com este importante aspecto da saúde indígena, que não deve ser pensado de maneira isolada.

Objetivando verificar a proteção conferida pelo ordenamento jurídico brasileiro à saúde mental dos povos indígenas faz-se uma breve conceituação de saúde, tomando por base o que está disposto pela Organização Mundial da Saúde – OMS; realiza-se a conceituação de saúde mental e, trabalha-se a caracterização do sujeito de direito indígena, adentrando-se no arcabouço normativo pertinente à saúde indígena, em especial à saúde mental. Por fim, realiza-se uma abordagem da normatização existente no Brasil relativa à saúde indígena enquanto expressão de concretização de Direitos Humanos.

A metodologia adotada é a revisão bibliográfica, notadamente de caráter descritivo. Utilizam-se, como fontes de pesquisa, bibliografia especializada acerca da temática, assim como textos normativos que dispõem sobre o objeto estudado. Como referencial teórico, utilizam-se, sobretudo, as obras de Jayme Benvenuto Lima Júnior (2001), Franciello Pereira da Luz (2011) e José Lourenço Neto (2011).

II. CONCEITO DE SAÚDE

O conceito de saúde adotado neste trabalho toma por base a Constituição da Organização Mundial de Saúde - OMS, datada de 1946, que define saúde enquanto um “estado de completo bem-estar físico, mental e social”¹. A definição trazida pela OMS inaugura a ideia de saúde enquanto completude em três esferas do ser humano: corpo, psique e ambiente social. Esta completude, na verdade, contempla uma tríade indissociável, pois o corpo está inserido no espaço social e sua psique o é intrínseca.

Ainda tomando por base a Constituição da OMS, identificamos que a saúde é concebida por este organismo internacional como direito fundamental de “todo ser humano, sem distinção de raça, de religião, de credo político, de condições econômicas ou sociais”². Entendida como

¹ Preâmbulo da Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO) – 1946.

² Preâmbulo da Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO) – 1946.

direito fundamental, é, portanto, inquestionável a obrigatoriedade do Estado em atendê-la. Saúde enquanto direito fundamental ao ser humano e portanto raça única.

Na formulação da OMS, percebe-se, ainda, que a condição social ou econômica não deve ser barreira para a garantia da saúde, pois caberá ao Estado assegurar que todos tenham acesso à saúde plena. Assim sendo, “Os Governos têm responsabilidade pela saúde dos seus povos, a qual só pode ser assumida pelo estabelecimento de medidas sanitárias e sociais adequadas³”, logo, a saúde é um direito social⁴, extensivo a todos, não se admitindo discriminações negativas.

Ultrapassada a conceituação de saúde, passemos ao conceito de saúde mental, cuja abordagem é essencial a este trabalho.

III. CONCEITO DE SAÚDE MENTAL

Como já apresentado anteriormente, o conceito de saúde proposto pela OMS compreende o tripé bem-estar físico, mental e social, estando, portanto, a saúde mental contemplada nesta definição. A própria OMS, em sua carta constitutiva determina a “extensão a todos os povos dos benefícios dos conhecimentos médicos, psicológicos e afins” enquanto “essencial para atingir o mais elevado grau de saúde⁵”, entretanto não conceitua saúde mental expressamente.

Neste sentido, a Secretaria de Saúde do Estado do Paraná publicou em *site* oficial que:

A Organização Mundial de Saúde afirma que não existe definição "oficial" de saúde mental. Diferenças culturais, julgamentos subjetivos, e teorias relacionadas concorrentes afetam o modo como a "saúde mental" é definida. Saúde mental é um termo usado para descrever o nível de qualidade de vida cognitiva ou emocional. A saúde Mental pode incluir a capacidade de um indivíduo de apreciar a vida e procurar um equilíbrio entre as atividades e os esforços para atingir a resiliência psicológica. Admite-se, entretanto, que o conceito de Saúde Mental é mais amplo que a ausência de transtornos mentais (PARANÁ, [2017]).

Como se depreende da transcrição acima, a saúde mental se manifesta no nível de qualidade de vida cognitiva ou emocional, sendo, portanto, mais ampla que a mera ausência de transtornos mentais. Ainda de acordo com a publicação da Secretaria de Saúde do Estado do Paraná, são utilizados alguns critérios para mensurar a saúde mental, quais sejam:

Atitudes positivas em relação a si próprio; Crescimento, desenvolvimento e auto-realização; Integração e resposta emocional; Autonomia e autodeterminação; e Percepção apurada da realidade Domínio ambiental e competência social (PARANÁ, [201?]).

Percebe-se que os critérios apresentam relação muito forte com o coletivo, quando verificam percepção da realidade, integração, domínio ambiental e competência social. Deste modo, depreende-se que um indivíduo saudável reflete na sociedade e, portanto, prevenir, cuidar e assistir comunidades de povos originários em matéria social, ambiental e econômica significa promover saúde física e psíquica.

IV. DIREITO FUNDAMENTAL À SAÚDE

A Constituição Federal de 1988 garantiu a todos uma gama de direitos sociais básicos. A saúde constitui direito de todos e dever do Estado, a partir de um acesso universal e igualitário às

³ Preâmbulo da Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO) – 1946.

⁴ Consideram-se direitos sociais ou direitos fundamentais de segunda dimensão, de acordo com Dimoulis e Martins (2010, p. 57), “direitos que permitem aos indivíduos exigir determinada atuação do Estado, no intuito de melhorar suas condições de vida, garantindo os pressupostos necessários para o exercício da liberdade, incluindo as liberdades de *status negativus*”.

⁵ Preâmbulo da Constituição da Organização Mundial da Saúde (OMS/WHO) – 1946.

ações e serviços para sua promoção. A proteção à saúde encontra-se guarnecida expressamente nos artigos 6º e 196, ambos da Constituição Federal, os quais são transcritos abaixo:

Art. 6º: São direitos sociais a educação, a saúde, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.

Art. 196: A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.

As ações e políticas ligadas à saúde representam relevância pública, de modo que o Estado é o responsável por criá-las, bem como executá-las. As normas constitucionais destacam a universalidade deste direito e, desta forma, inclui a extensão da titularidade do direito à saúde aos indígenas. Na sua função garantidora, o Estado, por meio da norma expressa no art. 198 da Constituição Federal de 1988, estabelece a estruturação do Sistema Único de Saúde e traz importantes diretrizes. Dentre estas, destacam-se o princípio do atendimento integral (inciso II) e a participação da comunidade (inciso III).

Acerca da fundamentalidade do direito a saúde, Ingo Wolfgang Sarlet (2002, p.44-45) afirma:

A nossa Constituição vigente, afinada com a evolução constitucional contemporânea e o direito internacional, não só agasalhou a saúde como bem jurídico digno de tutela constitucional, mas foi mais além, consagrando a saúde como direito fundamental, outorgando-lhe, de tal sorte, uma proteção jurídica diferenciada no âmbito da ordem jurídico-constitucional pública. [...] Por tudo isso, não há dúvida alguma de que a saúde é um direito humano fundamental.

A saúde, na qualidade de bem jurídico tutelado pela ordem constitucional, apresenta-se como pressuposto à manutenção da vida com qualidade, sendo fundamental a sua garantia para a fruição de demais direitos. Neste sentido, a proteção constitucional à saúde é indissociável de outros preceitos fundamentais, como a redução das desigualdades sociais, a proteção da dignidade humana e a prevalência dos direitos humanos.

V. O AMPARO LEGAL AO INDÍGENA BRASILEIRO

O legislador brasileiro decidiu tutelar juridicamente os indígenas e fornecê-lo amparo legal especial na Constituição Federal de 1988, no Capítulo VIII, de maneira ampla e norteadora para a legislação infraconstitucional específica sobre o tema. No entanto, é no Estatuto do Índio, diploma legal de 1973, que encontramos a definição deste sujeito de direito, a saber:

Art. 3º: Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional.

O legislador da década de 70 do século passado ainda classificou os índios quanto à sua convivência com os não-índios em três categorias, sendo cabível para este estudo, apenas duas delas, as quais estão previstas nos incisos II e III do artigo 4º do Estatuto do Índio, *in verbis*:

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Os índios integrados ou em vias de integração podem e devem ser atendidos em suas demandas de saúde coletiva e individual e, mais que isso, devem ser protegidos em face de riscos à saúde. Por muito tempo, os indígenas em vias de integração foram vítimas de epidemias e contaminação que dizimaram quantitativo expressivo destes seres povos. Aos indígenas integrados, cabe o fornecimento de vacinas, remédios e de atendimento médico para prevenção de doenças e cumprimento do texto constitucional de que a saúde é para todos.

VI. O AMPARO LEGAL À SAÚDE INDÍGENA

No capítulo constitucional dedicado aos indígenas destaca-se breve referência ao tema da saúde indígena, localizada no artigo 231, parágrafo 5º, *in verbis*:

É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou **epidemia que ponha em risco sua população**, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (grifo nosso).

Como se depreende da transcrição acima, a permanência dos grupos indígenas em suas terras poderá ser alterada em caso de epidemia, pois esta põe em risco a existência destes próprios grupos. Trata-se, entretanto, de uma referência protetiva genérica.

O Estatuto do Índio, que antecedeu a Constituição Federal de 1988, prevê no título V⁶, destinado à Educação, Saúde e Cultura, que os índios têm direito aos meios de proteção à saúde, destacando a proteção às crianças e idosos e estendendo o atendimento previdenciário aos mesmos. Entende-se que a Constituição Federal de 1988 recepcionou o conteúdo protetivo do Estatuto do Índio.

O Decreto nº 564/92, que instituiu a Fundação Nacional de Apoio ao Índio – FUNAI, por sua vez, em seu artigo segundo, que trata das finalidades da referida Fundação, incluiu entre estas, no inciso V, “*promover a prestação de assistência médico-sanitária aos índios*”. Ainda neste mesmo diploma legal o artigo 17⁷ determina como uma das competências da Diretoria de Assistência a prevenção e assistência à saúde.

Percebe-se, então, que a exigência legal quanto à proteção, promoção, atendimento e garantia à saúde indígena já existe há muitos anos e através de vários documentos jurídicos, mas sua efetivação, no entanto, ainda é questionável. Passaremos, então, à análise dos decretos específicos sobre a saúde indígena.

VI.1 Decretos específicos sobre saúde indígena

Inicialmente, foi editado o Decreto nº 1.141/94, que dispunha sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas, o qual foi revogado pelo Decreto nº 7.747/ 2012. Posteriormente, este último também foi revogado, de modo que o amparo legal à saúde indígena, atualmente, baseia-se no Decreto nº 3.156/99, que faz referência aos diplomas legais acima citados em sua ementa⁸.

⁶ Art. 54. Os índios têm direito aos meios de proteção à saúde facultados à comunhão nacional. Parágrafo único. Na infância, na maternidade, na doença e na velhice, deve ser assegurada ao silvícola, especial assistência dos poderes públicos, em estabelecimentos a esse fim destinados. Art. 55. O regime geral da previdência social será extensivo aos índios, atendidas as condições sociais, econômicas e culturais das comunidades beneficiadas.

⁷ Art. 17. À Diretoria de Assistência compete promover e dirigir, a nível nacional, as ações de assistência aos índios nas áreas de proteção aos grupos indígenas isolados, de política de educação, de prevenção e assistência à saúde, de execução das atividades relativas à preservação, conservação e recuperação do meio ambiente das terras indígenas, de gerência econômica do patrimônio indígena e de desenvolvimento de atividades sociais e produtivas.

⁸ Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências.

O Decreto nº 3.156/99, em seu artigo 1º, declara que a atenção à saúde indígena é de competência da União e adjetiva a extensão desta atenção com integralidade, ou seja, não apenas a saúde corporal, mas também a saúde mental. O parágrafo único⁹ do mencionado dispositivo legal, por sua vez, ressalva que, apesar da competência ser da União, os demais entes estatais também podem atuar na promoção da saúde indígena.

Ainda neste Decreto, o artigo 2º, que trata das diretrizes que devem ser seguidas para a atenção à saúde do indígena, inclui entre os objetivos almejados o alcance do equilíbrio bio-psicosocial¹⁰, não restando dúvidas sobre a abrangência da saúde mental por este diploma normativo. As diretrizes a serem seguidas, por sua vez, estão dispostas nos incisos deste mesmo artigo 2º.

Dentre estes incisos, destacaremos três neste trabalho, em razão de sua vinculação à discussão sobre saúde mental, quais sejam: o inciso V, que determina “a restauração das condições ambientais, cuja violação se relacione diretamente com o surgimento de doenças e de outros agravos da saúde”, remetendo, nitidamente, às condições sociais e de convívio que podem causar transtornos ou desconfortos psicológicos; o inciso VIII, que determina “a participação das comunidades indígenas envolvidas na elaboração da política de saúde indígena, de seus programas e projetos de implementação”, permitindo assim, que os problemas reais vividos pelas comunidades indígenas sejam contemplados na citada política de saúde e, por fim, o inciso IX, que obriga “o reconhecimento da organização social e política, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições dos índios”, relacionando-se com a proteção da cultura, já que esta constitui-se em elemento identitário social que repercute no o bem-estar integral das comunidades indígenas.

Merece destaque, também, o artigo 3º¹¹ do Decreto nº 3.156/99, do qual se depreende que a política de saúde indígena deve ser desenvolvida com o objetivo de proteger e recuperar a saúde do índio, ao tempo que nomeia a Fundação Nacional da saúde - FUNASA para tal função. Por fim, o artigo 4º¹² ainda contribui acrescentando a possibilidade de organizações não-governamentais atuarem em conjunto com o poder público na área da saúde.

VI.2 O subsistema de saúde indígena

A Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999, tem por escopo, conforme sua ementa¹³, acrescentar dispositivos à Lei nº 8.080/90 e instituir o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Este subsistema, cujos recursos são advindos da União, é hierarquicamente subordinado ao Sistema Único de saúde – SUS e tem caráter nacional, coletivo e individual e objetiva promover a saúde integral indígena.

⁹ Parágrafo único. As ações e serviços de saúde prestados aos índios pela União não prejudicam as desenvolvidas pelos Municípios e Estados, no âmbito do Sistema Único de Saúde.

¹⁰ Art. 2º Para o cumprimento do disposto no artigo anterior, deverão ser observadas as seguintes diretrizes destinadas à promoção, proteção e recuperação da saúde do índio, objetivando o alcance do equilíbrio bio-psico-social, com o reconhecimento do valor e da complementariedade das práticas da medicina indígena, segundo as peculiaridades de cada comunidade, o perfil epidemiológico e a condição sanitária: [...]

¹¹ Art. 3º O Ministério da Saúde estabelecerá as políticas e diretrizes para a promoção, prevenção e recuperação da saúde do índio, cujas ações serão executadas pela Fundação Nacional de Saúde - FUNASA.

¹² Art. 4º Para os fins previstos neste Decreto, o Ministério da Saúde poderá promover os meios necessários para que os Estados, Municípios e entidades governamentais e não-governamentais atuem em prol da eficácia das ações de saúde indígena, observadas as diretrizes estabelecidas no art. 2º deste.

¹³ Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.

Partes integrantes do mencionado subsistema, os Distritos Sanitários Especiais Indígenas foram instituídos pela Lei nº 9.836/99 como unidades mínimas de promoção e recuperação da saúde. Dentro deste contexto, torna-se obrigatório levar em consideração a realidade local e contemplar aspectos como saneamento básico, habitação, meio ambiente, demarcação de terras e integração institucional, dentre outros aspectos elencados no artigo 19-F¹⁴ da Lei nº 8080/90.

Em derradeiro sobre a supracitada lei, observa-se que na falta do subsistema, o SUS absorve todo o atendimento ao indígena e deve fazê-lo de forma que não haja discriminação deste usuário especial. O acrescido artigo 19 –G, em seu parágrafo 2º¹⁵, imprime esta obrigatoriedade da não discriminação às comunidades indígenas.

VI.3 Do amparo legal à saúde mental indígena

Neste tópico, serão abordadas exclusivamente as portarias do Ministério da Saúde que estabelecem as diretrizes gerais para política de atendimento à saúde mental de comunidades indígenas. A primeira destas portarias foi publicada em 25 de outubro de 2007 e recebe o nº 2.759. Conforme sua ementa¹⁶, a referida portaria trata da política integral de atenção à saúde mental do indígena.

Cabe ressaltar que a Portaria nº 2.759/2007 foi o primeiro documento a tratar da saúde mental indígena no Brasil. Trata-se de portaria expedida pelo Ministério da Saúde com bastante atraso, tendo em vista que outros documentos jurídicos de áreas afins sempre remeteram para a temática da saúde mental indígena e o poder público permanecia omissos ante esta demanda de fato e de direito.

De acordo com sua ementa, a referida portaria “estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor”, deixando clara a lacuna normativa existente desde a Lei nº 10.216, que já previa a obrigatoriedade de o Estado fornecer amparo à saúde mental, sem excluir os indígenas.

Esta portaria levou em consideração vários documentos jurídicos internos e externos em sua elaboração, denotando assim que a proteção à saúde indígena já era temática bastante debatida. Dentre os documentos utilizados para a expedição da portaria, destacam-se, internamente, a Lei nº 10.216; o Relatório da III Conferência Nacional de Saúde Mental, aprovado pelo Conselho Nacional de Saúde; as deliberações da IV Conferência Nacional de Saúde Indígena; os debates do II Fórum Amazônico de Saúde Mental e as diretrizes da Carta de Saúde Mental Indígena na Amazônia Legal e as deliberações da Reunião Sobre o Plano de Saúde Mental Indígena para os Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Quanto aos documentos internacionais, ressaltam-se a Declaração de Caracas sobre a necessidade de enfrentar desafios relacionados às populações mais vulneráveis e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

As diretrizes gerais da Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas estão previstas no artigo 1º da portaria 2.759, e dentre elas, três merecem destaque especial neste trabalho, a saber:

¹⁴ Art. 19-F: Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde,

¹⁵ § 2º O SUS servirá de retaguarda e referência ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, devendo, para isso, ocorrer adaptações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas, para propiciar essa integração e o atendimento necessário em todos os níveis, sem discriminações.

¹⁶ Estabelece diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e cria o Comitê Gestor.

- a) Articulação institucional¹⁷ que aparece no quarto inciso do supracitado artigo e que determina ações integradas nas esferas federal, estadual e municipal.
- b) Potencialização dos CAPS¹⁸ para ação em territórios indígenas, especialmente aqueles com grande concentração de comunidades indígenas como se verifica no quinto inciso do artigo 1º da referida portaria.
- c) Formação permanente de recursos humanos¹⁹ com enfoque na Reforma Psiquiátrica em especial nas áreas de grande concentração indígena como prevê o inciso oitavo do artigo primeiro da supracitada portaria.

Esta portaria ministerial cria um Comitê Gestor para a política de atenção Integral à saúde mental das populações Indígenas e estabelece, no seu artigo 2º, as incumbências de tal Comitê, sobre as quais discorreremos a seguir. A primeira²⁰ delas, referente à elaboração uma norma de regulamentação das ações de atenção em saúde mental às populações indígenas, tinha prazo de 45 dias para ser atendida e deveria ser cumprida no conjunto das esferas governamentais. Esta incumbência, no entanto, não foi cumprida dentro do prazo, pois diplomas normativos subsequentes em matéria congênera foram expedidos em 2011 e não incluíram as populações indígenas. O próprio Ministério da Saúde expediu em 2011 a portaria nº 3.088 sobre Atenção Psicossocial e houve ainda a expedição do Decreto Federal nº 7.508/11, que disciplina o SUS e a articulação interfederativa, mas ambos não fazem referência às populações indígenas.

O Comitê Gestor tem ainda como diretriz a coordenação de ações de enfrentamento ao alcoolismo e suicídio dentro do Ministério da saúde e com a escuta dos representantes de comunidades indígenas. O enfrentamento de que trata o inciso II²¹ é de caráter emergencial e se estende aos outros problemas prevalentes além de alcoolismo e suicídio. Os dados sobre suicídio entre indígenas são alarmantes como se depreende do texto de MACHADO e SANTOS (2015; 45):

Os indígenas apresentaram a maior taxa de mortalidade em 2000 (8,6/100.000), seguida pelos amarelos (6,4/100.000) e brancos (5,4/100.000). Em 2012 permanecem os autodeclarados como indígenas com as maiores taxas de suicídio (14,4/100.000), sendo, portanto, 132% maior do que a mortalidade por suicídio geral (6,2/100.000) e apresentando crescimento de 68,7%.

Como se depreende da transcrição acima, suicídio é um problema que afeta a saúde mental com desdobramento irremediável, em especial dentre os índios, conforme os dados estatísticos do ano de 2012, logo, não tão atualizados, mas indicadores de uma curva crescente deste problema.

A terceira incumbência²² está relacionada à instituição de um sistema de monitoramento e avaliação das ações de atenção à saúde mental indígena. Pergunta-se: como acompanhar e avaliar

¹⁷ IV - garantir ações integradas, através da articulação institucional entre as diferentes esferas de governo (União, Estado e Municípios)

¹⁸ V - garantir acessibilidade, sobretudo através da potencialização das ações de construção coletiva de soluções para os problemas de saúde mental no nível da atenção básica, e da potencialização dos CAPS na construção coletiva de ações em seu território, sobretudo em regiões com grande concentração de comunidades indígenas;

¹⁹ VIII - garantir que o Programa de Formação Permanente de Recursos Humanos para a Reforma Psiquiátrica, já em andamento, absorva, especialmente em regiões com grande concentração de comunidades indígenas, a problemática da saúde mental indígena.

²⁰ Art. 2º, I - elaborar e pactuar com as instâncias implicadas, em 45 (quarenta) dias, uma norma que regulamente as ações de atenção em Saúde Mental às populações indígenas, onde estejam implicadas estruturas da Secretaria de Atenção à Saúde - SAS/MS, da Secretaria de Vigilância em Saúde - SVS/MS, e da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA;

²¹ II - coordenar as ações no âmbito do Ministério da Saúde, ouvidas as instâncias representativas de comunidades indígenas, para o enfrentamento das situações emergenciais da atenção à saúde mental indígena, como o alcoolismo, o suicídio e outros problemas prevalentes;

²² III - elaborar um sistema de monitoramento e avaliação das ações de atenção em saúde mental às populações indígenas, em sua implantação e implementação.

um sistema que não foi criado? Se a primeira incumbência não foi cumprida, não há o que se falar em sistema, muito menos em seu monitoramento. Houve apenas a criação do Comitê Gestor, mas o conteúdo a ser tratado pelo mesmo não foi sistematicamente organizado.

Por derradeiro, sobre o Comitê Gestor, verifica-se que a sua composição²³ é de dez representantes, dentre os quais oito são meros burocráticos. A presidência do Comitê cabe ao representante do Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA e apenas um dos membros deste Comitê é vinculado ao Departamento de Ações Programáticas Estratégicas – Área Técnica de Saúde Mental - DAPES/SAS/MS. Dos membros restantes, um nos chama a atenção em especial: um pesquisador convidado de universidade brasileira. Isto porque não é indicada a área de atuação, nem definida a natureza jurídica da universidade e a vinculação do pesquisador a esta instituição de ensino superior, ou seja, o critério de escolha não é claro.

VII. PROTEÇÃO NORMATIVA À SAÚDE MENTAL INDÍGENA ENQUANTO EXPRESSÃO DE DIREITOS HUMANOS

De acordo com Torres Neto (2011, p. 249), a definição de Direitos Humanos “é bastante ampla e segundo as percepções e perspectivas retóricas é algo que certamente depende de acordos ideológicos e interesses sociais, assim como de uma construção cultural”. Partindo deste ponto, não pretendemos, neste texto, tentar definir Direitos Humanos.

Partilhamos, assim, da ideia defendida por Da Luz (2011), para quem a evolução dos direitos humanos em suas dimensões está vinculada a fatores históricos, culturais e sociais, de modo que é impossível defini-los ou dimensioná-los de forma precisa no tempo. Neste sentido, o pressuposto norteador do uso da terminologia Direitos Humanos neste trabalho é a “inter-relação deste ramo do Direito com um ordenamento Jurídico nacional e internacional historicamente vigente e dominante” (TORRES NETO, 2011, p. 249).

Frise-se, também, que não se defende neste trabalho que a normatização seja a garantia para o cumprimento de Direitos Humanos, pois isso seria ingenuidade jurídica. Admitimos apenas que a elaboração legislativa seja um mecanismo necessário para a construção de parâmetros de justiça social. Neste sentido, Lima Júnior (2001) esclarece que a efetivação dos direitos humanos econômicos, sociais e culturais pode ocorrer através da elaboração legislativa ou da justiciabilidade, sendo a primeira opção anterior às situações limítrofes, enquanto que a segunda sucede a lesão ao direito. É imprescindível compreender que a simples elaboração legislativa não é capaz de alterar a realidade existente, de modo que é necessário conjugá-la com outros mecanismos para que se garanta a eficácia dos direitos humanos (LIMA JÚNIOR, 2001). Não se pode, entretanto, negar a importância da normatização, já que esta é um ponto de partida para a garantia de direitos, de modo que, acertadamente, o supracitado autor afirma que “é certo que em muitas situações a previsão legislativa pode ser até indispensável” (LIMA JÚNIOR, 2001, p. 115).

A Portaria Ministerial que instaurou a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas, analisada anteriormente, é um claro exemplo de normatização indispensável, já que a edição deste diploma jurídico foi necessário para a instauração da política

²³ Art. 3º Definir como integrantes do Comitê, sob a coordenação do primeiro, e a coordenação adjunta do segundo, os seguintes membros: I - um representante do Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA; II - um representante do Departamento de Ações Programáticas Estratégicas – Área Técnica de Saúde Mental - DAPES/SAS/MS; III - um representante do Projeto VIGISUS - Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA; IV - um representante do Departamento de Atenção Básica - DAB/SAS/MS; V - um representante da Secretaria de Vigilância em Saúde - SVS/MS; VI - um representante do Conselho de Comunidades Indígenas das cinco regiões do país; VII - um pesquisador convidado, de universidade brasileira; VIII - um representante do Conselho Nacional de Secretários de Saúde - CONASS; IX - um representante do Conselho Nacional de Secretários Municipais de Saúde - CONASEMS; e X - um representante da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

pública relativa à saúde mental indígena. Nesta perspectiva entende-se que através da normatização de proteção a saúde indígena, o Estado cumpriu em parte sua responsabilidade legal com os indígenas, pois segundo LIMA JÚNIOR (2001; 40),

Igualmente importante parece ser o reconhecimento de que a criação de condições favoráveis ao desenvolvimento dos povos e dos indivíduos é responsabilidade primária dos Estados, que devem inclusive desenvolver esforços para estabelecer uma nova ordem econômica internacional. (grifo nosso).

Vale ressaltar que o Estado cria tais condições por meio da formulação de políticas públicas, as quais devem promover o bem-estar de seus cidadãos. Sendo assim, é dever do Estado atuar de maneira que a saúde mental indígenas seja instituída enquanto política pública de saúde, como se abordou em tópicos anteriores. Neste sentido, Lima Júnior (2001, p. 40-41) defende que o Estado tem

o direito e o dever de formular políticas nacionais adequadas para o desenvolvimento, que visem ao constante aprimoramento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos, com base em sua participação ativa, livre e significativa e no desenvolvimento e na distribuição equitativa dos benefícios daí resultantes.

Em suma, o desenvolvimento não deve servir de desculpa para a desproteção de povos originários, pois o mesmo deve ser alcançado com responsabilidade, sob pena de agressão aos direitos humanos e daí se comunga com o pensamento de LIMA JÚNIOR (2001, p. 41) quando expõe que “Entre os meios de o Estado realizar o direito ao desenvolvimento, inclui a “formulação, adoção e implementação de políticas, medidas legislativas e outras, em níveis nacional e internacional”.

Nesta direção, as políticas públicas na área da saúde, elegendo o indígena e contemplando a sua saúde mental são o segundo mecanismo ou opção de aproximação dos direitos humanos para esses sujeitos jurídicos. Temos assim, nas palavras de Lima Júnior (2001:131),

O caminho das Políticas Públicas Sociais se impõe como uma das formas de resolver ou minorar os problemas sociais, poro meio de um processo de diálogo e de ações claramente definidas e destinadas a apressar a realização dos DHESC²⁴, e como reconhecimento de que o caminho legal não esgota as possibilidades de realização de direitos." (grifo nosso)

Podemos, então, inferir que o Brasil, quando da elaboração normativa da portaria ministerial para a proteção da saúde mental indígena, cumpriu em parte com sua responsabilidade enquanto Estado na busca pela efetivação do direito à saúde psíquica dos povos originários. Contudo, esta normatização posta não é suficiente para garantir que os povos originários brasileiros tenham os direitos humanos de acesso e garantia á saúde psíquica plenamente efetivados.

A normatização, desse modo, representou um importante passo para a garantia destes direitos, mas a efetividade dos Direitos Humanos em matéria de saúde mental para os indígenas brasileiros é questionável, em razão da ausência de discussões mais aprofundadas sobre a temática e do distanciamento entre o que pretende o diploma normativo e o que foi realmente materializado.

VIII. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A definição de saúde consagrada pela Organização Mundial de Saúde é bastante ampla e contempla três esferas relacionadas ao ser humano, quais sejam: corpo, psique e ambiente social. Desse modo, é inegável que a discussão sobre a saúde mental está abrangida neste contexto.

²⁴DHESC : Direitos Humanos econômicos, sociais e culturais.

A Constituição Federal de 1988 garantiu a todos o direito à saúde, a partir de um acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção. No que tange especificamente à saúde dos povos indígenas, no plano infraconstitucional, o Decreto nº 3.156/99 dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas e destaca o alcance do equilíbrio bio-psicosocial entre os objetivos a serem alcançados com o cumprimento das diretrizes que propõe, numa clara referência à necessidade de proteção à saúde mental das populações indígenas. Destaque-se, ainda, que este decreto prevê a possibilidade de organizações não-governamentais atuarem em conjunto com o poder público para a garantia da saúde dos povos indígenas.

Mais especificamente sobre a saúde mental dos indígenas brasileiros, a Portaria nº 2.759/2007 do Ministério da Saúde estabeleceu as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e determinou a criação do Comitê Gestor. Entretanto, o disposto pelo referido diploma normativo não tem sido eficiente, uma vez que apenas houve a criação do mencionado Comitê Gestor, mas o conteúdo a ser tratado pelo mesmo não foi sistematicamente organizado, como previsto na norma ministerial. Diante disso, restam totalmente comprometidos o monitoramento e a avaliação das ações de atenção em saúde mental às populações indígenas que deveriam nortear a atuação do Comitê Gestor.

Enquanto a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas mostra-se ineficiente e, mais do que isso, há uma quase ausência de discussão acerca da temática, os povos indígenas apresentam, entre outros problemas, taxas alarmantes de suicídio, conforme demonstrado por dados estatísticos no decorrer deste trabalho.

Vê-se, então, que o Brasil cumpriu parcialmente sua responsabilidade enquanto Estado na busca pela efetivação do direito à saúde psíquica dos povos originários. Se por um lado a elaboração normativa da portaria ministerial para a proteção da saúde mental indígena representa um importante instrumento para a efetivação de direitos humanos, por outro esta normatização não é suficiente para garantir que os povos originários brasileiros tenham os direitos humanos de acesso e garantia à saúde psíquica plenamente efetivados. Isto porque a efetividade dos Direitos Humanos em matéria de saúde mental para os indígenas brasileiros é questionável, por todas as razões acima expostas.

Diante desta problemática, é necessário que se discuta de forma mais aprofundada a problemática da saúde mental dos povos indígenas brasileiros, bem como que o Estado, ao menos, concretize o que determinam os diplomas normativos que tratam da temática, pois a saúde, antes de mais nada, configura-se em direito social que deve ser assegurado a todos, sob pena de afronta à dignidade humana.

IX. REFERÊNCIAS

BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 26 jul. 2017.

_____. Decreto nº 564, de 08 de junho de 1992. Aprova o Estatuto da Fundação Nacional do Índio (Funai) e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D0564.htm>. Acesso em 26 jul. 2017.

_____. Decreto nº 1.141, de 19 de maio de 1994. Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D1141.htm>. Acesso em 26 jul. 2017.

_____. Decreto nº 3.156, de 27 de agosto de 1999. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo

Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos nºs 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3156.htm>. Acesso em 26 jul. 2017.

_____. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm>. Acesso em 26 jul. 2017.

_____. Lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999. Acrescenta dispositivos à Lei no 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9836.htm>. Acesso em 26 jul. 2017.

_____. Portaria nº 2.759, de 25 de outubro de 2007. Estabelece diretrizes gerais para a política de atenção integral à saúde mental das populações indígenas e cria o comitê gestor. Disponível em: < http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2007/prt2759_25_10_2007.html>. Acesso em 26 jul. 2017.

DA LUZ, Franciêdo Pereira. Justiça Social e Direitos Humanos: uma perspectiva teórica e prática com relação aos direitos sociais. In: FEITOSA, Enoque et. (Org.). Direitos Humanos e Justiça social. João Pessoa: edUFPB, 2011. P- 363 - 386

DIMOULIS, Dimitri; MARTINS, Leonardo. Teoria Geral dos Direitos Fundamentais. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2010.

LIMA JÚNIOR, Jayme Benvenuto. Os direitos humanos econômicos, sociais e culturais. 1. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

MACHADO, Daiane Borges; SANTOS, Darci Neves dos. Suicídio no Brasil, de 2000 a 2012. In: Jornal Brasileiro de Psiquiatria, Rio de Janeiro, v. 64, n. 1, p. 45-54, 2015.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. Constituição da Organização Mundial de Saúde. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>>. Acesso em 26 jul. 2017.

PARANÁ. Secretaria de Saúde. Definição de Saúde Mental. Disponível em: <<http://www.saude.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=1059>>. Acesso em 26 jul. 2017.

SARLET, Ingo Wolfgang. Contornos do direito fundamental à saúde na Constituição de 1988. In: Revista da Procuradoria Geral do Estado, Porto Alegre, v.25, n. 56, p. 41-62, dez., 2002.

TORRES NETO, José Lourenço. Retórica clássica e Direitos Humanos: raízes históricas de um estado contemporâneo. In: FEITOSA, Enoque et. (Org.). Direitos Humanos e Justiça social. João Pessoa: edUFPB, 2011. P- 245 -284.

**PRIVATOPÍA Y SIMULACIÓN. LA APROPIACIÓN
Y SIGNIFICACIÓN ECOEFICIENTE
DE LOS HUMEDALES EN EL DELTA DEL PARANÁ**

SOFÍA ASTELARRA

PRIVATOPÍA Y SIMULACIÓN. LA APROPIACIÓN Y SIGNIFICACIÓN ECOEFICIENTE DE LOS HUMEDALES EN EL DELTA DEL PARANÁ.

I. INTRODUCCIÓN:

A finales del año 2007 aparece en una página web y luego en un Boletín Oficial de la Municipalidad de San Fernando, partido del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), el slogan publicitario de un nuevo megaemprendimiento de urbanización cerrada (UC) localizado en la Primera Sección de islas del delta del Paraná, del partido de Tigre, lindante al anterior:

“Desurbanizá tú vida en 5 minutos. Bienvenido a la Isla Colony Park Isla privada, llegar a una isla y olvidarse de todo.”¹

En la página web, detallan:

“Colony Park es el primer desarrollo de vivienda permanente en una verdadera isla del Delta Argentino. Un concepto inmobiliario único en la Argentina que le ofrece desurbanizar su vida en tan solo 5 minutos. Nuestro Master Plan busca como principal objetivo mejorar la calidad de vida de sus habitantes combinando la vida urbana con la seguridad y tranquilidad de una isla privada, para ello le ofrecemos 900 lotes. Ya contamos con el 75 % de los lotes vendidos.”

Este country náutico de 352 hectáreas se ubicaría en las islas de reciente formación entre Canal Vinculación, Río Luján, Arroyo Anguilas y Pacú. La propuesta asegura el acceso a todos los servicios, lagunas interiores para deportes, proyecta una población permanente que dispondrá de escuela, supermercado, shopping, sala de auxilios, helipuerto, marina para embarcaciones. Lo que ofrecen como distintivo: *“un gran canal artificial de 30 metros de ancho para separar la construcción de las otras islas, que contará con vigilancia permanente”, “se podrá acceder con auto hasta cada lote a través de 3 transbordadores privados”*. Para ello instalarían en la ribera de San Fernando la terminal para un Ferry rápido con capacidad de 25 autos que se trasladarían desde el continente, funcionando de puente entre “la Isla Privada” y la ciudad.

Al igual que otros UC del AMBA, el proyecto era promovido por un conjunto de diferentes actores vinculados a los emprendimientos inmobiliarios-financieros, el diseño de paisaje, la construcción (de urbanizaciones cerradas), dragados, guarderías náuticas y la industria de plásticos. En cuanto al diseño urbano los lotes estarían dispuestos alrededor de lagunas artificiales o de arroyos y se comunican mediante puentes.

En el año 2011 este emprendimiento fue paralizado por orden judicial en una causa penal federal por los daños y estragos al ambiente, que aguarda resolución final. El Organismo Provincial de Desarrollo Sostenible (OPDS) de la provincia de Buenos Aires, encargado de regular en materia ambiental los emprendimientos (industriales, urbanos, etc.), deniega el Informe de Impacto Ambiental presentado por la empresa luego de iniciadas las obras. Para ese año ya contaba con tres clausuras preventivas, una a cargo de la municipalidad de Tigre, las otras dos en el marco de causas civiles provinciales, pese a éstas continuaban las obras ilegalmente factor clave en la determinación del OPDS y la jueza a cargo de la causa penal.

La paralización momentánea de las obras fue resultado de la resistencia social que hizo que el conflicto entrara en la arena pública de deliberación deviniendo caso emblemático. Por un lado, por el desastre socio-ambiental que pueden ocasionar los UC en zonas de humedal, por otro, evidenciando el incumplimiento de normativas legales y administrativas por parte del UC y

¹Ver URL: <http://www.islacolonypark.com>

la responsabilidad de los funcionarios gubernamentales al respecto. Esta resistencia se compuso de la confluencia de las familias isleñas desalojadas violentamente, las organizaciones sociales ambientales de larga trayectoria local que forman parte de lo que denominamos movimientos de justicia ambiental (Martínez Alier, 2004) en el cual articulan con organizaciones ambientales nacionales e internacionales que permitieron que el conflicto traspase las fronteras del humedal; las organizaciones sociales campesinas e indígenas nacionales que visibilizaron la disputa en torno a la tierra, entre otras.

Este caso emblemático permitió instalar en la arena pública la noción de humedales, resignificando tanto local como regionalmente los ambientes de pajonales, yuyales y bañados históricamente entendidos como zonas marginales e improductivas. Esta valorización social de los humedales promovida por la confluencia de organizaciones sociales se encuentra con que en los ámbitos académicos también venían investigándose estos ecosistemas en el AMBA, valorizándose por sus funciones fundamentales para el planeta, tal como mitigar el cambio climático, regular y depurar el régimen hídrico, ser reservorio de biodiversidad, entre las principales. Los humedales del Delta del Paraná tienen características singulares respecto a otros, entre ellas que dado el régimen de progradación fluvial “crecen” de 70 a 90 cm. por año, por lo que a lo largo de las décadas se van formando islas nuevas.

Además, en la primera sección, la cercanía a la Ciudad de Buenos Aires hace que los procesos señalados adquieran mayor intensidad o velocidad al asociarse a estas dinámicas metropolitanas que siguen parámetros globales, tales como su valoración económica como veremos.

En este trabajo no centraré el análisis en las resistencias en tanto vector de los conflictos sociales, sin embargo, me resulta fundamental mencionarlas dado que considero es condición de imposibilidad de la instauración cabal del extractivismo como modalidad de apropiación territorial y significación de la naturaleza (Leff, 2015).

Entonces, nos encargaremos de interrogar respecto a algunas de las características que asume el proceso de construcción de la “*Isla Privada*”, “*el Verdadero Delta Argentino*” ya que entendemos que es un caso que nos permite pensar respecto al proceso general de avance del *urbanismo privado* en zonas de humedales, en tanto parte de la instauración del extractivismo urbano en la fase actual de *acumulación por desposesión*.

El abordaje de este trabajo se inscribe en el campo teórico-práctico de la ecología política latinoamericana. La metodología ha sido el estudio de caso de un conflicto en el Delta del Paraná a partir del cual estableceremos interrogantes que nos permitan comprender otros casos de otras latitudes.

II. PRIVATOPÍA: 5 MODALIDADES DEL DESPOJO EN LOS HUMEDALES DELTÁICOS

Uno de los debates teórico-sociales que recorre Latinoamérica es la caracterización de lo que se viene denominando *neoeextractivismo*, entendido como modelo de ocupación territorial que busca desplazar otras economías al competir por la utilización de agua, energía y otros recursos, lo que genera dinámicas territoriales excluyentes y la emergencia de nuevos lenguajes de valoración del territorio (Svampa y Viale, 2014). Modelo vinculado a los procesos globales de reconfiguración del capital asociados por un lado, a la reproducción ampliada del capital y, por otro, al proceso de *acumulación por despojo* (Harvey, 2004). En consecuencia, el debate actual se propone comprender la doble dinámica del capital, no solamente la ya clásica relación capital-trabajo, sino también la del capital-naturaleza.

En este debate viene definiéndose el *extractivismo urbano* como un componente clave que tiene que ver con la producción social del espacio, con los procesos de des-re-territorialización en las ciudades, periferias y zonas rurales. Tal como analizan Ríos y Pintos, para el AMBA, desde la década de los noventa se consolida el *urbanismo neoliberal o privado* como modalidad preponderante de producción del espacio imperando la lógica del capital inmobiliario-financiero (Ríos, 2012, Pintos y Narodowski, 2012).

Esta tendencia se inicia a mediados de la década del setenta, en la última dictadura militar argentina, al implementarse la ley provincial N° 8912 para determinar y regularizar el régimen de zonificación, generaron una serie de técnicas regulatorias en la periferia metropolitana dirigidas a desplazar, arrinconar, a la *desterritorialización* de la *urbanización popular* habilitando una *re-territorialización* de otras formas de producción del espacio asociadas a sectores vinculados al capital inmobiliario-financiero-industrial. Se incorpora el modelo de las “*gated communities*” o urbanizaciones cerradas (UC) de las periferias estadounidenses habitadas por sectores de “clase media alta” y “alta”.

Será a partir de 1990 que definitivamente se reconfigura la modalidad de producción del espacio urbano en el AMBA mejorando la accesibilidad a través de la red de transporte y diferenciación funcional de los espacios sociales de consumo; gubernamentalmente, se facilitan las inversiones inmobiliarias e industriales al flexibilizar los controles y regulaciones. Esto propicia la consolidación de un mercado de suelos destinado principalmente a la construcción de nuevos espacios residenciales adecuados a dicho estilo global “americanizado” del tipo urbanización cerrada (UC). Según Ríos, este avance del urbanismo privado implicó un aumento en la demanda por el uso del suelo en la periferia metropolitana, dado que allí las extensiones del suelo permitían su instalación para replicar dichos patrones locacionales globales, es decir, en tierras pampeanas podía *territorializarse* el “*estilo americano*” en los barrios cerrados. Estos espacios son consumidos por-en la “periferia” pero producidos y distribuidos por el “centro” de acuerdo al ritmo del capital inmobiliario-financiero (Ríos, 2012).

Proceso que ha sido posibilitado por varios factores: la convergencia de intereses públicos y privados para transformar una gran cantidad de tierras consideradas *bañados*, “improductivas” o “baldías” en un negocio urbano, logrado a partir del cambio del régimen de zonificación de rural a urbanizable (Ríos y Pérez, 2008); y, veremos, por la flexibilidad normativa (Pintos, 2012).

Otra condición que fue la innovación *técnica del relleno* de las tierras inundables que permite elevar la superficie de suelo, cumpliendo con las normativas legales. Esta innovación técnica permite la diferenciación del proceso de producción y del producto ofrecido en el mercado, dado que permite transformar el espacio de acuerdo al diseño de la urbanización. Esto aumenta la rentabilidad de los emprendimientos a través de una renta “natural” dada por la ecuación *verde más agua*; al localizarse en áreas de humedal se garantiza el agua del río y el verde. La clave es la *gestión del paisaje*, es decir, la valorización del diseño del producto ofrecido en tanto paisajes acuáticos, terrestre-acuático (Ríos, 2012).

Además, los sectores gubernamentales y los económicos privados promovieron la realización de UC sobre rellenos porque en tanto “desarrollos sustentables” permitirían una “recuperación ambiental” de esas áreas inundables. Instalaron la necesidad de realizar inversiones (públicas y privadas) como promoción del “bien común”, de la oferta de trabajo, del beneficio para el “conjunto” de la población local (Ríos y Pérez, 2008). Valorizando económicamente los humedales, respecto al caso “Colony Park”, los emprendedores compraron en 1989 las 352 ha. a 30.000 dólares (en momentos del cambio “uno peso argentino igual un dólar”) y para el año 2010 vendían un lote a 150.000 dólares.

Para tener una aproximación territorial del fenómeno en la cuenca del río Luján, para el año 2007 existían un total de 540 urbanizaciones cerradas, que comprenden una superficie de aproximadamente 500 km² donde apenas residen 50.000 familias, se ocupan grandes superficies para albergar baja densidad de población. Respecto al partido de Tigre para ese año había Tigre 71 complejos de diferentes modalidades de UC, en la actualidad el %50 del territorio continental está ocupado por éstos (Fernández, 2014: 69).

Este modelo territorial en continente comienza a generar presión por la tierra y suelo urbanizable avance sobre las Islas del delta. A partir del 2003-2004 se instalan en la primera sección deltáica varias UC, según la denominación legal “urbanizaciones especiales” o “barrios náuticos” tales como: Country Isla Santa Mónica; Isla del Este; Marina Serena. Para el año 2012 se encontraban en proyección y construcción, Bajos del Paraná; Isla Pacífico; Dos Ríos y Poblado Isleño, luego del inicio de obras de Colony Park se paralizaron las construcciones de estos últimos. En términos territoriales ocupan el 2% del territorio insular (PMID, 2012), todos comparten la particularidad de ser creadas como segunda residencia.

El proceso de apropiación territorial asociado al avance del urbanismo neoliberal en las islas ha adquirido modalidades que nos permiten comprenderlo en tanto proceso de acumulación por desposesión, observable en las maneras por las que buscan imponer un tipo de territorialidad y significación de “*La Isla Privada*”.

Harvey postula que el capital para realizarse necesita expandirse, para lo cual pone en práctica, por un lado, mecanismos de *ajustes espacio-temporales* que aseguran la acumulación ampliada y permiten resolver las crisis de sobreacumulación y por otro lado, actualiza y afina un *proceso de acumulación por desposesión*. (Harvey, 2008: 113) Proceso neocolonial de apropiación de “recursos naturales” y territorios está comandado por empresas privadas y/o estatales que responden al capital inmobiliario-financiero; transforman la “naturaleza” o sus bienes en propiedad privada para la posterior mercantilización; a la par que subordinan a las comunidades, las despojan de los bienes comunes y de las formas de conocimiento asociadas. Proceso intrínsecamente violento y despiadado que busca reproducir a imagen y semejanza las relaciones sociales capitalistas en los lugares y cuerpos.

En el análisis del caso “Colony Park” establecí cinco modalidades² que se despliegan al calor del juego de las relaciones de poder en el conflicto, por ello las denomino “políticas” en tanto una estrategia definida por los actores involucrados ya sea previamente o al calor de los sucesos y la tensión social.

Las modalidades del despojo se despliegan para *territorializar* la “*Isla Privada*” como “*Verdadero delta argentino*”, siguiendo a Corti, esta producción del espacio tiene como utopía la privatización completa del espacio y la naturaleza, pero no como la suma de propiedades individuales sino como totalidad privada. Esta noción hace referencia a la *privatopía* que representa a la realización de la utopía privada, definido como el lugar restringido para residencia o uso de una comunidad aislada por voluntad propia (Corti, 2015).

II.1 *La política de las materializaciones consumadas*

La realización de la “*Isla privada*” requiere ingresar a un complejo sistema administrativo, dividido en diferentes agencias, departamentos y oficinas gubernamentales que funcionan en distintas escalas, municipal, provincial, nacional. Todo se tramita antes de iniciar las obras y

² Harvey define que en el proceso de la acumulación por desposesión podemos determinar el/los modus operandi del capital en el proceso de mercantilización. Dado que el abordaje teórico de esta investigación recupera estos aportes y la ecología política, hemos decidido desplazar esa noción hacia la de modalidad, que refiere a la articulación entre lo histórico y lo biológico.

suponiendo que no hay dudas respecto al dominio registral, es decir, a la titularidad privada. Sistema de tramitación que puede resultar “*opaco y escaso de reglas sólidas*” (Pugliese y Sgroi, 2012: 140), tiene una aplicación desarticulada, sin conexión entre los organismos responsables, esto genera contradicciones en su implementación, conflictos de interpretación en las tramitaciones administrativas, dilatando durante años el proceso de aprobación de una obra.

Los emprendedores interpretan este accionar como “*trabas*” económicas y administrativas a sus proyectos, situación que “*los obliga*” a iniciar las obras sin tener las tramitaciones aprobadas. Según, Pugliese y Sgroi esto incurre en una *política de materializaciones consumadas* de los desarrolladores inmobiliarios que cuenta con anuencia gubernamental.

De manera que la neutralidad y la aplicación del complejo sistema legal termina por resolverse en el campo político bajo negociaciones “*opacas*” y costosas económicamente entre los técnicos, desarrolladores y agentes gubernamentales. O, en caso de estar en un marco de conflictividad social de acuerdo a la capacidad de presión, los argumentos vertidos y los costos político-sociales a afrontar por los actores gubernamentales. En este caso, al quedar en evidencia las negociaciones y contravenciones que realizara “*Colony Park*”, hizo que los agentes gubernamentales invalidaran lo que habían aprobado con anterioridad. Así, las negociaciones “*de palabra*” que no contaban con presentaciones administrativas formales, quedaron obsoletas primando la legalidad de los procedimientos administrativos.

II.2 *La política de los desalojos y transformación ecosistémica para garantizar la apropiación privada del humedal*

Las islas estaban habitadas por familias isleñas que no contaban con títulos de propiedad pero sí poseían las tierras. Las obras iniciaron con su desalojo sin mediar instancia judicial. En este proceso de mercantilización del humedal se produce un proceso de *despojo* a las comunidades locales los usos sociales que hasta entonces se realizaban de los bienes comunes. Estos son transformados en pos de instalar la lógica de la propiedad privada, la mercantilización y un lenguaje de valoración económico como único posible. A la vez que, para efectivizarlo se requiere el *desalojo violento* invisibilizando a dichas comunidades y negando su histórica existencia.

II.3 *La política de la compensación social por el inevitable impacto ambiental*

Esta *territorialización* se encontró con otras “*trabas*”: el cuestionamiento al impacto ambiental ocasionado por el inicio de obras, tanto de las organizaciones sociales como de emprendedores privados. Los emprendedores generaron nuevas estrategias de acción, como pagar mayores costos para “*mitigar*” económicamente y ambientalmente y beneficiar a la sociedad. Reformulando las proyecciones iniciales hasta que su ajuste fuese el del “*todos ganan*” acorde a la lógica de la ecoeficiencia (Martínez Alier, 2004), generando una proyección que implicaba aumentar los costos económicos del emprendimiento y el tiempo de negociación gubernamental.

Se puso en debate la definición de los impactos ambientales, para los emprendedores era “*un impacto bastante local*”, se toman los elementos del ecosistema como variables o factores ambientales separables unos de otros, tratados independientemente como si se trabajara en un laboratorio/programa de diseño, donde la interacción de los factores puede manejarse/reemplazarse con tecnologías apropiadas.

El segundo razonamiento es que el impacto ambiental es inevitable pero resarcible o compensable con obras de mitigación dirigidas a la sociedad que la benefician a nivel económico-laboral.

En definitiva, la noción que subyace es que la naturaleza está al servicio de la sociedad, se entiende la sustentabilidad como sostenibilidad económico-ambiental, se ajusta el ambiente para que mantenga sus servicios ambientales mínimos a la sociedad, para ello la clave reside en utilizar la tecnología y el conocimiento técnico adecuado.

II.4 *La política de la innovación tecnológica garantiza una “naturaleza mejorada”.*

Otro cuestionamiento al UC era la destrucción de una zona frágil del humedal por su riesgosa formación. Al respecto, se argumentaron que esta zona era una isla artificial y antropizada, porque el humedal había sido destruido por un dragado antiguo realizado para crear un canal para circulación, porque al estar al lado del continente recibe las externalidades negativas de la ciudad o porque había plantación para forestación.

A partir de la planificación urbano-ambiental, la intervención tecnológica y la gestión técnica sobre el territorio producirán una “*remediación natural*”, “*la fauna y la flora no solo se han recompuesto, sino que han mejorado en cantidad y calidad que la preexistente.*”

El ecosistema deviene un producto que tendrá mayor calidad y cantidad para ser más competitivo en el mercado. Estos enunciados que están dentro de la modernización ecológica y ecoeficiencia hacen que ese plus económico aplicado a un producto humano que era “lo verde” se refuerce en la producción de una naturaleza *mejorada* en tanto “*concepto inmobiliario único*”. Esto garantiza el vivir en el “*Verdadero delta argentino*”, donde la reinención de “*La Isla*” significa crear una simulación que “*mejora*” lo pre-existente como veremos.

II.5 *La política del desánimo o del “basureo” y la fragmentación de los lazos sociales locales.*

Implementaron la estrategia de firmar un “Convenio de desocupación” con algunas familias isleñas y con otras no, instalando una lógica diferenciante entre éstas operando sobre los lazos sociales territoriales-afectivos previos.

A partir del trabajo investigativo hemos ido registrando que algunos empresarios involucrados en “Colony Park” tienen vínculos laborales con isleños en sus Guarderías marinas. Esto les posibilita conocer la complejidad de la trama de vínculos familiares, sociales, laborales en las islas, así como de las tierras en uso, posesión, venta, etc. El conocimiento de parte de la historia de esos lazos nos permite sospechar que la selección de los “favorecidos” por la empresa no haya sido azarosa sino una táctica para desarticular y desgastar esos lazos que ya vienen cargados de historias irresueltas, o bien, de ausencia de lazos.

A la vez, la firma del convenio trajo consigo la legitimación de la propiedad privada. Este hecho no tardó en propagarse por las islas poniendo en funcionamiento una *política del rumor*, generando desprecio y deslegitimación. Estos se actualizan constantemente en las declaraciones de algunos funcionarios gubernamentales. Así, tiene un efecto “desmoralizante” desanima a quienes han sido afectados por la destrucción de sus viviendas y lugares de vida, siendo nuevamente invisibilizados.

Si bien, estos hechos posibilitan que se instaure “la ley del valor” del capital, se realiza a partir de una modalidad patriarcal de “la ley del más fuerte” apelando a mecanismos “opacos” y violentos.

Esas modalidades “*extra económicos*” -como señalara Luxemburgo a Marx- se dirigen a imponer una ruptura del lazo social que posibilita la solidaridad y la resistencia isleña, a la vez que, a torcer o desanimar la voluntad de resistir. De allí que considero que esta modalidad del despojo como una *política del desánimo, del desaliento o del “basureo*”. Esta expresión es una “categoría

nativa/local”: el *basureo* es percibido como un des-trato como seres humanos instaurando un trato como desecho, como ilegales, *usurpadores*. El tratarlos como cosa desechable justifica la violencia, dado que no se le reconocen los derechos como personas. El aceptar esa lógica del *basureo* o *dejarse basurear* implica aceptar los términos desubjetivantes deshumanizantes que instauran estas modalidades, despojarse de sí mismos.

Entonces, las modalidades del despojo implican también una puesta en acto de una *política del desánimo y basureo*, la cual es fundamental, porque se dirige a fracturar la ligazón afectiva condensada en los lazos sociales locales, a la vez que, en las personas con siglo mismas y con sus *lugares*. Fracturar la ligazón de la humanidad con la naturaleza y con sí misma.

III. SIMULACIÓN: LA PRODUCCIÓN ECOEFICIENTE DE LA NATURALEZA.

Siguiendo a Martínez Alier podemos ubicar a esta UC dentro de la *ecoeficiencia*, según Harvey *modernización ecológica*. Corrientes que tomarán a la noción de desarrollo sostenible como la salida a la crisis ambiental o bien como horizonte ideal en la relación de la sociedad-economía-medio ambiente. Proponiendo “internalizar lo externo (el ambiente) al sistema (la economía) dentro de los paradigmas teóricos prevaecientes- dominados por la economía neoliberal” (Leff, 2010: 319).

La apropiación territorial del UC supone primero un diseño urbano-económico, guiado por una racionalidad tecno-económica y luego, una planificación urbano-ambiental, promoviendo un desarrollo eco-friendly, alcanzado con planificación, uso racional de recursos y tecnologías, control y eficiencia. Recurren a conocimientos técnicos y científicos, incluso al ambientalismo conservacionista, para determinar los elementos del ecosistema que serán relevantes en el diseño del paisaje y el publicitario, organizados de acuerdo a la necesidad de rentabilidad económica de los emprendedores y al imaginario del estilo de vida americanizado global.

De allí que proponen “*desurbanizar tu vida*” asociada a la mejora en la “*calidad de vida*”, en un “*escenario ideal en plena naturaleza*”. Esto entendido como un “*concepto inmobiliario único*”: el “*verdadero delta argentino*” en “*Una isla privada*”. Así la resignificación del ecosistema se liga a la elaboración de un producto sustentable dirigido a la creación del simulacro de paraíso natural prístino. Esa naturaleza producida combina elementos de distintos paisajes naturales con componentes urbanos para crear el *escenario ideal paradisíaco*. Actualizándose el vínculo dual con la naturaleza: objeto separado y de dominio humano. En tanto marco/soporte al servicio de la humanidad y decorado/producto planificado de acuerdo a parámetros de estilo, rentabilidad que simulan “lo natural”.

“*La isla privada*” adquiere entonces, una impronta global acorde al proceso de *resemantización local de los mensajes e imaginarios dominantes* en la que, la retórica publicitaria opera sobre pautas culturales para identificar entre sí futuros compradores que se sienten interpretados en sus intereses, así hay playas de arena blanca, lagunas interiores desde las que ver un entorno natural, comodidades urbanas, paisajes paradisíacos que son parte de un imaginario global que ya está deslocalizado.

Retomando un debate planteado por Lefebvre respecto a la producción del espacio en el capitalismo, éste señalaba una de las premisas sobre la que se funda es la fragmentación espacial en términos de propiedad privada, la que implica la pulverización de las propiedades composicionales del ecosistema en términos de elementos inconexos –tierra, agua, aire, etc.- para devenir objetos mercantilizables y medibles en esos términos. Pero esta capacidad de fragmentar el espacio y a la naturaleza, entra en contradicción con la *capacidad de transformar el espacio a escala*

inmensa. En este caso, podemos pensar que esta escala es la de los megaemprendimientos que pueden transformar 352 hectáreas o más en “*Una Isla privada*”.

De manera que, aquella contradicción entre el tratamiento a gran escala y la pulverización de la fragmentación parecería resolverse en la propuesta del *urbanismo neoliberal* en la creación de una gran propiedad privada compartida, compuesta de fragmentos de propiedades privadas individualizadas.

A su vez, en este modo de apropiación territorial se construye una naturaleza prístina en tanto producto que simule, en este caso, un humedal. Retomando a O'Connor, se trata de rehacer la naturaleza en el sentido de reinventarla (O'Connor, 1996). Este autor lo asocia esa reinención de la naturaleza en el sentido de la creación de una segunda naturaleza que pone en el tapete la segunda contradicción del capitalismo. Sin embargo, la noción de segunda naturaleza entendida también como artificio humano instaura la diferenciación de que existiría una primera naturaleza- “natural” y una segunda naturaleza- -artificial, nuevamente emerge la dualización moderna-colonial-patriarcal en esta definición. Dualidad insoslayable, no es posible retornar a la naturaleza, cuanto más rehacerla.

El sentido de rehacer a -imagen y semejanza podemos relacionarlo a la noción de destrucción creativa propuesta por Lefebvre y retomada por Harvey. Para quién, como señalamos, implica crear un espacio adaptado a las dinámicas de la acumulación del capital presentes y futuras, en tanto parte de los *ajustes espacio-temporales* que se requieren para garantizar la acumulación ampliada del capital. Estableciendo un contrapunto entre los autores, podemos decir que, este ajuste sucede en un espacio ya incorporado o reconocido por el capital, a diferencia de la -naturaleza precapitalista o semi-capitalista que para ser transformada en capitalista requiere un proceso de acumulación por desposesión.

Coincidiendo con el segundo sentido de rehacer la naturaleza, retomo la propuesta teórica de Leff (2014), la *reinención* es resultante de esa disputa por la apropiación social de la naturaleza y la territorialización de la existencia. Más que una segunda naturaleza, la humanidad históricamente se ha apropiado y ha significado la naturaleza, parafraseando a Escobar, ha resignificado la articulación de lo biológico-histórico, es decir, la naturaleza es ya significada por la humanidad a la vez que esta última se significa a sí misma en esa relación. De manera que ese rehacer la naturaleza lo es en tanto *reinención*, entendida en el sentido de volverla a trabajar, rehacerla no sólo en el sentido material sino simbólico y afectivo.

En el caso de esta UC, esta *reinención* sucede en tanto producción de naturaleza de acuerdo a la racionalidad tecno-económica, para adaptar el funcionamiento ecosistémico a la necesidad de rentabilidad económica de los emprendedores inmobiliarios y a las necesidades de sus usuarios ligadas a los estándares de consumo e imaginario del estilo de vida americanizado global. A la vez que para insertar esos espacios a la dinámica del capital globalizado y construir la privatopía.

Consideramos, casi a modo de hipótesis, que un rasgo novedoso de este fenómeno de *reinención territorial* que se instaura con este modelo de privatopía, es que esa destrucción creativa implica una producción de “naturaleza” en términos de un *simulacro*. Es decir, creando una ficción del “verdadero” ecosistema ideal o paraíso natural. Tal como hemos señalado, el diseño del *simulacro* responde a una racionalidad instrumental-económica, que apuesta a crear un ecosistema reproduciendo ciertos elementos definidos como fundamentales para su funcionamiento. En otras palabras, si la función principal de los humedales es regular la inundación, se reproducen aquellos elementos que lo garantizan. Reinventando el ecosistema

simulado a partir de las leyes de la economía liberal y algunas -leyes de la naturaleza, como sí su funcionamiento fuera lineal y cerrado.

Proponemos entender esta noción de *simulacro* como derivada de la conceptualización en torno al *espectáculo* que hiciera Debord en la década del sesenta. Inscrito en la tradición marxista, advertía la inserción de la lógica del espectáculo en la producción de la vida cotidiana como consagración de la alienación y la separación de la humanidad consigo misma y con la naturaleza. En sus tesis 8 y 169 advertía:

“No se puede oponer abstractamente el espectáculo y la actividad social efectiva. Este desdoblamiento se desdobra a su vez. El espectáculo que invierte lo real se produce efectivamente. Al mismo tiempo la realidad vivida es materialmente invadida por la contemplación del espectáculo, y reproduce en sí misma el orden espectacular concediéndole una adhesión positiva. La realidad objetiva está presente en ambos lados. Cada noción así fijada no tiene otro fondo que su paso a lo opuesto: la realidad surge en el espectáculo, y el espectáculo es real. Esta alienación recíproca es la esencia y el sostén de la sociedad existente.”

“La sociedad que modela todo su entorno ha modificado su técnica especial para trabajar la base concreta de este conjunto de tareas: su territorio mismo. El urbanismo es esta toma de posesión del medio ambiente natural y humano por el capitalismo que, desarrollándose lógicamente como dominación absoluta, puede y debe ahora rehacer la totalidad del espacio como su propio decorado.” (Debord, 2006 [1964]: 25 - 108)

Interpretándolo, el espectáculo invierte lo real, por momentos señala que *aparenta* lo real, a la vez que se produce efectivamente como real. Al mismo tiempo que la realidad vivida es invadida por el espectáculo, lo re-produce. La realidad vivida deviene en espectáculo y éste en realidad. Esta noción me resulta pertinente para pensar este proceso dado que, tal como señalamos, la misma imagen globalizada se reproduce en todas las pantallas y publicidades construyendo el sentido y la significación de la realidad vivida en tanto es “La naturaleza” *paradisíaca* y *prístina*, coronándose como el *escenario de vida y felicidad*. De allí que la clave sea el diseño paisaje y la publicidad, ya que garantiza “*rehacer la totalidad del espacio como su decorado*”.

Parafraseándolo, podríamos decir que se produce una espectacularización del territorio y la naturaleza que *simula* el paraíso natural prístino pero como “*Verdadero delta argentino*”, en el cual se requiere la construcción, implantación, inserción de ciertos elementos (como las palmeras nativas, el “monte blanco”, etc.) sobre un espacio (primero vaciado) para crear el *escenario ideal* donde los sujetos quieren consumir y simular su *sueño* de vivir en el *paraíso*.

IV. CONCLUSIÓN

Hemos abordado un proceso actual de apropiación y significación de los humedales que se promueve una territorialización impulsada por el urbanismo neoliberal en tanto parte de procesos generales de acumulación por despojo y extractivismo. Propusimos algunos elementos que pueden aportar al debate en torno a la producción o simulación de la naturaleza asociada a éstos.

Para finalizar, es menester señalar que a lo largo del despliegue del conflicto el lema del emprendimiento Colony Park seguía siendo el mismo. La imagen “*Desurbanizá tú vida en cinco minutos*”, con el puente que comunica los mundos y permite el ingreso exclusivo a “*Colony Park, la Isla privada*.”, permanecía inmodificable. La apuesta por la *reinención* de la Isla en términos de una apropiación y significación de la naturaleza y el territorio en tanto *simulacro espectacular exclusivo*, se reforzó argumentalmente: en tiempos pre-existentes no había isleños y había un delta artificial de baja calidad. Las modalidades del despojo son la condición de posibilidad para crear la *simulación espectacular* de “Isla privada”, el paraíso exclusivo, en el cual la *naturaleza* ha sido *mejorada* gracias a

la innovación tecnológica y al progreso hacia la modernización ecológica- ecoeficiente. Certifica que es posible “*Llegar a una Isla y olvidarse de todo.*” Ese olvido de lo pre-existente se configuraba también como negación y olvido del despojo, necesarios para garantizar la fractura de los lazos sociales y la ligazón afectiva de los otros con las islas.

V. BIBLIOGRAFÍA

Astelarra, Sofía, (2016) “Disputas por la reinención del -paraíso deltáico: de los lugares de la querencia a llegar a una isla y olvidarse de todo. El caso del conflicto “Colony Park” en la Primer sección de Islas del Delta del Paraná” en Merlinsky Gabriela coord. Cartografías del Conflicto Ambiental en Argentina II, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fundación CICCUS.

Harvey, David:

(1996), “The environment of Justice”, en *Justice, nature, and the geography of difference*, Nº 13, pp. 366-402.

(2004), “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, en Panitch, Leo y Colin Leys (eds.), *El nuevo desafío imperial*, Buenos Aires, CLACSO [en línea], dirección URL: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf> [05/05/2016].

Lefebvre, Henry, (1974), “La producción del espacio”, en *Revista de Sociología*, Nº 3, [s/d].

Leff, Enrique,

(2006), “La ecología política en América Latina. Un campo en Construcción”, en Alimonda, Héctor (comp.), *Los tormentos de la materia Aportes para una ecología política latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 219-229.

(2014), *La apuesta por la vida*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Martínez Alier, Joan, (2004), “El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración”, Barcelona, Icaria- FLACSO.

O’Connor, James (2003). “¿Es posible el capitalismo sostenible?”. En Alimonda, H. (comp.): *Ecología Política. Naturaleza, Sociedad y Utopía*. Buenos Aires: CLACSO.

Pintos, Patricia y Patricio Narodowski (coords.) (2012), “La privatopía sacrílega. Efectos del urbanismo privado en humedales de la cuenca del río Luján”, Buenos Aires, Imagomundi.

Pugliese, L. y Sgroi, A. (2012) “El papel de la administración en la aprobación de las urbanizaciones cerradas en humedales: una institucionalidad borrosa. Análisis del marco legal y normativo”. En: Pintos, Patricia y Narodowski (coords.), *La Privatopía Sacrílega. Efectos del urbanismo privado en humedales de la cuenca baja del Río Luján*, Buenos Aires Imago Mundi, pp. 124- 163.

Ríos, Diego (2012), “Prólogo”. En: Pintos, Patricia y Narodowski (coords.), *La Privatopía Sacrílega. Efectos del urbanismo privado en humedales de la cuenca baja del Río Luján*, Buenos Aires Imago Mundi.

Ríos, Diego y Pedro Pérez (2008), “Urbanizaciones cerradas en áreas inundables del municipio de Tigre: ¿producción de espacio urbano de alta calidad ambiental?”, en *Revista Eure*, Vol. XXXIV, Nº 101, pp. 99-119.

Svampa M. y Viale E. (2014) “Mal desarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo”, Buenos Aires, Katz Ediciones.

**NUEVOS CONSUMOS CULTURALES
PARA UNA NUEVA SOCIEDAD DE MASAS:
LA MODERNIDAD EN LAS PRIMERAS PERIFERIAS
DE LA CIUDAD DE MÉXICO (1930-1960)**

DIGÓN PÉREZ, MIGUEL

NUEVOS CONSUMOS CULTURALES PARA UNA NUEVA SOCIEDAD DE MASAS: LA MODERNIDAD EN LAS PRIMERAS PERIFERIAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO (1930-1960)

En esta ponencia trataré de presentar cómo de manera paralela a la construcción de la ciudad capital, desde finales la década de 1920, se desarrollaron en las primeras periferias urbanas, en el seno de las clases populares urbanas, nuevos patrones de consumo cultural que forjaron las bases de la modernidad. Estos nuevos patrones de consumo cultural resultaron un elemento clave en la configuración de una sociedad de masas con un nuevo ocio y con una nueva manera de consumir, pero también de concebir e imaginar el mundo y la vida en la nueva metrópoli.

I. LA MODERNIDAD EN LAS PRIMERAS PERIFERIAS DE LA CIUDAD CAPITAL

A finales de la década de 1920 dio inicio el gran desarrollo urbano de la Ciudad de México. La capital pasó a ser el escaparate de la nueva nación posrevolucionaria cuyo lema era la industrialización y el progreso. El destino de la Ciudad de México sería a partir de entonces el destino de la nación. La ciudad se había transformado como vemos en el siguiente fragmento de Salvador Novo en un espacio en donde podían convivir múltiples realidades urbanas.

“ México ha alcanzado ya una mayoría de edad urbana que le depara un sitio honorable entre las capitales cosmopolitas. Cuando vemos que en ella conviven mexicanos de toda la República y extranjeros de todos los países, cuando coexisten Xochimilco, la Catedral, las vecindades, Reforma, los palacios porfirianos y los apartamentos disparados hacia arriba por Mario Pani; el Callejón de la Condesa y la Calzada Mariano Escobedo, o la Diagonal San Antonio; Tepito y las Lomas,...”¹.

Hacia mediados de la década de 1940, Novo hacía alusión en su *Nueva Grandeza Mexicana* a ciertas realidades periféricas como las de Tepito que afeaban el progreso pero que, sin embargo, atraían a los migrantes, los nuevos habitantes de la ciudad. Los rumbos de Tepito fueron uno de los grandes receptores de migrantes entre las décadas entre 1920 y 1950 precisamente por ser la puerta norte de una ciudad en expansión. Asimismo, debido a su proximidad, física, al centro de la ciudad y a la oferta de vivienda barata, las clases populares optaron por estos rumbos para su instalación en la ciudad.

La cronología del período estudiado está intrínsecamente relacionada con el proyecto de ciudad capital que empezó a fraguarse a mediados de la década de 1920 y que culminó con la creación del Departamento del Distrito Federal en 1929. A lo largo de estas tres décadas, varios fueron los intereses del nuevo gobierno de la ciudad capital por mejorar las infraestructuras de la ciudad pero, lamentablemente, en muy pocas ocasiones, las clases populares que habitaron esta primera periferia fueron los protagonistas o beneficiados de dichos cambios urbanísticos. Desde mediados de la década de 1930, la política urbana tuvo a los obreros como sus protagonistas principales, en especial durante el cardenismo.

Una década más tarde, los protagonistas, en el discurso oficial, fueron las clases medias y los nuevos migrantes que llegaban a la ciudad y ocupaban terrenos en las afueras recurriendo a la autoconstrucción, los llamados paracaidistas. Sin embargo, las clases populares de las primeras periferias como Tepito, la colonia Guerrero o la Merced, vivieron un poco de espaldas a los

¹ NOVO, Salvador: *Nueva grandeza Mexicana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, pp.140-141.

nuevos proyectos urbanísticos de la ciudad capital. Fue hacia finales de la década de 1950 que esta parte de la ciudad fue pensada como un espacio para un cambio de regeneración urbana que cambiará no sólo el aspecto habitacional sino también moral (Conjunto urbano Nonoalco-Tlatelolco) de la denominada “herradura de tugurios”. Resumiendo, durante estos 30 años en los que la ciudad se fue convirtiendo en una metrópoli, los espacios urbanos de sus primeras periferias quedaron prácticamente excluidas de las políticas de mejoramiento urbano pero no de las transformaciones culturales

Sin embargo, más allá de su peculiar desarrollo urbanístico, la Ciudad de México, experimentó desde finales de la década de 1920 hasta finales de la década de 1950 una transformación radical, social y cultural, que la separaría para siempre de la imagen bucólica de románticos anhelos porfirianos que Salvador Toscano y su hija Carmen Toscano proyectaron en el documental *Memorias de un mexicano* (1950). Esta nueva ciudad, era una nueva capital de un estado posrevolucionario en la que, según Salvador Novo: “*nuevas generaciones ágiles, seguras de sí mismas, morenas y limpias, libres de todo complejo de inferioridad, juegan en sus canchas, perforan el cristal de sus albercas, gritan y aplauden en su gimnasio una buena canasta o una llave inesperada en el cuadrilátero de la lucha que tiembla sus músculos*”².

El cronista de la ciudad veía, con bastante optimismo, una nueva capital que estaba viviendo una etapa de una nueva grandeza en la que: “*Bajo los techos de aquella ciudad; en el llanto del recién nacido, en el beso del joven, en el sueño del hombre, en el vientre de la mujer, en la ambición del mercader, en la gratitud del exiliado; en el lujo y en la miseria; en la jactancia del banquero, en el músculo del trabajador; en las piedras que labraron los aztecas; en las iglesias que elevaron los conquistadores; en los palacios ingenuos de nuestro siglo XIX; en las escuelas, los hospitales y los parques de la Revolución, dormía ahora, se perpetuaba, se gestaba, sobrevivía, la Grandeza de México*”³.

No obstante, Novo se percató también de que no bastaba sólo con observar los cambios físicos, materiales, arquitectónicos de la gran ciudad. Para comprender esta nueva grandeza, explicaba el polifacético escritor: “*nos faltaba apreciar en qué medida esta transformación externa, visible, de la ciudad, había repercutido en la vida interna, privada de sus hogares; y valorizarlo*”⁴.

Siguiendo los pasos de Novo, resulta imprescindible ver dentro de la historia urbana cómo los cambios en la ciudad condicionan los cambios en la vida cotidiana y viceversa.

Por modernidad, entendemos entonces un conjunto de transformaciones sociales y sobre todo culturales que se fueron dando y que modificaron la vida de los habitantes de la ciudad, en ese juego que se da entre las prácticas cotidianas y las sus representaciones imaginarias de una sociedad en un espacio y en un tiempo determinados⁵. Se trata de comprender la relación que hubo entre la evolución urbana de una nueva metrópoli y las experiencias vividas por parte de los actores y actrices sociales en ese nuevo escenario urbano. En definitiva, se pretende ver cómo la modernidad afectó a los cambios en la vida cotidiana de los sectores populares de la ciudad y el papel que estos protagonistas, a veces ocultos para los estudiosos de la ciudad, desempeñaron en la transformación de la ciudad capital.

² NOVO, Salvador: *Nueva grandeza Mexicana*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, p. 107.

³ *Ibíd.*, p. 145.

⁴ *Ibíd.*, p. 129.

⁵ CHARTIER, Roger: *Cultural History: between practices and representations*, Polity Press, Cambridge, 1998, pp.1-16.

II. UNA NUEVA CULTURA DE MASAS EN LA CIUDAD CAPITAL POSREVOLUCIONARIA

La modernidad trajo consigo la democratización de una nueva cultura de masas que transformó los gustos, las maneras de vivir y de pensar de los jóvenes de las clases medias como Carlos, el protagonista de *Las batallas en el desierto*. Sin embargo, los jóvenes de las clases populares también tuvieron acceso a un tipo de cultura que sus padres no habían tenido. Esta nueva cultura de masas fue uno de los grandes vehículos de la modernidad porque tuvo un gran impacto y una gran difusión entre las clases populares de las primeras periferias de la Ciudad de México.

La educación formal, institucional, oficial, era algo en cierta medida impuesto, por el contrario estas nuevas prácticas culturales como la literatura infantil y juvenil, la radio, la televisión y el cine formaban parte de los deseos individuales de la modernidad y por su relativa accesibilidad económica tuvieron una gran recepción y una buena aceptación⁶. La cultura de masas fue tan o más efectiva que la institucionalización oficial y fue capaz de crear una comunidad en el sentido weberiano, exacerbando un sentimiento compartido de pertenecer a un todo social, de una cosmovisión que permitía la interacción entre los individuos⁷. Pero, de lo que no cabe la menor duda es de que los medios de comunicación masivos, junto con el sistema educativo, actuaron también como agentes de socialización popular, como integradores de la identidad nacional⁸.

La alfabetización fue sin lugar a dudas uno de los grandes logros de la modernidad oficial, institucional. Las nuevas generaciones posrevolucionarias de la ciudad capital eran en un gran porcentaje alfabetas. Sin embargo, paralela a esta alfabetización se dieron otras prácticas de lecturas propias de una sociedad de masas y enfocadas a su mejor público, el infantil-juvenil. Estas lecturas fueron el resultado de una mayor alfabetización, lo que provocó un aumento de la literatura como pasatiempo que conviene ser estudiada.

Por lo general, la existencia de libros no era común en los hogares de las primeras periferias urbanas como Tepito pero sí los álbumes y los cómics que empezaron a salir y que los niños coleccionaban con gran emoción y entusiasmo. En ocasiones las lecturas se realizaban compartidas y en espacios colectivos, pero lo más importante de este tipo de literatura, además de lo que significaban como nuevas prácticas de lectura, era la necesidad que los nuevos lectores/consumidores tenían de pertenecer a ese nuevo mundo de la modernidad a través de esos personajes con los que ese identificaban.

Historias como las creadas por Yolanda Vargas Duché o Gabriel Vargas son el ejemplo de ello y gran parte de su difusión fue gracias a los temas que trataban⁹ y que tocaban a ese nuevo público de la gran ciudad y sus nuevos comportamientos sociales y que han influido notablemente en la concepción popular de la vida cotidiana con la creación de imaginarios.

⁶ RUBENSTEIN, Anne: "Mass Media and Popular Culture in the Postrevolutionary Era" en, MEYER, Michael C. y BEEZLEY, William H.(Eds.), *The Oxford History of Mexico*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 652.

⁷ LOMNITZ, Claudio, *Sobre modernidad india. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, 1999, p. 36.

⁸ SMITH, Anthony D., *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997, p. 10.

⁹ CAMACHO MORFÍ, Thelma, GONZÁLEZ ENCISO, Jesús y GONZÁLEZ MANRIQUE, Manuel Jesús: "La infancia en los medios de comunicación de masas: la historieta y el cine", en HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Edmundo y MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto (Ed/Coord): *La infancia avances y desafíos, un acercamiento desde las ciencias sociales*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2015, p. 160. (pp. 159-184)

S.G: Sí, ¡cómic! ¿cómo no? Estaba de... ah estaba de moda(...)El Memín...¡no hombre el Memín, ¡costaba un peso en aquel entonces! y pues cuando hacíamos los mandados y nos juntábamos para ver nuestro Memín que salía cada ocho días, nomás que no me acuerdo ahorita el día. Cada ocho días ya fuera el Memín o este el Memín¹⁰.

Por otra parte, la radio que se había popularizado desde finales de la década de 1930 y en 1940 trajo consigo una nueva manera de consumir espectáculos a los que de otra manera era más difícil su acceso. La radio era un instrumento de alfabetización para las personas que todavía eran analfabetas.

G.M. se emocionó contando cómo cuando trabajó le compró un radio a su abuela quien era analfabeta. Hasta ese momento no tuvieron radio debido a la situación precaria de su abuela que lavaba ajeno. Recuerda lo feliz que fue su abuela con el nuevo aparato y como lo cuidaba. Recuerda también las comedias como *El ojo de vidrio* escrita por Rosendo Ocaña y que tuvo una enorme popularidad.

G.M: ¡Ay mi amor! No teníamos radio. No, no teníamos radio y cuando empecé a trabajar le digo ¡ay, ay ,ay ,ay! ¡La viejita espérate pronto le voy a comprar su radio! (...)¡Uhhh cuando le compré su radio! Un radiecito! ¡Ay lo cuidaba como no te habrás sido una idea! Oye en aquel entonces pasaba la comedia, que si comedias eran, El ojo de vidrio(...) ya ya después agarraba su radiecito, ya ya miya a dormir porque mira te tienes que parar a trabajar. Pero, cuidaba su radio como si fuera una joya(...).¡Uy feliz que la puse a mi viejita! Porque oía sus que es que comedias o tantita música, después ya lo apagaba, pero lo cuidaba como no te dabas una idea. Para ella era un, una cosa...¹¹.

G.C. recuerda que lo que más le gustaba de la radio era la música. La radio fue además una generadora de talentos musicales, lanzando a la fama a numerosos cantantes tal y como lo pensaba Petra, la muchacha de *Los Fernández de Peralvillo*. Ciertos gustos musicales fueron difundidos y modificados por la radio. La radio junto con el cine, eran como opinaba José Ezequiel Iturriaga en 1951, los encargados de fusionar y popularizar las distintas músicas y bailes folclóricos regionales¹². De esta manera se creó un sentimiento de mexicanidad mucho más homogéneo que integró a las clases populares urbanas,. Para ello, la radio producía numerosas canciones que encumbraban a los artistas como Agustín Lara como verdaderas celebridades¹³. Programas como *La Hora Nacional*, transmitido por primera vez en 1937, fueron precisamente uno de los que más identidad forjó¹⁴.

Asimismo, el cine fue otra de las grandes escuelas de la modernidad, en la que los nuevos alumnos no sólo se educaron sino también en la que también aprendieron a pensar y a soñar en mundos y ciudades distintas y en ocasiones alimentándose de una fantasía que les hacía soñar con un mundo más opulento o lo que es lo mismo, con una realidad menos adversa. Con esta greguería: “*Colas de cine: colas de hambre de fantasía*”, metáfora más humor, de Ramón Gómez de la Serna, se explica lo que el cine significaba para sus espectadores El principal cometido que tenía el del cine era el de urbanizar¹⁵.

¹⁰ Entrevista realizada a S.G.

¹¹ Entrevista realizada a G.M.

¹² ITURRIAGA, JOSÉ E.: *La estructura social y cultural de México*. México, Nacional Financiera S.A, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 202.

¹³ RUBENSTEIN, Anne: “Mass Media and Popular Culture”..., *op.cit.*, p. 646.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ MONSIVÁIS, Carlos, Pedro Infante. *Las leyes del querer, México*, Aguilar, 2008, p. 223.

Las nuevas generaciones de la modernidad veían los cines como los nuevos templos, como los nuevos espacios de sociabilidad urbana y en los rumbos de Tepito comenzaron a proliferar desde finales de la década de 1930 cines de carácter familiar y popular en los que se servirían esas funciones corridas a las que se refería Carlos Monsiváis¹⁶. Estas funciones permitían saciar por un buen rato esas colas de hambre de fantasía a un precio reducido. El auge que experimentaron estos cines de carácter más popular fue en parte debido a que el cine era un espectáculo por y para las masas y su precio era bastante reducido. Sin embargo, a través de los testimonios veremos como a pesar de su precio no tan elevado, no era un espectáculo tan accesible para la masa, en especial para la masa infantil y juvenil que no tenía ingresos y que tenía que buscar la manera en cómo conseguirlos para poder apartar su lugar en esa larga cola del hambre de los sueños de fantasía.

Este tipo de películas del llamado “cine de los pobres” en las comedias y melodramas mostraba una no adaptación a la vida urbana y ponía a la vecindad como una arcadía utópica. En parte, los nuevos medios masivos de comunicación, pero el cine de los pobres en particular mostraban un descontento con la modernidad¹⁷ pero sólo les quedaba la resignación mensaje para el público en palabras de Carlos Monsiváis era el de “*No traigas tus sufrimientos a competir con los de la pantalla, porque así lo tuyo sea terrible carece de las frase que lo vuelve todo memorable*”¹⁸.

Sin embargo, en los cines de los rumbos de Tepito, no solo proyectaban películas mexicanas sino que también había cines como el Victoria en el que abundaban las películas estadounidenses. Poco a poco, las películas *del otro lado* fueron llegando a las pantallas mexicanas, coexistiendo con las producciones nacionales. El cine estadounidense logró con sus géneros del cine popular como el *western*, las películas de *gángsters*, los melodramas etc... además de con sus actores y actrices una identificación más cercana con la cultura estadounidense en todo el mundo¹⁹. La ciudad capital no era la excepción y ello significaba para los niños marcaba las pautas del ser moderno, diferenciándose un poco de lo que los demás veían, las comedias rancheras y los melodramas urbanos. Niños como M.G.L. quienes desde muy pequeños ya eran disfrazados de los nuevos iconos de la identidad estadounidense que Hollywood importaba. A través del cine, los charros mexicanos tuvieron que competir con unos homónimos internacionales, los *cow-boys*.

III. UNA NUEVA GENERACIÓN MODERNA VS UNA (SUB)CULTURA DE LA POBREZA

Hacia mediados de la década de 1950, desde las ciencias sociales en general y desde la antropología en particular, se empezó a ver a las clases populares urbanas y a la pobreza de otra manera, como un problema estructural de las sociedades contemporáneas. Tepito y sus habitantes, habitantes de la parte central de la “herradura de tugurios” fueron también protagonista de esta nueva imagen de la mano de antropólogos como Oscar Lewis que hicieron del espacio de Tepito el escenario perfecto de la llamada cultura de la pobreza.

“La gente con una cultura de la pobreza es provinciana, de orientaciones locales y con un ínfimo sentido histórico. Sólo conocen sus propios problemas, sus propias condiciones locales, su propio

¹⁶ Véase MONSIVÁIS, Carlos: “Función corrida (el cine mexicano y la cultura popular urbana)” en, VALENZUELA ARCE, José Manuel, *Los estudios culturales en México*, México, FCE/CONACULTA, 2003.

¹⁷ RUBENSTEIN, Anne: “Mass Media and Popular Culture in the Postrevolutionary Era” en, MEYER, Michael C. y BEEZLEY, William H. (Eds.), *The Oxford History of Mexico*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 652.

¹⁸ MONSIVÁIS, Carlos, Pedro Infante. *Las leyes del querer*, México, Aguilar, 2008, p. 36.

¹⁹ GORMAN, Lyn y McLEAN, David, *Media and Society in the Twentieth Century: a historical introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 33.

vecindario, su propio estilo de vida. Por lo común, carecen de entendimiento, la visión o la ideología necesarias para observar las semejanzas entre sus problemas y aquellos de sus correspondientes e todo el mundo. Carecen de conciencia de clase, aunque en verdad son muy sensitivos en lo que se refiere a las distinciones sociales”²⁰.

Sin embargo, el concepto de cultura de la pobreza es bastante cuestionable y algunos autores como Charles A. Valentine lo sometieron a juicio hace ya algunas décadas, interrogándose si la pobreza podía ser o no una cultura en sí misma o subcultura porque estos términos se oponían a todo lo que tiene de positivo e importante el propio concepto de cultura,²¹ a pesar de que reconocía que Lewis con su método etnográfico de integrarse con sus sujetos de estudio²² no era tan negativo en su visión de la pobreza, mucho más humana que la de otros antropólogos o sociólogos. Valentine sostenía que sí se pueden realizar distinciones culturales dentro del concepto de pobreza²³ pero se opone a esta catalogación que hacen antropólogos como Oscar Lewis.

Las ciencias sociales, la literatura especializada a la que se refiere Valentine, creó toda una serie de categorías como “cultura de la clase baja” o “cultura de los barrios bajos” que en inglés se definían con el concepto de *slum culture*, un término impreciso para aquellas zonas urbanas decadentes, con altos índices de criminalidad, bajo nivel socioeconómico²⁴(geografía humana del crimen).

En el caso de los estudios de Oscar Lewis, a través de las experiencias de sus protagonistas podemos afirmar que los valores culturales de los pobres de Lewis eran parecidos a los de la clase media²⁵. Quizás las transformaciones culturales se den de manera más gradual pero si conviene romper con los estigmas que acechan al “barrio bajo” de desorganización psicológica y desorganización social, liberarlo de esos estereotipos negativos y en el caso de Tepito en particular ver los cambios culturales que se dan hacia mediados del siglo XX, en donde por ejemplo, tenemos la Liga Femenil del barrio de Tepito que protestaba contra el terror franquista²⁶ y que hace que nos cuestionemos esa falta de participación de los pobres en las instituciones laicas que la propia cultura de la pobreza impedía según Lewis²⁷ porque para él, la única organización que podían tener los pobres de los barrios bajos era la de la vecindad, la de los lazos de compadrazgo y parentesco²⁸, herencia de su pasado en la aldea campesina.

“ La gente con una cultura de la pobreza es provinciana, de orientaciones locales y con un ínfimo sentido histórico. Sólo conocen sus propios problemas, sus propias condiciones locales, su propio vecindario, su propio estilo de vida. Por lo común, carecen de entendimiento, la vision o la ideology necesarias para observar las semejanzas entre sus problemas y aquellos de sus

²⁰ LEWIS, Oscar: *La cultura de la pobreza*. Barcelona, Anagrama, 1972, p. 19.

²¹ VALENTINE, Charles A., *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapuestas*, Amorrortu, Buenos Aires, p. 26.

²² ,Ibid , p.59.

²³ *Ibid*, p.26.

²⁴ *Ibid*. p.26.

²⁵ *Ibid*, p. 2.

²⁶ *España Popular* “Un gran acto contra el terror franquista”. Vibrante intervención de Lombardo Toledano en el mitin de Bellas Artes en México. En un apartado “Gran número de adhesiones” es donde aparece la Liga Femenil de Barrio de Tepito, de la que desafortunadamente no he podido conseguir más información.

²⁷ LEWIS, Oscar, *La cultura de la pobreza*, Anagrama, Barcelona, p. 13.

²⁸ *Ibid*, p. 17.

correspondientes e todo el mundo. Carecen de conciencia de clase, aunque en verdad son muy sensitivos en lo que se refiere a las distinciones sociales”²⁹.

En definitiva, para Lewis, al ser la cultura de la pobreza, una herencia, un problema casi genético, las nuevas generaciones de los barrios bajos, también las según él estaban en la frontera de la ciudad moderna, no cambiarían jamás porque en la cultura de la pobreza se daba una ausencia de niñez, porque los niños de los barrios bajos, habitantes de un submundo, a la edad de seis o siete años ya estaban insertos en la cultura de la pobreza y de esa manera no estaban “*psicológicamente capacitados*”³⁰ para involucrarse en los nuevos cambios, en una palabra, para subirse al carro de la modernidad.

Es entonces precisamente, gracias al estudio de los nuevos consumos culturales, y a las experiencias de vida de sus protagonistas cómo nos damos cuenta que esto no era así. Además, los cambios en las estructuras familiares resultaron determinantes para la modernidad. En ello influyó notablemente los procesos migratorios a la nueva ciudad capital. La vida en la ciudad y el proyecto de una instrucción pública con unos nuevos valores cívicos hizo que a pesar de seguir conviviendo con los valores tradicionales familiares y la autoridad patriarcal, las nuevas generaciones tuvieran nuevas maneras de ver la vida. Una nueva moral laica, en cierta medida, patriótica y nacionalista que sería la base de una nueva sociedad moderna, de una sociedad de masas. Además, esta nueva sociedad trajo consigo nuevas formas de relacionarse, nuevas sociabilidades muy diferentes a las de la generación anterior. No obstante, el espacio de la vecindad y las redes siguieron siendo los protagonistas de todo ese enmarañado conjunto de relaciones sociales de la modernidad.

Pero lo que más cabe destacar es que la nueva generación urbana posrevolucionaria se vio influenciada por una serie de cambios en el consumo material. Los hogares de las clases populares, al igual que las clases medias, comenzaron también, aunque a un ritmo diferente, a vivir una revolución tecnológica con la llegada de los primeros electrodomésticos que harían la vida más fácil, en especial a las amas de casa tal y como lo prometía la publicidad en la prensa o en la radio. Con ello surgieron también nuevas estéticas, nuevas formas de lucir ante la sociedad y de sentir la ciudad.

Pero, sobre todo, esta nueva sociedad de masas, se formó a través de nuevos consumos culturales de la vida moderna, en donde una nueva infancia/adolescencia moderna, mejor alimentada y mejor formada sería la encargada de construir una nación más próspera, siendo así esta nueva infancia el espejo de un desarrollo social colectivo³¹. La literatura popular juvenil y sobre todo los medios de comunicación masivos: la radio junto con el cine fueron junto con la instrucción pública y la acción cívica la otras grandes escuelas de la modernidad.

A modo de conclusión, la modernidad no sólo llegó a los niños y adolescentes, los actores principales de la sociedad de masas de la sociedad de consumo, por la vía institucional a través de los programas educativos y de alfabetización y civismo. La modernidad, con su característica dispersión llegó a través de los consumos materiales y sobre todo a través de los consumos inmateriales, culturales, a una nueva generación que tenía ya una nueva manera de vivir en la ciudad capital, con unos nuevos modos de vida diferentes al de la generación anterior, muchos de ellos migrantes en la ciudad capital.

²⁹ *Íbid*, p. 19.

³⁰ *Íbid*, pp. 11-12.

³¹ SOSENSKI, Susana, Niños en acción. El trabajo infantil en la Ciudad de México (1920-1934), México, COLMEX, 2010, 191.

Para terminar, sólo añadir que los habitantes de los rumbos de Tepito, de las primeras periferias, no vivían en ninguna subcultura permanente de la pobreza, sino que vivieron como protagonistas una nueva cultura urbana, la modernidad. Los nuevos hábitos de vida, las nuevas sociabilidades, pero sobre todo los nuevos consumos, materiales y culturales, acompañados de las nuevas imaginaciones y fantasías fueron los que verdaderamente hicieron posible el proyecto de una ciudad moderna que había empezado a finales de la década de 1920 en una nueva ciudad capital en ciernes y que para inicios de la década de 1960 ya era toda una metrópoli.

IV. BIBLIOGRAFÍA:

CAMACHO MORFÍ, Thelma, GONZÁLEZ ENCISO, Jesús y GONZÁLEZ MANRIQUE, Manuel Jesús: “ La infancia en los medios de comunicación de masas: la historietta y el cine” , en HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Edmundo y MORALES DAMIÁN, Manuel Alberto (Ed/Coord): La infancia avances y desafíos, un acercamiento desde las ciencias sociales, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2015, pp. 159-184.

CHARTIER, Roger: Cultural History: between practices and representations, Polity Press, Cambridge, 1998.

GORMAN, Lyn y McLEAN, David, Media and Society in the Twentieth Century.: a historical introduction, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.

ITURRIAGA, JOSÉ E.: La estructura social y cultural de México. México, Nacional Financiera S.A, Fondo de Cultura Económica, 1994.

LOMNITZ, Claudio, Sobre modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México, Planeta, 1999.

LEWIS, Oscar: La cultura de la pobreza. Barcelona, Anagrama, 1972.

MONSIVÁIS, Carlos, Pedro Infante. Las leyes del querer, México, Aguilar, 2008.

MONSIVÁIS, Carlos: “ Función corrida(el cine mexicano y la cultura popular urbana)”en, VALENZUELA ARCE, José Manuel, Los estudios culturales en México, México, FCE/CONACULTA, 2003.

NOVO, Salvador: Nueva grandeza Mexicana, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

RUBENSTEIN, Anne: “Mass Media and Popular Culture in the Postrevolutionary Era” en, MEYER, Michael C. y BEEZLEY, William H.(Eds.), The Oxford History of Mexico, Oxford, Oxford University Press, 2000.

SMITH, Anthony D., La identidad nacional, Madrid, Trama, 1997.

SOSENSKI, Susana, Niños en acción. El trabajo infantil en la Ciudad de México (1920-1934), México, COLMEX, 2010.

VALENTINE, Charles A., La cultura de la pobreza. Crítica y contrapuestas, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.

**IMÁGENES DE UNA INFANCIA PERDIDA:
LOS NIÑOS DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA
A TRAVÉS DE LAS FOTOGRAFÍAS EN LA PRENSA
FEMINISTA DE ARGENTINA Y CHILE**

ANDREA MARÍA FERNÁNDEZ

IMÁGENES DE UNA INFANCIA PERDIDA: LOS NIÑOS DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA A TRAVÉS DE LAS FOTOGRAFÍAS EN LA PRENSA FEMINISTA DE ARGENTINA Y CHILE.

En el presente trabajo nos proponemos analizar las imágenes fotográficas de niños difundidas durante la Guerra Civil Española (GCE), a través de dos publicaciones feministas: *Vida Femenina* (Argentina) y *La Mujer Nueva* (Chile).

La difusión de esas imágenes fuera del espacio español especialmente las realizadas a niños muertos, es el resultado de una decisión del gobierno republicano, que las divulga como documento de lo acontecido con objetivos diversos: denunciar ante la opinión pública el accionar de los rebeldes y sus aliados procurando obtener la condena internacional del alzamiento, generar nuevas solidaridades y compromisos con la causa española, profundizar la fractura entre quienes apoyan al gobierno republicano o a los sublevados, entre otros.

En el ámbito latinoamericano estas imágenes tendrán además de los aludidos otros sentidos en tanto son articuladas con los discursos feministas que promueven las revistas estudiadas, reforzando el llamado a la unidad de un colectivo particular (mujeres-madres españolas, chilenas o argentinas) e instando a la agencia, en un contexto en el que los fascismos podrían imponerse, sino se realizan acciones concretas y se asume el compromiso de la defensa de la libertad.

I. ARGENTINA Y CHILE ANTE EL IMPACTO DE LA GUERRA CIVIL

Los vínculos históricos entre España, Argentina y Chile, la presencia de una numerosa (en el caso argentino) e influyente colectividad (en el país trasandino) radicada en el período de inmigración masiva, la experiencia republicana y la emergencia de los fascismos europeos, convierten a la situación política española en centro de atención de la colectividad y de la sociedad en su conjunto, que seguirá expectante las acciones, pronunciándose a favor de uno de los bandos en pugna (Quijada, 1991; Ortuño Martínez, 2010; Barchino, 2013; Sapag Muñoz de la Peña, 2003).

Si bien las autoridades chilenas y argentinas se pronuncian por la no intervención, las simpatías de las administraciones de Arturo Alessandri Palma, en Chile; Agustín P. Justo y de Roberto M. Ortiz, en Argentina, están con el bando nacional aunque las circunstancias internas y externas, les obliguen a mantener los vínculos con la República hasta la conclusión de la guerra.

Sin embargo y para el caso chileno debemos señalar la conformación en 1936 por iniciativa del Partido Comunista, del Frente Popular que "consiguió integrar a los partidos Democrático y Radical Socialista, y organizaciones como la Confederación de Trabajadores de Chile, el Frente Único Araucano y el Movimiento Pro-Emancipación de las Mujeres de Chile (MEMCH)" (Barchino, 2013).

La creación del Frente primero y el triunfo electoral de 1938 que llevará a la presidencia a Pedro Aguirre Cerda, provocarán una mirada en espejo entre España y Chile y las vicisitudes de la guerra civil se vivenciarán como propias.

El estallido de la contienda ocupa un lugar destacado en las primeras planas de los diarios y revistas. Las publicaciones periódicas argentinas, chilenas y de la colectividad (Allende, Boido y otros, 2010) española en ambos países, siguen con atención lo que ocurre en la península y bregan

por la difusión de lo que acontece en España, en pos de lograr incrementar las adhesiones a favor de "republicanos" o "nacionales" (Montenegro, 2002: 78-80).

En realidad el debate que se instala progresivamente, excede con creces el marco español para centrarse al avanzar la guerra, en la lucha entre "dos polos antitéticos: el de los explotadores contra los explotados, el de la democracia contra el fascismo, el de la civilización cristiana contra el liberalismo y sus criaturas malditas: la democracia y el comunismo". Y frente a ellos es imposible mantenerse "indiferente" (Montenegro, 2002: 240) para dos sociedades como la chilena y la argentina fuertemente polarizadas por las disputas internas.

II. LAS IMÁGENES DE LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

Los acontecimientos peninsulares son profusamente difundidos por la prensa que acompaña las noticias que llegan desde España con fotografías que aportan realismo a los escritos. La divulgación de imágenes fotográficas de la contienda se vincula con el convencimiento del poder que emana del testimonio que brinda la imagen, de allí que una vez declarada la guerra también se libre en este ámbito, a partir del accionar de los departamentos de propaganda que las distribuirán para su utilización en la prensa escrita, la cartelería, las tarjetas postales y el cine, medios puestos al servicio de los intereses de uno y otro bando.

La guerra española es el primer conflicto, afirma Pantoja Chavez que merece una "cobertura amplia e importante por parte de los medios de comunicación de todo el mundo, debido a la llegada de nuevas tecnologías en materia de cámaras y películas, a la inclusión de la información gráfica en diarios y revistas" (2007:39).

En cuanto a las nuevas cámaras es necesario señalar que en 1925 una verdadera revolución se produce en el ámbito de la fotografía, cuando es presentada en la feria de Primavera de Leipzig la Leica I modelo A, una cámara liviana de película de 35 mm, fabricada en serie. A la transformación de las cámaras acompaña a partir de 1931, la de la película fotográfica que en pocos años permitirá a los fotógrafos contar con el carrete de película en blanco y negro, para en 1935 poder utilizar el color.

Sin proponernos profundizar en esta línea, nos parece interesante un aporte en el que se señala la importancia del flujo migratorio de artistas, intelectuales, periodistas y fotógrafos a París, a raíz de la llegada al poder del nazismo, lugar donde se vinculan con las vanguardias. Hacia allí se trasladan algunos de los fotógrafos extranjeros que iniciada la GCE, arriban a la península con la certeza de estar frente a la antesala de un conflicto europeo impulsado por el fascismo al que debían combatir. Entre ellos mencionaremos a Robert Capa, Gerda Taro, David Seymour y Kati Horna (Denoyelle,1997).

Los hubo también al servicio de los sublevados pero su número y producciones no lograron la trascendencia que tuvieron las obras de quienes colaboraron con el gobierno legal (Moreno Cantano, 2008).

A ellos se sumarán en la actividad del frente, los profesionales españoles de los que sólo rescataremos dos nombres, el de Agustí Centelles i Ossó y Juan Pando Barrero.

La importancia otorgada a la propaganda llevará a la conformación, por parte de las autoridades republicanas, de organismos gubernamentales abocados a esta tarea a partir del año 1936.

La Generalidad de Cataluña y el Gobierno Vasco ejercen competencias autónomas en este terreno. En Cataluña se crea el Comissariat de Propaganda de la Generalitat de Catalunya, organismo que encabezado por el periodista Jaume Miravittles, entre sus objetivos persigue

“contribuir a aixecar i mantenir la moral dels combatents i de la població de rereguarda, tant com explicar al món que Catalunya i l'Espanya republicana lluitaven en defensa de la pau i la llibertat legítimament conquerida, i que eren objecte d'una invasió estrangera a sou de militars espanyols estrangeritzats” (Oliva i de la Esperanza, 2008).

El auge de la prensa y las revistas ilustradas de la década de 1930 también será un factor clave para la difusión de las imágenes y en especial las de la Guerra Civil, que veremos en las páginas de Life, Vu, Ce Soir o Regards para citar sólo algunas de las publicaciones internacionales del período inclinadas, en particular las últimas mencionadas, hacia la crítica social y la defensa de los ideales de izquierda.

En Argentina algunas de las imágenes más impactantes de la guerra civil española son publicadas por la revista *Vida Femenina*, un emprendimiento del Partido Socialista dirigido a "la mujer inteligente", que nace en 1933 bajo la dirección de María Luisa Berrondo, con la colaboración de dirigentes de ambos géneros del Partido Socialista, entre los que se destaca su compañera de militancia Alicia Moreau de Justo.

La revista que se publica mensualmente llega a las lectoras por suscripción y en sus páginas se aboca a desarrollar temas variados en secciones permanentes y otras especiales: actualidad nacional e internacional, educación, higiene, puericultura, efemérides no confesionales, moda, novedades literarias, en suma todo aquello que para las editoras constituía el interés de un público femenino amplio al que debía preparar para la gran tarea que espera a la mujer (Román, 2011).

En sus primeros números brega por el fin de la miseria y de la guerra, sobre todo teniendo en cuenta el cercano conflicto entre Bolivia y Paraguay (y sus secuelas de muerte y hambre) además de la preocupación que causan las figuras de Benito Mussolini y Adolf Hitler.

Desde el año 1936 en adelante dedica editoriales y artículos al conflicto español, poniendo el acento en las consecuencias de la contienda, así como la posible extensión a otros espacios geográficos de triunfar el autoritarismo fascista.

En Chile decidimos analizar *La Mujer Nueva* el órgano de expresión a partir del año 1935, del Movimiento Pro-Emancipación de Mujeres de Chile (MEMCH). Desde sus páginas se aboca al logro de la liberación femenina en todos los sentidos: jurídica, económica y biológica.

La publicación escrita por y para mujeres contará con la participación de intelectuales y obreras y será espacio de denuncia frente a los problemas locales e internacionales y de apoyo al Frente Popular de Chile del que formará parte activa.

Al estallar la contienda española *La Mujer Nueva* se compromete en la difusión de lo ocurrido en franco apoyo a la República. Elogia la lucha de las mujeres españolas, especialmente las milicianas y en particular la figura de La Pasionaria, emblema femenino de la Guerra. Un gran impacto provoca en sus redactoras la muerte de Federico García Lorca, así como también al promediar la guerra, las atrocidades cometidas para con la población civil que ocuparán las páginas dedicadas al análisis internacional (Barchino, 2013).

Para la denuncia en torno a las víctimas apela a la publicación de numerosas fotografías en las que se observan las consecuencias de los bombardeos en Madrid.

III. LA GUERRA CIVIL A TRAVÉS DE LAS PÁGINAS DE *VIDA FEMENINA*

El posicionamiento de amplios actores sociales y de la prensa argentina frente al conflicto, es uno de los temas al que los historiadores locales y españoles, dedican numerosos trabajos.

Las revistas, y en particular aquellas vinculadas con los partidos políticos, también se pronuncian frente al conflicto español, aunque en menor medida estudiadas desde esta perspectiva. Este es el caso de la revista *Vida Femenina*, un emprendimiento del Partido Socialista dirigido a la mujer, que nace en 1933 con un objetivo claro: preparar a las mujeres argentinas para su participación como ciudadanas, convocándolas a la acción en un contexto local en el que el discurso nacionalista amenazaba la obtención de derechos (Masiello, 1997:228).

En sus páginas se insta a las mujeres a "intervenir en política y ocuparse de los problemas cotidianos como la salud familiar, la puericultura, la mejor alimentación para los niños y otros temas pertenecientes a la vida cotidiana femenina" (Rey Ana Lía: 2010). Bajo la dirección de María Luisa Berrondo, con la colaboración de dirigentes de ambos géneros del Partido Socialista, la Revista desde su creación asume una postura favorable a la paz, en un contexto americano y europeo belicista, que coloca en grave peligro a las mujeres y los niños.

A partir del estallido de la guerra civil, *Vida Femenina* se pronuncia con un categórico rechazo al alzamiento y llama la atención sobre el necesario compromiso solidario con los que luchan por la humanidad para preservar valores democráticos. Así lo afirman en los primeros editoriales:

El pueblo español, desde hace tres meses está abonando con su sangre la tierra de la libertad y del decoro humano.

Frente a los generales traidores y a la morisma que paladea su mejor venganza -masacrar al enemigo secular-, y frente a los aventureros de la peor calaña, los legionarios, que se regodean con la paga y la promesa del desmán, los bravos milicianos defienden con una entereza titánica sus derechos de hombres.

Cada gota de su sangre, generosamente dada, acerca el futuro anhelado de fraternidad (*Vida Femenina*, octubre 15 de 1936: 3)

En el enfrentamiento español están en juego dos visiones antitéticas del mundo: la lucha entre el fascismo y la democracia y así lo presenta *Vida Femenina*, miradas opuestas e irreconciliables, dónde el pueblo español es presentado como un nuevo Hércules que "hace su trabajo: ahogar al fascismo y a la traición" (*Vida Femenina*, diciembre 15 de 1937:1), como el único pueblo que "ha ofrecido su pecho como muralla para detener la barbarie totalitaria" (*Vida Femenina*, noviembre 15 de 1938: 12).

Una España que es escenario de una tragedia en la que los militares, la Iglesia católica y los intereses económicos, no deben triunfar. Por ello la causa de España es común para la humanidad y moralmente justa, así lo afirmará en uno de los artículos Alicia Moreau de Justo, "necesitamos los americanos" la victoria de la República "no es solo pura simpatía humana la que nos liga tan sólidamente con la España republicana. Hay algo más profundo: es la comunidad de causa, la igualdad de nuestros destinos, la ensambladura de nuestros futuros" (*Vida Femenina*, diciembre 15 de 1937: 4-7).

En igual sentido se expresa Arturo Havaux en "La lección de España" al afirmar:

Desconcierta el pensar que los soldados de la España leal, esos hombres que aceptaron la lucha como una necesidad impuesta pero con la voluntad de vencer o morir, defienden la democracia europea y del mundo y son abandonados por las grandes democracias.

Cuando estos soldados hayan triunfado, cuando la parte del pueblo español que los acompaña haya salido de su pesadilla y de sus penurias, podrán afirmar que han defendido y salvado el honor de la humanidad en un momento en que se hundían todos los valores morales del hombre.

Pero si llegaran, a sucumbir, el canto de victoria de las hordas fascistas repercutiría como una acusación tremenda en el pecho de los que no comprendieron su deber.

(*Vida Femenina*, diciembre 15 de 1937: 11-12)

Ante la gesta de los milicianos es necesario el compromiso solidario con acciones concretas, es urgente la ayuda material, la movilización, la denuncia, el compromiso:

Concretemos en hechos nuestra admiración y nuestro anhelo solidario. VIDA FEMENINA pide a todas sus lectoras una ayuda material: alguna prenda de abrigo para hombre, mujer o niño.

Hagamos un poco de fraternidad activa. Que gracias a nuestro esfuerzo, —pequeñísimo ante el gesto magno de los que dan su vida,— un hermano lejano pueda tan siquiera sentir menos dura su vigilia entre los vientos, la nieve y la traición (*Vida Femenina*, octubre 15 de 1936: 3).

En un número posterior se reseña la llegada de ayuda "para los leales españoles" y el envío de las prendas y dinero a través del Centro Republicano Español. La convocatoria a la colaboración está presente en cada uno de los ejemplares, apelando a "las hábiles manos de las tejedoras" para confeccionar abrigos que tienen como destinatarios especialmente a los niños españoles, o a colaboraciones en dinero, como la realizada para dotar a la Cruz Roja española de una ambulancia, la participación en festivales, como el organizado en el Luna Park el 17 de diciembre de 1937 una "cita de honor", y la adquisición de libros, en los que el descuento editorial se destina a la atención y socorro de los huérfanos españoles.

Además de visibilizar y sensibilizar a la opinión pública con respecto a la guerra civil española, la Revista al abocarse al análisis de la contienda y en especial de las consecuencias que provoca, refuerza el discurso socialista en torno al rol femenino (Valobra, 2002:152-153).

En forma explícita se hace alusión al papel de la mujer, a su rol de madre y educadora, responsable de los valores que le inculca al infante en el seno del hogar, y por lo tanto es ella quien puede evitar el belicismo y la guerra en el futuro:

Hay que quitarle a la vida el sentido heroico de lo épico. Esa es labor educativa que pueden realizar las mujeres, sobre todo si tenemos en cuenta que la enseñanza es labor esencialmente suya, no sólo en las aulas, sino en el hogar. Las madres que se asustan por las matanzas cuando las ven realidad, no piensan que ellas las preparan en la mente del niño dándole, para jugar, soldados, cañones, armas de juguete, a veces, pero también, entre nosotros, con demasiada frecuencia, armas verdaderas que convierten al niño, accidentalmente, en asesino.

Si todas las mujeres del mundo se aliaran para que los niños que mañana serán hombres, entiendan que todos los seres son hermanos sin que sean barreras a la fraternidad las diferencias de color, aptitud, lengua o religión, podríamos creer, y ojalá no fuera sólo deslumbradora ilusión, que en un futuro próximo los hombres se negarán a empuñar las armas unos contra otros (*Vida Femenina*, Febrero 15 de 1939: 6-7).

El horror ante las consecuencias de la guerra se profundiza al producirse la difusión de noticias y fotografías a través de las cuales se denuncia el ataque a la población civil por parte de los sublevados, situación que motiva la realización de artículos en los que se revelan las muertes de víctimas inocentes, especialmente mujeres y niños, ocasión que permite visualizar al mundo, a criterio de la Revista, la verdadera cara del fascismo. Así lo afirma María Berrondo en *Sangre Luminosa* "La sangre que empapa a la vieja España, es sangre luminosa, y las ruinas de Guernica y de Durango, así, en confuso montón espantable, ayudan, mejor que muchas teorías y discursos, a encontrar el derrotero del porvenir, matando falsas ideologías del presente" (*Vida Femenina*, Junio 15 de 1937: 39-40).

Las imágenes más impactantes de la guerra civil española son las que publica de niños muertos como resultado de los bombardeos, fotografías que toman de *Estudios* de Valencia. Acompañan las imágenes un breve texto:

Las presentes fotografías, tomadas de "Estudios" de Valencia, son terribles. Ahí está patente, el crimen más infame de la civilización que PADECEMOS. Los aviones rebeldes. —italianos y alemanes,— siguen su " OBRA CIVILIZADORA" sobre las ciudades españolas. Lo demuestran estas caritas (*Vida Femenina*, marzo 15 de 1937:15).

FOTOGRAFÍAS DE LAS VÍCTIMAS INFANTILES DE LOS BOMBARDEOS SOBRE MADRID EN OCTUBRE DE 1936



Las fotografías de los niños fallecidos que *Vida Femenina* reproduce, es realizada luego del bombardeo que sufren las ciudades de Madrid y Getafe el 30 de octubre de 1936, por parte de los aparatos Junker Ju 52 de la "Legión Cóndor" de la aviación alemana, en un intento por aterrorizar a la ciudad capital. Las bombas caen en el centro urbano provocando numerosas bajas civiles, especialmente de niños en tanto resultan destruidas varias escuelas. Los cuerpos de las víctimas se trasladan al Depósito Judicial y allí se coloca en cada uno una etiqueta numerada que facilita su posterior identificación. Es en esa sede judicial en la que serán capturadas las imágenes fotográficas de cada uno de los niños para ser utilizadas como evidencia de asesinato.

Las imágenes están precedidas por un único artículo que sobre el tema se publica en el mismo número y que no es de autoría propia del staff de la revista, sino que es tomado del *Journal de la femme* del 7 de enero de 1937, firmado por Elsie Richard y que alude a "La Matanza de inocentes". La autora denuncia los problemas que afectan a los niños españoles, principales víctimas de la guerra al perder la vida o quedar heridos a causa de los bombardeos, o sobrevivir a ellos para enfrentar otros horrores: presenciar el fusilamiento de sus padres, el agotamiento de sus madres, el terror, el hambre, la orfandad o la evacuación (*Vida Femenina*, Marzo 15 de 1937:14).

En los números siguientes encontramos referencias al drama español a partir de la reproducción de un artículo de María Zambrano sobre la mujer española, extraído de *Acción Femenina* de Chile y una apostilla en torno al bombardeo de Guernica. No acompañan a los

artículos nuevas fotografías sobre niños, solo algunas ilustraciones entre ellas las de Francisco Rivero Gil: "Pudor" y "Humanidad fascista" en las que los más pequeños son los protagonistas y que acompañan un escrito de María L. Berrondo "El viento traía las manos llenas de llantos de niño" un artículo que insta a las mujeres a la acción:

Que se enjuguen los llantos de niño que están avergonzando al mundo. Que se sequen los ojos infantiles. Que las madres defiendan a sus hijos con altivez y dignidad. No les diré: defiendan a sus hijos como leonas. ¡No! No quiero para la madre símil alguno de bestia ¡Demasiado irracional ha sido hasta el presente!

Defienda la madre a su hijo, con la fuerza de sus brazos, ¡sí!; pero aprenda a usar la suprema fuerza invencible, ¡la del cerebro!

Pensar y trabajar. En dos palabras, la única fórmula capaz de vaciar de llantos de niño, las manos fatigadas del viento (*Vida Femenina*, Marzo 15 de 1937: 10 y 11)

Así también la huida desde Málaga hacia Motril y Almería (la *desbandá* del 6 y 7 de febrero de 1937) será objeto de atención a partir de una informe del Ministro de Justicia de España, publicado como "Escenas de la Tragedia de Málaga" en el que se relata la desesperada marcha de las familias procurando huir del avance fascista bajo el fuego de los cañones de los buques italianos y alemanes, y las bombas arrojadas por la aviación:

En un ruido atronador, bajo los obuses y las bombas, sin aliento, heridos los pies, una tropa ensangrentada avanzaba, perdido todo aspecto humano. El pánico provocó una locura colectiva y heroísmos individuales [...]

Los niños que habían perdido sus padres, corrían sollozando hasta caer, muriendo aplastados por la muchedumbre y así fue, hasta Motril, ciento doce kilómetros de ruta, deshechos, rendidos, sin comer ni beber, perseguidos por los tanques y carros de asalto de la vanguardia fascista que les segaba sin piedad (*Vida Femenina*, Mayo 15 de 1937:36-37)

Son escasas las fotografías que *Vida Femenina* publica de éstos ataques, y en ninguna de ellas se observan como en las tomadas en Madrid y Getafe, niños fallecidos. Es a partir de la palabra, de la denuncia de los crímenes, del instar a oponerse con firmeza al horror de la guerra, como procuran los responsables de la Revista movilizar a las mujeres a las que se dirige a la acción en contra del fascismo.

La continuidad en el compromiso para con esa "España heroica" se manifiesta a través del socorro a los niños, cuando además de las iniciativas antes mencionadas de envío de ropa de abrigo, alimentos y juguetes, se difunde un proyecto de madrinazgo de niños españoles autoría de Gabriela Mistral a las americanas. La propuesta permite a las mujeres "contribuir con nuestro amor y con nuestra experiencia a formar los hombres de mañana, a los cuales habremos de limpiar de las malas pasiones que envenenan el corazón de aquellos que llenaron su infancia de dolor y de odio" (*Vida Femenina*, Febrero 15 de 1939:24)

Además las militantes socialistas crean el Comité Argentino de mujeres pro-ayuda a los huérfanos españoles, una propuesta destinada a aunar esfuerzos para dar respuesta rápida y coordinada a las necesidades de los niños.

Para concluir la mirada que las socialistas expresan en *Vida Femenina* parece pertinente incluir unos párrafos de Alicia Moreau de Justo que en "El gran crimen: el crimen contra la infancia" vierte su preocupación por algo que entiende paradójico: el gran esfuerzo de la humanidad a través de los siglos por la protección a la infancia, una de las grandes preocupaciones de los hombres de ciencia, y por otro lado la creación y aplicación de medios destructivos que justamente aniquilan a los niños, el futuro de la humanidad. Un crimen que genera grandes víctimas, por un lado los jóvenes y niños en quien se cultiva el odio al extranjero

y la exaltación de la fuerza (hace alusión aquí a las juventudes hitlerinas) y aquellos que caen bajo las bombas. Los párrafos finales tienen el sentido de resumir el compromiso de las mujeres socialistas para con los niños españoles:

Niños españoles, hechos ya al espanto del bombardeo en las tinieblas de la noche, a los gritos de dolor y de miedo, a la huida bajo las talas, a la intemperie, al hambre, niños que habéis llamado a vuestra madre en medio de la confusión, desesperados, qué habéis abrazado su cuerpo inanimado, hijos de fusilados y perseguidos, víctimas del perjurio y la codicia de hombres que jamás podrán ser absueltos por la Historia, representáis para los hombres y mujeres libres del mundo el gran deber del momento: aliviar vuestro dolor y ayudar a los que luchan para aseguraros el más grande de los bienes: una patria libre y justa. (*Vida Femenina*, Diciembre 15 de 1938:5 y 11).

IV. LA MIRADA DE LA MUJER NUEVA FRENTE A LA GUERRA CIVIL ESPAÑOLA

En el año 1935 surge *La Mujer Nueva* como órgano de expresión del Movimiento Pro-Emancipación de Mujeres de Chile (MEMCH). Desde sus páginas se aboca al logro de la liberación femenina en todos los sentidos: jurídica, económica y biológica.

Una liberación necesaria especialmente en los años de inicio de la publicación en los que los discursos "de los bufones de pacotilla" del fascismo, propician para la mujer la reedición de rol de "reina del hogar" al servicio de su marido, la procreación, la limpieza, la cocina y la costura. Una mujer que brindará "hijos a la Patria" y que verá con dolor como la guerra que alientan, destruye aquello que más ha cuidado. No hay otro camino que luchar en defensa de nuestros hijos, clama desde su primera edición el escrito de Sofía Martínez, refiriéndose a uno de los primeros puntos del programa del MEMCH: la lucha contra la guerra y el fascismo (*La Mujer Nueva*, 8 de noviembre de 1935: 1)

Una independencia posible a través del trabajo y la instrucción, de la obtención de derechos civiles y políticos, de la limitación de la maternidad y "todos sus anexos". Una emancipación real que, como sostiene Emma Goldman, "no comienza ni en la urna, ni en la barra; comienza en el alma de la mujer" (*La Mujer Nueva*, 8 de noviembre de 1935:2).

La preocupación por el logro de la emancipación femenina y la lucha a desarrollar en el espacio político chileno, las lleva a escribir artículos en los que analizan la situación de la mujer especialmente la obrera en el marco de la crisis económica por la que atraviesa el país. Esta mirada sobre el ámbito local se complementa con la internacional, prestando atención a los sucesos españoles y en particular al triunfo del Frente Popular, una "gran enseñanza" para quienes formarán parte en Chile de un agrupamiento político similar (*La Mujer Nueva*, 8 de noviembre de 1935:1,2).

Al estallar la contienda española *La Mujer Nueva* se aboca a la difusión de lo ocurrido en franco apoyo a la República. Elogia la lucha de las mujeres españolas, especialmente las milicianas y en particular la figura de La Pasionaria, emblema femenino de la Guerra. En los primeros meses del conflicto las notas realzan el "heroísmo de la mujer que abraza el fusil para defender a los suyos" como afirma Raquel Bello en ¡Mujeres de España...! (*La Mujer Nueva*, octubre de 1936: 4), o en el mismo número el escrito de Malvaloca (Salas Ensignia, Amalia) quien en "La lucha heroica de la mujer española" sostiene a propósito de Dolores Ibarruri que "España heroica, legendaria, apasionada, vibrante se encarna entera en ésta mujer" (*La Mujer Nueva*, octubre de 1936: 5).

La admiración por la lucha de las mujeres es entendida como una revolución en el marco de la rebelión, que transformará para siempre la vida de las mujeres particularmente a las fieles a

la República, que con un fusil al hombro o armadas de un revolver, se colocan sin vacilar en las primeras filas del frente de batalla o se preparan para la defensa de la frontera.

Verdaderas heroínas cuyas acciones son descritas por Amanda Mom, Dolores Ibarri, María Zambrano, Marta Vergara y otras muchas colaboradoras de la Revista, que procuran brindar ejemplos de acción y compromiso, apelando a la solidaridad de las mujeres del mundo, a "sus hermanas", en una causa común: la defensa de la democracia frente al totalitarismo.

Un compromiso acuciante en virtud del peligro que el avance fascista supone para las mujeres, que quedará en evidencia a partir de las represalias sufridas por las milicianas, que prefieren sacrificar su vida antes de caer en manos de "la morisma", como Paulina (Lina) Odena. O las madres, hermanas, hijas y esposas de los leales que por "rojas" son humilladas con el rapado del pelo y obligadas a caminar por las calles de su pueblo luego de beber aceite de ricino. Las heroínas son "Víctimas del salvaje fascismo español" así lo afirma el epígrafe de la fotografía que se presenta en la portada de la Revista en el número de marzo de 1937.

Las consecuencias de la contienda para con respecto a los menores, se hacen visibles a través de las fotografías que acompañan las ediciones de esta publicación a partir de diciembre de 1936, número en el que comienzan a ser divulgadas fotos de niños fallecidos como resultado de los bombardeos. El titular que acompaña esta primera imagen de una de las víctimas del bombardeo sobre Madrid y Getafe en octubre de 1936 dice "Madres del mundo: lo que ofrece a vuestros hijos el fascismo"

LA MUJER NUEVA, N°12, DICIEMBRE DE 1936: 6



Allí se observa la fotografía de una niña aún sin identificar, cuya imagen analizamos en la revista *Vida Femenina*, y es uno de los cuerpos recuperados bajo las ruinas luego del bombardeo de Madrid/Getafe. El texto que la acompaña de "gran patetismo" (Baschino, 2013:6) se dirige a la mujer chilena clamando venganza y reclamando compromiso frente al fascismo: "[...] estas vidas aplastadas por la maravillosa perfección de las bombas fabricadas en Alemania, de los aviones construídos en Italia, claman venganza [...]" (*La Mujer Nueva*, diciembre de 1936:6).

En los números correspondientes al año 1937, las fotografías vuelven a acompañar la tapa y las notas interiores de *La Mujer Nueva* y en todas ellas se repiten las imágenes de los niños muertos como consecuencia del accionar de la aviación.

PORTADA DE LA MUJER NUEVA, ABRIL DE 1937



El editorial de mayo del año 1937 hace referencia a lo acontecido en Guernica y la crisis de los conceptos transmitidos a través de todas las épocas: el respeto a los niños y a las mujeres indefensas. Frente a lo ocurrido hay que "levantar otras fuerza" que se opongan a la barbarie del fascismo... "Si queremos que la Humanidad sobreviva es necesario que el fascismo desaparezca. De lo contrario sólo queda ponerse el cuchillo entre los dientes, porque quiere decir que ha llegado la hora del asesinato" (*La Mujer Nueva*, mayo de 1937:3)

Sin embargo a pesar de la presencia desde las páginas de la Revista de las víctimas indefensas y de la editorial referenciada, las responsables de la publicación pondrán el acento en otro tipo de acciones a realizar desde las tierras latinoamericanas.

En efecto se incrementan los pedidos de colaboración activa en las campañas de recolección de fondos para alimentos, se publicitan kermesses organizadas por el Comité Femenino pro ayuda a España del MEMCH, exposiciones de cuadros o la edición de libros que al ser vendidos se destinarán a la causa española. El éxito de las diferentes iniciativas y los montos recaudados y entregados a la Embajada española en Santiago también se difunden (*La Mujer Nueva*, octubre de 1938:7).

En los primeros meses de 1938 y en los números siguientes, las campañas se orientan al ofrecimiento de hogares para acoger a los huérfanos españoles en nuestros países, una propuesta coordinada por el Patronato de Ayuda a los niños de España, organización recientemente fundada cuya tarea difunde *La Mujer Nueva* (Diciembre-Enero de 1937-38:3).

A la vez se insiste en que la lucha en España es también la nuestra en la medida que "cada paso que dé el fascismo en España es una nueva amenaza contra nosotros mismos, futuras víctimas de las hordas asesinas" es por ello imprescindible que cada mujer de respuesta al pedido de las madres españolas al mundo como lo afirman en el artículo "La mano de la mujer chilena

tejerá la Pascua de los niños españoles": una camisita es una bala que nosotros lanzamos contra el fascismo (*La Mujer Nueva*, diciembre de 1938: 6-7)

V. CONCLUSIÓN

El estallido de la Guerra Civil en España provoca profundas repercusiones en un ámbito americano, sensibilizado por el avance de los sectores conservadores y nacionalistas que hacen temer por un retroceso en el camino hacia la democratización y el reconocimiento de derechos.

Las publicaciones analizadas comprometidas con las premisas del feminismo internacional, se abocan a la tarea de concientizar a las mujeres a las que se dirigen, sobre una identidad común y las instan a participar en acciones que les permitan visibilizar el potencial de su actuación colectiva, con matices vinculados al compromiso ideológico de cada una de las Revistas.

En este sentido la publicación de las fotografías de las mujeres y niños víctimas de la guerra, les permite convocar a mujeres no necesariamente militantes o partícipes en otras organizaciones, a la unidad y el compromiso apelando a un sentimiento compartido: la maternidad.

Las imágenes, cuestionadas desde algunas cartas de lectores por herir la sensibilidad de la audiencia, imposibilitan la indiferencia, impactando en las fibras más íntimas de un público que horrorizado, participa en algunos casos por primera vez, de alguna de las propuestas que desde las páginas se realizan.

A su vez el valor testimonial que se les asignan, leído en clave local, las induce a identificarse con aquellas fuerzas políticas que rechazan la violencia y defienden las libertades y los derechos.

En suma las imágenes sensibilizan a la población femenina y la impulsan a actuar probablemente no a partir del desarrollo de una conciencia de género todavía, pero sí en tanto una primera experiencia de "agencia femenina" como lo señala Dora Barrancos, valiosa para la continuidad de la lucha por el reconocimiento de los derechos y la emancipación.

Para quienes nos abocamos a la recuperación de la memoria de aquellos que se definen hoy en la Argentina como "Niños de la Guerra", el visionado de las imágenes nos permiten aproximarnos a la comprensión de las razones para la toma de decisiones como las evacuaciones internas y externas, y el posterior exilio, posibilitan el entender como el mundo conocido por estos niños se hace trizas ante sus ojos sin la capacidad de detener el horror, nos acercan al dolor profundo que todavía expresan, en sus palabras y silencios así como en su necesidad de denuncia y justicia.

VI. BIBLIOGRAFÍA:

Almonacid Zapata, Fabián (2004): "Españoles en Chile: reacciones de la colectividad frente a la República, Guerra Civil y Franquismo (1931-1940)". En: *Revista Complutense de Historia de América* [vol. 30] pp.149-185

En:https://www.researchgate.net/publication/27576210_Espanoles_en_Chile_reacciones_de_la_colectividad_frente_a_la_Republica_Guerra_Civil_y_Franquismo

Recuperado el 18 de mayo 2018

Barrancos, Dora (2005): " Las mujeres y su causa" en Revista *Criterio*, N° 2308, Septiembre de 2005.

Barchino, Matías; Cano Reyes, Jesús (eds.) (2013): Chile y la guerra civil española. La voz de los intelectuales. Madrid: Calambur

Barchino Matías: "Mujeres de terciopelos y armaduras: la mujer nueva y la Pasionaria en la literatura chilena sobre la GCE", Revista Letral, N°10, 2013.

En <http://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3725/3701>

Recuperado el 05 de mayo de 2018.

Csúri, Piroska (2014): "Fotografía y violencia: Representaciones y disputas". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*

En: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67045>

Recuperado el 5 de mayo de 2018

Csuri, Piroska (2014): "La representabilidad de muertes violentas: Linchamientos, espacios de difusión, y memoria colectiva". En: *XI Congreso Argentino de Antropología Social*, Rosario.

Masiello, Francine (1997): *Entre civilización y barbarie : Mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina Moderna*, Buenos Aires: Beatriz Viterbo.

Montenegro, Silvina (2002): *La Guerra Civil española y la política argentina*. Tesis doctoral, Universidad Complutense.

Montero Miranda, Claudia (2009): "Revistas feministas en Chile y Argentina: escrituras de y para mujeres en los años de entreguerras". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.

En: <http://nuevomundo.revues.org/57693>; DOI: 10.4000/nuevomundo.57693

Recuperado 3 de agosto de 2015

Moreno Cantano, Antonio C. (2008): *Los servicios de prensa extranjera en el primer franquismo (1936-1945)*. Tesis Doctoral Universidad de Alcalá de Henares.

En: www.dialnet.unirioja.es/descarga/tesis/24073.pdf

Recuperado el 25 de julio de 2014.

Oliva i de la Esperanza, Llúcia (2008) " El Comissariat de Propaganda a través de la memòria dels que ho van viure". En: *Treballs de Comunicació* [Núm. 24], pp. 35-53.

En: <http://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000079%5C00000048.pdf>

Recuperado el 17 de septiembre de 2015

Ortuño Martínez, Bárbara (2010) *El exilio y la emigración española de posguerra en Buenos Aires, 1936-1956*, Tesis Doctoral, Universidad de Alicante.

Pantoja Chaves, Antonio (2007): "Prensa y Fotografía. Historia del fotoperiodismo en España". En: *El Argonauta español* [4].

En: <http://journals.openedition.org/argonauta/1346> ; DOI : 10.40

Recuperado el 30 mayo 2018.

Pizarroso Quintero, Alejandro (2005): "La Guerra Civil española, un hito en la historia de la propaganda". En: *El Argonauta Español* [Número 2]

En: <http://argonauta.imageson.org/document62.html>

Recuperado el 15-10-2014

Quijada, Mónica (1991): *Aires de República, Aires de cruzada: la Guerra Civil Española en la Argentina*, Barcelona: Sendai.

Rey, Ana Lía (2010): "Revistas feministas publicadas por mujeres socialistas. Buenos Aires 1900-1956". En: *VI Encuentro de historiadores de la prensa y el periodismo en Iberoamérica*. Costa Rica.

Román, Gala (2010): "Consideraciones para el estudio de género y comunicación en publicaciones feministas de principios del Siglo XX: revista Vida Femenina (1933)". En: *X Jornadas de Historia de las Mujeres V Congreso Iberoamericano de Género*, Luján.

Sapag Muñoz de la Peña, Pablo (2003): *Chile, frente al combate de la Guerra Civil española: propaganda republicana y franquista al otro lado del mundo*. Valencia : Centro Francisco Tomás y Valiente, UNED Alzira-Valencia.

Schwarzstein, Dora (2001): *Entre Perón y Franco. Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*, Barcelona: Crítica.

Tomás, Facundo (2006): "Guerra civil española y carteles de propaganda: el arte y las masas". En: *Olivar*, 7(8), pp. 63-85.

En:http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-44782006000200005&lng=es&tlng=es.

Recuperado en 01 de junio de 2018

Valobra, Adriana (2012): "Recorridos, tensiones y desplazamientos en el ideario de Alicia Moreau". En: *Revista NOMADÍAS*, [Número 15], pp. 139-169.

**LAS ARTES ESCÉNICAS COMO UN TEMA
DE ESTUDIO DENTRO DE LA ANTROPOLOGÍA
SOCIAL Y SU APLICACIÓN PRÁCTICA
EN LA EDUCACIÓN AMBIENTAL DENTRO
DE UN PROYECTO DE DESARROLLO SOSTENIBLE**

CANCIO LUCIO, MARYSOL

LAS ARTES ESCÉNICAS COMO UN TEMA DE ESTUDIO DENTRO DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y SU APLICACIÓN PRÁCTICA EN LA EDUCACIÓN AMBIENTAL.

Esta ponencia expone mis investigaciones de tesis en la licenciatura y maestría, uno de los ejes de ambos estudios son las artes escénicas, en la última parte de esta ponencia uso esta expresión con la educación ambiental como una propuesta para inculcar el cuidado de la biodiversidad costera. En la tesis de licenciatura hablé de danza escénica, género, cuerpo, sexualidad y erotismo haciendo una comparación entre cuatro estilos de danzas escénicas: folclórica veracruzana, contemporánea, folclor afro y la erótica. La de maestría tuvo como eje la apropiación de espacios públicos por parte de malabaristas e intérpretes de danza y música guineana. Investigando redes sociales, el imaginario colectivo y estrategias sociales que se encuentran fuera de la modernidad. Ambas investigaciones tuvieron como sede la ciudad de Xalapa, Veracruz México. En esta ciudad proliferan las artes y ciencias, aunque quienes los consumen tienen público muy específico. Considero que las expresiones artísticas son importantes, debido a que expresan la cultura de quienes las interpretan y quienes las consumen, además que pueden contener mensajes específicos a su público. Por ello, el arte en todas sus expresiones puede ser una poderosa forma de comunicación, es en potencia una herramienta para que los individuos puedan sensibilizarse acerca de determinadas problemáticas. Mi experiencia cercana a las artes, me ha llevado a proponer las artes escénicas como una estrategia práctica de sensibilización dentro de la educación ambiental, creo que para lograrlo hay que conocer y ser proactivo ante los problemas ecológicos que nos enfrentamos en nuestro planeta. Esta reflexión es derivada de mis tesis anteriores aunando a mi investigación actual de doctorado, la cual trata de políticas culturales entorno a la zona litoral de la isla de Cozumel, México.

Los antropólogos sociales investigamos a la sociedad humana, a los grupos, desde las partes que la constituyen y representan. Empezamos desde algo micro, una pequeña parte del todo para hacer conjeturas a un nivel macro. Nos diferencian nuestras técnicas cualitativas, las más representativas son la entrevista abierta y cerrada a profundidad, la observación participante in situ y prolongada, y el diario de campo. La visión de esta ponencia y mi misión es difundir más mis investigaciones con el propósito de lograr que un mayor número de personas conozcan y reflexionen acerca de su sociedad y sus características, para contribuir al diálogo, a la tolerancia y al respeto. Algo que para mí es vital para obtener una comunidad incluyente, consciente y respetuosa. No podría haber logrado estas investigaciones, y por lo tanto esta ponencia, sin la información y el apoyo de mis informantes, también fueron posibles gracias a mis directores de tesis, a CONACYT por sus becas de posgrado, al gremio artístico de Xalapa, a mi madre, padre, hermana, hija y a Carlos.

La tesis de licenciatura la realicé del 2003 al 2005. Esta investigación gira en torno al género, al cuerpo y a la danza escénica. Fue un estudio comparativo donde se realizó observación participante y entrevistas. Se analizaron cuatro estilos de baile: contemporánea, folclórica veracruzana, folclórica “afro” y erótica¹; diez bailarines fueron mis informantes claves, tratando de que hubiera representantes de ambos géneros para cada una de estas danzas, también se entrevistó a personas que han formado parte del público de estos bailes escénicos, además de

¹ Me enfocó en la presentada en Table dances, Men clubs y lugares de Strip dance para mujeres y homosexuales de ambos géneros.

quienes me ayudaron adicionalmente a comprender estas dinámicas socioculturales. La maestra Bethí Rodríguez Aragón (la directora de mi tesis) nos decía en sus clases que para estudiar un género hay que entender el otro, no se puede entender lo femenino sin entender lo masculino, por lo que decidí tomar como sujetos de estudio a varones y mujeres. Si alguien requiere más información, se encuentra mi tesis de licenciatura en la USBI y en el CIESAS de Xalapa, Veracruz, México o pueden contactarme.

Para mí la danza es una expresión sociocultural que pretende interpretar la realidad desde la expresión artística, a través de técnicas de baile, con la capacidad de proyectar emociones, pensamientos e ideologías con el objetivo de que la o el bailarín y el coreógrafo(a) comuniquen. Es una interpretación de nuestras múltiples realidades y contextos. Por ello, también refleja la división genérica de nuestra sociedad.

La danza es el arte al que considero no se le da el valor apropiado, para mí es el arte menos valorado, ya que, con las artes plásticas, la música, la actuación, las artes visuales, la literatura, se puede generar riqueza millonaria, en cambio no conozco bailarines ricos monetariamente hablando. La danza también se puede hacer para las masas, pero, a menudo cuando esto ocurre, es una actividad de adorno o para complementar. ¿Por qué ocurre esto? Tal vez tenga que ver con que es algo que se hace con el cuerpo y puesto que la mayoría de las personas lo tienen y pueden realizar movimientos con él, piensan que es algo cotidiano, trivial, para excitar, o para hacer menos aburrido el momento. Aunque los bailarines profesionales, allegados e investigadores de este arte corporal, sabemos que requiere de disciplina física, mental, interpretación precisa y emotiva. A pesar de que la “mass media” estadounidense la quiera ver como un deporte.

La danza forma parte de nuestra vida cotidiana; en su forma como expresión diaria y colectiva es accesible para todos. Aun así, hay individuos a los cuales se les facilita bailar más que otros; las danzas forman parte de nuestra cultura, están vivas y evolucionan a la par de la sociedad, se construyen conforme a las personas que las crean. Por eso existen diferentes tipos de danza, la profesional requiere estudios, constancia y por supuesto aptitud. Esta dinámica forma técnicas corporales que se manifiestan en arte, expresiones artísticas y en un cuerpo formado para la disciplina, “en forma”, con músculos especializados para la ejecución de la técnica estudiada y ejecutada. La danza profesional se ejecuta en escenarios que son apropiados, cuentan historias, expresan sentimientos, emociones que pretenden llegar a las fibras sensibles de los espectadores, no solo pretenden asombrar sino, conmover. El espectador ve cuerpos en movimiento y los juzga por sus valores, por su educación, sí, con todo y prejuicios.

El baile es producto de nuestra vida en sociedad, refleja la cultura en que se creó, es la conexión entre el cuerpo y la percepción que se tiene del mundo, manifiesta como se conciben a las mujeres y a los varones. Se expresa a través de los movimientos los prototipos de lo femenino y lo masculino, o también se rompe con ellos. La danza es el medio de expresión inmediato, pues el cuerpo funge como instrumento expresivo, el cual se mueve al compás de los deseos de su dueño. Hablando del cuerpo en el baile: “La danza es un comportamiento humano, compuesto de movimientos del cuerpo cuyo lenguaje es no verbal, intencionalmente rítmicos, basados en patrones culturales, y que difieren de las actividades comunes” (Sten, 1990:26). También, a la danza se le considera: “(...) una manifestación artística que busca la comunicación entre los hombres. Nos permite apreciar y expresar sentimientos, ideas, emociones y creencias” (Barcena, 1996:21).

El baile no escénico se aprende por tradición desde la infancia. Los movimientos se conocen y se logran por imitación, dado que, en nuestra cultura, en la mayoría de nuestras celebraciones se baila. El bailar está unido con la alegría, con el dolor, la solemnidad y con toda una gama de emociones. Social y culturalmente en ciudades como Xalapa, al igual que en muchas otras poblaciones mexicanas no indígenas, la danza social está vinculada directamente con el gozo que produce la vida. Se puede volver un placer y culturalmente, algunas veces, forma parte del cortejo entre varón y mujer, el cual se adapta dependiendo de las preferencias sexuales de los que bailan. Para un gran número de mujeres, bailar se vuelve un requisito para divertirse, para algunas de ellas, tengan o no tengan varones con quien danzar esto no les impide bailar, ellas lo realizan con individuos de su mismo sexo, ya sea a semejanza de una pareja de baile o en grupo. Claro pensando que el fin sea sólo la diversión y no el coqueteo o cortejo, a menos que sean lesbianas, bisexuales o pansexuales. En cambio, los varones heterosexuales no suelen bailar entre sí, por lo menos no en público, antes prefieren bailar solos, esto es aplicable en los bailes sociales en Xalapa, porque los bailes de origen indígena suelen ser coreografías tradicionalmente establecidas donde participan meramente varones, en el caso de la nación mexicana. Por supuesto que todo va cambiando, aun así, una persona de género masculino, tendrá mayor popularidad entre individuos de género femenino, si sabe bailar y sobre todo si sabe bailar bien.

El vínculo entre danza y género es el cuerpo, porque por medio de éste se construye nuestra imagen, por él nos juzgan, se espera un comportamiento específico de nosotros cuando ven nuestro cuerpo: mujer, varón o transexual. El modelo genérico que rige a los varones y mujeres, en México, es el Judeo-Cristiano², este dicta que los hombres deben ser varoniles, fuertes, proveedores, y demás, Pretelin (2002: 13) dice:

Con el cuerpo se tiene un contacto cotidiano, nos permite el movimiento, en él se encuentran alojados nuestros sentidos, es presa de enfermedades y por medio de él podemos trabajar. Sin embargo, al vivir en la sociedad, organizamos al cuerpo por medio de la cultura, y lo convertimos en un conjunto de símbolos que construyen modelos para ser hombre y mujer. Para construir estos modelos se simboliza la diferencia sexual, es decir, el hecho azaroso de nacer ya sea con pene o con vulva. Estos dos órganos se convierten en la marca distintiva de un hombre o una mujer.

La danza es una expresión y una forma de comunicación del ser humano, donde se une su parte corporal, física, creativa, ideológica, etérea y espiritual. Ha estado vinculada y enlazada a lo religioso, a la representación de la vida cotidiana (danza teatralizada), a ciclos festivos y sagrados. Se conexas con la religión, lo cual se manifiesta en diversos rituales como los de fertilidad, donde se puede ubicar las danzas para la buena cosecha. A menudo se representa la relación entre la mujer y la tierra; también se alude a la magia, la comunión con dioses y deidades; la guerra; las transiciones como: la pubertad, casamiento, muerte, entre otros. Los bailes son una interpretación de nuestras múltiples realidades y contextos. Si la danza es un reflejo de la cosmovisión, entonces también en ella se representa el género. Los modelos de varón y mujer generalmente se mantienen en la danza, la cultura moldea las percepciones de los seres humanos, y estos, ya sean como espectadores o participantes, exigen y esperan que estos modelos sean reproducidos, sean o no consientes de estas expectativas: porque la cultura determina nuestra memoria colectiva.

² Pienso que también estamos influenciados en México por concepciones sobre el cuerpo de origen mesoamericano.

En la danza escénica se separa a los danzantes de los que no lo son. La danza se vuelve una especialización, en algunas sociedades se vuelve una profesión, también se suele concebir como una actividad especializada que forma parte de su bagaje de conocimientos, aunque no sea su actividad principal. La danza escénica no necesita un espacio físico especializado para ser escénica, la danzante marca fronteras al separarse con su baile del resto de la sociedad: crea su escenario.

La danza contemporánea tiene un origen occidental, es hija de la danza moderna, este género pretendía darle un giro revolucionario al baile escénico, elevándola a un nivel de arte revolucionario sobrepasando los estándares de hermoso, uniendo sus interpretaciones con filosofía, estandartes políticos y tendencias en el arte. En cuanto a su conexión con género y cuerpo, depende de quien la está creando, de los y las coreógrafas, quienes, por su parte, están conformados por procesos de identidad que comienzan a normarlos desde su nacimiento. En este género dancístico las y los creadores, reflejan su subjetividad a través de sus creaciones. Son como escritores que, sin duda alguna, de una manera u otra, se plasman al escribir. Ellos se proyectan en los movimientos coreografiados de los bailarines que interpretan en sus movimientos corporales. Al igual que en otras artes, en la danza contemporánea se establecen tendencias, movimientos, estilos y modas que influyen a estos creativos, y estas mismas tendencias están ya cargadas de formas específicas de percibir y plasmar los roles genéricos.

Las danzas folclóricas son un reflejo de las tradicionales, la mayoría de estas se substraen de las danzas sociales y de las étnicas, y las modifican para fines específicos. En sí, la danza folclórica es un género de arte popular que tiene como propósito exaltar el nacionalismo. Algo que es crucial en ella es reforzar esta división dual entre mujeres y varones. Las féminas se exaltan con maquillaje exagerado (a mi parecer), además llevan flores, collares, abanicos, canastos, tocados, aretes grandes, en el vestuario llevan encajes y holanes en las blusas, faldas y vestidos. Parece como si no bastara con los movimientos de por sí femeninos, coquetos y elegantes, busca reiterar aún más lo femenino en la mujer. Mientras que el varón viste de manera más sencilla en la mayoría de las danzas, pero sus movimientos exaltan su fuerza y agilidad. En gran parte de estas interpretaciones artísticas que representan cortejo, el varón lleva la batuta. En las danzas folclóricas el bailar se vuelve una especialidad y una profesión.

La danza erótica equivale a otra manera de percibir la realidad, una forma que está presente en nuestra vida cotidiana, pero que se oculta y sólo se tiene permiso y acceso en sitios específicos y autorizados para ello. Donde se permite que varones y mujeres satisfagan fantasías construidas socialmente. Pero esto no significa que su carácter erótico le quite calidad artística, pues esta la otorgan los ejecutantes: los y las bailarinas.

Las danzas africanas y afroamericanas en Xalapa son reinterpretadas de manera diferente que, en sus lugares de origen, están normadas por este contexto de recepción y se les introyectan los elementos socioculturales de dicho territorio. Son escasos los varones que bailan dicho estilo de danzas, creo que es porque en este municipio (y creo que en la mayor parte de México) está mal visto que el hombre sea deliberadamente sensual, opino que son concepciones que vienen desde época prehispánica, considero que las danzas indígenas, las españolas y las mestizas son muy distintas a las de origen africano, la percepción del cuerpo es diferente. Las danzas “afro” están impregnadas de concepciones a la fertilidad, hacia el gozo, hacia el movimiento de los caracteres sexuales, hacia el orgullo de ser varón o mujer (esto no significa que no haya danzas solemnes y guerreras). Creo que las diferencias entre las concepciones que tienen las técnicas de danzas de origen africano versus la concepción del cuerpo que se tiene en Xalapa, es una de las principales razones por las cuales muchos varones se abstienen de bailar, aunque la mayoría de

las veces, no pueden expresar sus motivos para no bailar. Los pocos hombres que bailan danzan escénicas tienen que afrontar un estigma social, que, aunque afortunadamente no es generalizado, si está presente, tienen que vivir con él y superarlo: “la danza es para mujeres”.

Al hablar de danzas eróticas entramos a otra forma de percibir la realidad, una forma que está presente en nuestra vida cotidiana, pero que se oculta y que solo tiene permiso de manifestarse en sitios específicos y autorizados para ello.

El prejuicio hacia el varón como profesional de la danza está construido en el temor que él descuide su papel como hombre: como proveedor y sexo dominante; de ahí que la danza como trabajo se haya empezado a ver como algo femenino. En la sociedad mestiza mexicana, el uso del cuerpo en el baile se le confinó a las mujeres, no se percibe de manera favorable que el varón baile en un escenario³, el varón debe estar estudiando, trabajando, o ambos. Sólo la mujer puede darse el “lujo” de dedicarse a la danza, pues no es ella la que tiene que mantener un hogar y una posición social, claro hasta que se case. Aclaro que estoy haciendo referencia a prototipos socioculturales de varón y mujer que se encuentran en la memoria colectiva xalapeña.

A pesar de los prejuicios y las demandas en las danzas folclóricas y tradicionales mexicanas también existe un estereotipo que alude al bailarín como buen amante, argumentando que si se sabe mover para bailar tiene buen desempeño como amante. Al igual, las mujeres que bailan en escena también sufren de estereotipos y prejuicios. En la concepción patriarcal del mundo no está bien visto que la mujer se exhiba, las que lo hacen se conciben como “públicas”, desde épocas antiguas la danza pública estaba vinculada a la prostitución, con excepción de algunos bailes solemnes, rituales y guerreros. Por estos motivos son los varones los que mayormente bailan en los bailes indígenas mexicanos. No olvidemos que también los bailarines y bailarinas escénicas son idealizados por su manejo y control de su cuerpo, son símbolos de fuerza, sensualidad y sexualidad, sobre todo los que bailan las danzas de raíces negras. En este tipo de danzas el cuerpo está directamente relacionado con el sexo, con la reproducción. Claro que estas son generalizaciones, pero no hay que olvidar que la danza y toda la cultura está impregnada de estereotipos, fetiches, sentimientos e ideas, que impregnan nuestra conciencia colectiva y que están presentes en nuestra subjetividad, estemos o no conscientes de ello. Esto determina la relación que se tiene con el cuerpo, y como se usa o no se usa al bailar.

¿Cómo se relaciona la danza con el género y el cuerpo? Retrocedamos un poco, pongamos sobre la mesa el concepto de “subjetividad”: es la percepción de cada persona, es su visión personal, formada por su educación y ejemplos de vida en la sociedad, también por sus vivencias y su psique. Esta subjetividad es la que forma la identidad y manera de proyectarse ante la sociedad, está en continuo cambio y obedece la lógica de pertenecer, de ser aceptado por un grupo; su móvil es el instinto de supervivencia. La subjetividad es la que contiene la identidad genérica y sobre ella se manifiestan los roles genéricos.

Entonces, la danza forma parte de la cultura, es un constructo cultural. En este lenguaje artístico están inmersos procesos de identidad genérica que establecen los modelos de varón y mujer, los cuales se dictaminan por la educación conformada en la sociedad. Estos modelos o papeles forman parte de la subjetividad de los participantes del proceso dancístico, o sea, bailarinas(es), maestros(as) de danza, coreógrafas(os), directores(as) y público. La subjetividad de estos personajes dicta como se manifiestan los roles genéricos. El contexto, la finalidad,

³ Aunque en las danzas folclóricas está más aceptados que los varones bailen, debido a que siguen manteniendo en estas, su rol de género dominante, aunque siguen presentes los prejuicios para ellos como profesionales. Ya que se percibe que los hombres deben de dedicarse a actividades más prestigiosas desde la concepción patriarcal.

creatividad, ideología y construcción histórica están presentes en los estilos de baile, también los crea, los construye. Reiteran como perciben a los profesionales de la danza y como son presentados los roles entre hombre y mujer, entre otras cosas.

El cuerpo establece la norma por la cual, la sociedad decide tu rol genérico, el cuerpo es nuestra carta de presentación; instrumento de trabajo, de diversión, placer, procreación. Tiene una parte “natural”, orgánica y otra psicosocial. Esta última está construida por reglas, tradiciones y símbolos. La misión del ser humano ha sido dominar, domesticar la naturaleza y por ello trata de ser lo más alejada a ella, ordenamos esta parte natural al percibirla como caos, la codificamos, configuramos y la transformamos en cultura. El cuerpo lo sometemos a la razón, a los propósitos de la sociedad y del Estado. Hay que controlar el cuerpo, domarlo, siento que a varones y mujeres solo nos ven como procreadores, fabricantes de obreros, campesinos, soldados, consumidores. ¿Por qué está prohibido la eutanasia, el suicidio y el aborto? Y en cambio existe la pena de muerte, se puede torturar, secuestrar y violar, muchas veces, sin una pena realmente significativa. Se nos juzga por nuestro cuerpo, se esclaviza y se forman ideales, cuerpos sobrecodificados; domados, es una “producción social”, se comercializa su imagen, y a la vez, es un lugar oscuro que se presta a mitos y distorsiones. Y el cuerpo se vuelve fetiche, sí, incluso en la danza. Mujeres y hombres dejan de ser individuos y son penes, vaginas, piernas, nalgas, pechos, espaldas, pies, bocas, narices. Surgen los mitos, un bailarín es un excelente amante, una bailarina es una fácil, exhibicionista, pero también buena amante. La población sabe poco sobre su propio género y todavía menos del opuesto.

Como nuestro cuerpo esta normado, también está normado el género. Hablemos sobre género, este tipo de estudio surgió como una nueva forma de hacer teoría social. El primer aspecto para crearse una idea de una persona es saber si tiene sexo femenino o masculino. Nuestro cuerpo es lo primero percibido por cada persona y de ahí se hacen deducciones, suposiciones, prejuicios y demás. Sí, nosotros somos animales y nos clasifican si somos hembra o macho. Por consiguiente, social, culturalmente, se decide como las personas hembra y macho deben comportarse, nuestra clasificación hombre-mujer está basada en el patriarcado, regente en la mayoría de las culturas conocidas. Bellato Gil (2001) habla de “imágenes de ser mujer y de ser hombre” como construcciones socioculturales donde se manifiestan relaciones de poder. La sociedad pide que sus miembros acaten lo que se ha estipulado y quien sale de esas normas recibe correcciones o castigos de diversa índole.

El rol femenino es fundamental para que exista el patriarcado, la propiedad privada y el capitalismo. La mujer no es un ser completo, se complementa gracias al varón y por ello, es educada “tradicionalmente” para depender de ellos. El único poder que se le otorga a la mujer es el de seducción, aun así el fin será satisfacer al varón y a cambio lograr “algo”. Ella es bonita para ellos, no para satisfacerse, así logrará ser elegida y él que la elija será su protector y “dueño”. Las mujeres simbolizamos la naturaleza dominada, lo irracional, lo emocional.

Y sin embargo es agotador ser varón... Heredar el nombre de los varones de tu familia, tener que ser racional, dominante, fuerte, fértil, mujeriego, activo, proveedor. Supuestamente tienen el poder, pero es un pequeño poder, la sociedad está estratificada y arriba de los hombres comunes, hay toda una estructura social controlando estas percepciones, con varones representando ese poder *cuspidal*. Actualmente, son políticos, criminales, empresarios, influyentes en la *mass media*, figuras religiosas, los que determinan como debemos comportarnos. No digo que la mujer no ejerza el poder, sino que el poder está masculinizado.

No quiero que me mal entiendan, no estoy en contra de los varones, para mis ambos géneros son hermosos. Lo que estoy expresando es que todos los seres humanos hemos sido moldeados por la sociedad patriarcal y reproducimos en nuestras acciones, en nuestra subjetividad, esos roles genéricos. Como varones o como mujeres se nos ha estipulado como debemos de comportarnos. Como animales sociales que somos, buscamos ser aceptados, por eso tratamos de seguir esas normas de manera consciente o no. ¿Han notado que hasta en la rebeldía hay normas y modelos a seguir? Este orden binario que nos hemos impuesto no solo domina a la mujer, sino el varón se domina a sí mismo creando una serie de reglas, muchas veces absurdas, de cómo debe comportarse. Estas normas se enseñan desde la familia y se educa a los individuos para que las asimilen como naturales y lógicas, cuando no lo son. Nuestro sexo nos crea una identidad forzada, incluso si nos queremos revelar ante ella hay también modelos para revelarse. La naturaleza misma está configurada socialmente en este orden binario, y por ello nuestra crisis ambiental de orden mundial.

Para el patriarcado la mujer es la fábrica de niños y los varones son los fuertes proveedores. Nosotras debemos ser bellas, sensuales, sumisas, fieles, mientras que ellos deben ser promiscuos, fuertes, activos, viriles. Somos un manojito de agotadores estereotipos. Retomando lo masculino en voz de Hernández Rosete (1996:25): “una condición que se construye socialmente a través de rituales, usos y costumbres”. La sociedad sí cambia, no puede permanecer estática, pero va cambiando a un ritmo muy lento y hay que recordar que no todo cambio es bueno. Obviamente las relaciones de género no son homogéneas, dependen del contexto histórico, físico y económico. Porque las relaciones sociales son estratificadas en cuanto espacio, grupo, clase social y profesión-ocupación, para así determinar sus derechos, obligaciones y grilletes.

Ya que la visión binaria de los seres humanos es algo cultural, permea a otros aspectos de la cultura como el arte. Y para aclarar, estoy hablando de cultura desde la perspectiva antropológica. Donde cultura es un término para estudiar y comprender la manera en que los humanos interpretamos nuestra realidad, expresamos nuestra identidad, nuestra individualidad y nuestra pertenencia a las diferentes sociedades. Es una construcción social que manifestamos con nuestro intelecto y los sentidos. Las creaciones humanas manifiestan la “cultura” y ella se manifiesta en la educación, normas y valores.

La danza está inmersa en la visión binaria de la sociedad, los bailarines se educan dentro de esta sociedad, pero también se deseducan y se revelan. Me gusta tanto la danza contemporánea debido a que tiene mayor capacidad creativa, tiene la rebeldía necesaria para romper con la cultura estándar y hacer lo que quiera dentro del escenario. Lo malo es que la danza escénica es para un público, y a veces esos espectadores castigan tanta rebeldía. Un gran número de personas son poco tolerantes en cuanto a la innovación.

Cada tipo de danza tiene propósitos y una logística diferente, el género y el cuerpo dependen de ello y se manifiestan así. Se debe tomar en cuenta que los bailarines tienen un diálogo entre ellos y el público, esto también determina como se manifiesta ante la visión de los “demás”, su cuerpo y género. En las danzas folclóricas, en las tradicionales, en las eróticas, en el ballet, persisten los roles genéricos, se enfatizan. Aun con todo esto, los bailarines varones y mujeres tienen diferentes reacciones de los individuos de la sociedad. Son fetiches, despreciados, admirados, han sido objeto de obsesiones (por ejemplo, el personaje de Carmen en la ópera Carmen), se utilizan sin más, sin tomar en cuenta que su trabajo es igual de profesional que otro. Recordemos que tanto el arte como las ciencias nutren el espíritu humano.

Los prejuicios hacia estos profesionales recaen sobre ambos géneros, aunque como la mujer es asimilada como irracional y emotiva se acepta con mayor facilidad que elija ser bailarina, sin embargo, son pocos los padres que sueñan con que su hija sea bailarina. La danza en las niñas y jóvenes sirven más para estilizar el cuerpo y como parte de su educación, sobre todo el ballet. Los varones al escoger o pretender escoger danza como carrera se enfrentan a un continuo hostigamiento psicológico, y que puede llegar a ser maltrato físico. “Los bailarines son muertos de hambre y maricones”. No está bien visto por la población como masa, que el varón este en contacto con su cuerpo, lo único que debe conocer bien es su aparato reproductor, tampoco está bien que exhiba su cuerpo en un escenario como intérprete de mensajes emotivos que figuran en una realidad sensible y percibida por un artista. Esto hace que los varones desistan de sus intereses hacia la danza profesional. Y que algunos de los que subsistan sean homosexuales, bisexuales o/y transexuales, individuos que de por sí ya eran discriminados, y se han permitido expresar esa parte emotiva y sensible.

La relación entre público y bailarinas(es) escénicos es una retroalimentación, ambos se transmiten e influyen. Es una continua transmisión de emociones y mensajes que generalmente no se racionalizan, se sienten. Un número importante de profesionales de la danza sólo pueden comprender que significa dedicarse a esta profesión al ver las presentaciones y asistir a clases de danza. Porque en la educación que se recibe de la familia y escuela, comúnmente no se visualiza a la danza como carrera, por lo que, no se estimula su elección, al contrario de profesiones como abogacía, arquitectura, medicina, enseñanza, ingeniería y demás.

Para concluir este tema, la danza está sujeta a normas culturales y sociales que tiene que ver con el género, el cuerpo humano, la sexualidad y las modas. Todo esto se estipula a través de la diversa educación recibida por el ser humano, tanto formal, como informal. Los profesionales en danza escénica dependen de un público y están bombardeados por los ideales de género. Además, la subjetividad del creador y del ejecutante sale a relucir a veces sin querer y a veces totalmente inconsciente. A diferencia de los demás estilos de danza, creo que la contemporánea en sus diversas escuelas y manifestaciones es la más flexible. Pienso que debemos de romper con los círculos viciosos que nos imponen un comportamiento estipulado en los sexos. No tiene nada de malo manifestar nuestra parte animal sexuada, sensual, pero creo que debemos de hacerlo racionalmente y de manera voluntaria, no porque se nos ha dicho que debemos hacerlo. Considero que es necesario respetar la diversidad, antes de discriminar y ser prejuicioso, es necesario reflexionar de dónde salen estos pensamientos, ¿son míos o me los transmitieron? La sociedad cambia, a veces muy lentamente, para peor o mejor, está en nosotros empujar ese cambio a lo inclusivo y respetuoso. El camino es la educación y la sensibilización, en eso artes y ciencias podemos ayudarnos a forjarlo.

Folclor guineano y malabares en espacios abiertos públicos de la ciudad de Xalapa

La investigación de la tesis de maestría fue dirigida por el doctor Roger Magazine, fue producto de mis estudios en la maestría en antropología social de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. El nombre de la tesis es: *La apropiación de espacios públicos en Xalapa, Veracruz. Una forma de vivir y expresarse en malabaristas e intérpretes de folclor guineano*. Fue presentada en los primeros meses del 2011.

Esta investigación ahondó en la apropiación que realizan malabaristas e intérpretes del folclor “afro” en espacios públicos abiertos y de sus cuerpos, con los fines de trabajar, practicar, ensayar e interactuar en dichos lugares. El fin fue conocer y entender las dinámicas de apropiación que llevan a cabo estos sujetos de manera individual o grupal, cuando hacen sus

interpretaciones artísticas. Al realizar esta investigación me enfoqué en las estrategias de estos artistas para obtener beneficios económicos o “cooperación” (así le decían mis informantes). Una es la boteada⁴, es más utilizada por ejecutantes de “afro” y por lo general la llevan a cabo en amplios espacios abiertos en la ciudad de Xalapa como parques y banquetas anchas, sobre todo en el centro de la ciudad. La otra estrategia económica aplicada es semaforear⁵, sobre todo es usada por los malabaristas, ellos presentan actos en calles y avenidas importantes, en cuanto a la concentración de tráfico vehicular y que tenga ciertas condiciones espaciales, sobre todo son intersecciones, aunque también presencié individuos tocando tambor, así como malabaristas y tamboreros trabajando juntos. En estas dos formas de beneficiarse económicamente existe una directa dependencia de los automovilistas y transeúntes, a los cuales los ejecutantes, convierten en público cuando realizan la apropiación temporal de dichos espacios públicos para presentar sus actos escénicos.

Destaca que los intérpretes de folclor guineano y los malabaristas se apropiaron de movimientos transnacionales que en el momento de la investigación se habían puesto de moda en casi todo el mundo y formaron movimientos culturales y artísticos difundidos de manera masiva en medios de comunicación, como el internet. Actualmente creo que estas manifestaciones han perdido un poco de fuerza, sin embargo, he presenciado este tipo de trabajos donde radico actualmente: en la isla de Cozumel en México, y en Xalapa siguen realizándose por diferentes sujetos a los que yo entrevisté.

Las artes populares que investigué en mi tesis, lograron traspasar sus límites geográficos gracias a la globalización cultural y a la difuminación de las fronteras políticas. Esto parece consecuencia directa de las revoluciones tecnológicas y a la difusión internacional que reciben diversas culturas alrededor del mundo, gracias al cine, tele, radio, internet y medios impresos. Al ser apropiadas estas manifestaciones cada grupo e individuo le otorga su sello personal. Por ejemplo: el hip hop se interpreta alrededor del mundo, pero se le da diferentes matices y surgen creaciones específicas, un caso es el reguetón; no todo este género es igual, el reguetón que se hace en Puerto Rico es diferente del que se hace en Cuba y del que se hace en Brasil.

Las actividades artísticas investigadas por mí, forman parte de movimientos transnacionales, pues han traspasado sus países de origen y se encuentran presentes en la identidad y gustos de muchos individuos a lo largo del mundo. Así, aunque el malabar y el folclor guineano son originarios de otros continentes, se transforman al ser apropiados por individuos de diferentes y diversos contextos socioculturales, territoriales y económicos. En el caso del folclor guineano es un conglomerado de tradiciones dancísticas, musicales y teatrales de origen étnico de este país perteneciente a África Occidental, son descontextualizados y reestructurados en los diferentes países donde se difunden, algo parecido a lo que ocurre con la comida étnica o con guisos tradicionales alrededor del mundo.

Entonces tenemos que estas actividades artísticas son de procedencia extranjera, ¿por qué adoptar estas actividades y no otras? Creo que, en ambos casos, pertenecen a modas culturales que sobrepasan las fronteras de sus lugares de origen. La migración en México y las

4 La boteada se refiere al acto de pedir una “cooperación” económica durante y/o al final de una presentación artística en espacios públicos abiertos donde no transitan automóviles: banquetas y parques, generalmente. Se incita al público que este dinero lo deposite en un bote, sombrero, canasta, funda para instrumento musical o ropa doblada que los intérpretes escogen previamente para estos propósitos.

5 En la semaforeada se presentan actos artísticos muy cortos, duran menos que la luz roja, sobre la zona peatonal en una calle, y al final el ejecutante o uno de los ejecutantes pide “cooperación” económica a los automovilistas, aunque el aporte del peatón es bien recibido.

relaciones sociales que se han dado gracias a la globalización, han hecho que el folclor de Guinea y los malabares lleguen al país. En donde son transformados y reinterpretados, hasta formar parte de un estilo apropiado por grupos culturales, principalmente de jóvenes. En el caso del folclor guineano, el auge se dio primeramente en la ciudad de Xalapa, de ahí, el entusiasmo se contagió a la ciudad de México (aunque algunos defensores dirán lo contrario, pero está documentado) y a diversas ciudades en todo el país, sobre todo, a las que ya contaban con gusto por el arte o tienen un carácter turístico, aquí podemos hablar de Hermosillo, Oaxaca, Guadalajara, Cuernavaca y otras.

Gracias a las redes de artistas o aficionados a las expresiones artísticas, se logra que las técnicas pasen de persona a persona, directamente o indirectamente, por medio de los medios masivos de comunicación o a través de artistas nativos, esto permite que posteriormente puedan ser apropiadas por mis sujetos de estudio. En el caso de la expresión de Guinea ya mencionada, su difusión se debe a una combinación entre el movimiento en pro de la cultura negra (*Black power, Black is beautiful*) y la migración de un gran número de guineanos a diferentes países del mundo, sobre todo a Estados Unidos.

Es muy importante mencionar que los gremios que estudié no eran niños de la calle, ni personas en condiciones de pobreza que mendigaban usando estas expresiones como excusa, aunque si conocí algunos, eran muy pocos y no formaron parte de mi investigación. Mis sujetos de estudio son afines al arte, estas actividades artísticas eran su modo de expresión, y buscaban como cualquier artista poder recibir retribución financiera de sus labores creativas. Otra característica importante es que algunos de ellos se decidieron por el nomadismo como un estilo de vida, y, en ese momento afirmaron no querer por el momento cambiarlo.

En el momento de la investigación el malabar estaba muy vigente gracias a las maravillosas actuaciones del *Cirque Du Soleil*, el cual, ha impactado a millones de individuos en el mundo entero y sus actuaciones han sido difundidas por los medios masivos de comunicación en el mundo. Su trabajo se ha visto en la televisión pública, en el cine, en video y en internet, además de las presentaciones en diversas partes del mundo, entre ellos México. A ello adjudico, la popularidad que ha tenido entre los jóvenes el malabar, y que muchos de ellos han forjado parte de su identidad entorno a esta actividad, formando así movimientos artísticos y culturales. Aunque el malabar es una actividad milenaria que puede ubicarse en la historia humana hace cientos de años (Luquero Cortes: 2008), no obstante, muchas de las tradiciones de México se perdieron como consecuencia de la Conquista.

Los temas relacionados con la apropiación de los espacios públicos cobraron gran importancia dentro de la antropología que se hizo en México a finales de los noventa y primera década de los dos mils. Mi tesis fue adscrita a esta corriente de estudios antropológicos. Con el modelo neoliberal posicionándose de manera abrasiva (y con malas consecuencias para los que no formamos parte de las elites económicas) se ha provocado cambios significativos y evidentes en la configuración de los espacios públicos y privados, entre estos el desplazamiento del centro o la Plaza central como lugar público de recreación por los centros comerciales. Las artes escénicas en espacios públicos abiertos revitalizan dichos espacios del centro de las ciudades mexicanas, algo que se ha fomentado en la Ciudad de México y que se ha hecho en Xalapa, aunque no por las autoridades sino por la gente, sobre todo por el gremio de artistas, estudiantes y otros grupos, y las autoridades mal siguen las pautas de sus habitantes.

Para mí fue fundamental estudiar cómo se apropian determinados grupos de estos lugares, porque nos permite entender que está pasando en la vida urbana de determinadas

ciudades medianas. Considero que facilitó la comprensión sobre las extensas redes de personas que circulan en amplios territorios del país, y que postulan y comparten una visión diferente de vivir, me permitió entender cómo funcionan los movimientos sociales y culturales, así como las culturas subalternas. La información arrojada por este estudio, puede reflejar lo que está ocurriendo a nivel nacional, de América latina o inclusive a nivel internacional, con respecto a la diversidad cultural.

Este estudio, brindó información de cómo México se ha transformado en lo referente al uso de los espacios públicos con respecto a la diversidad cultural, de cómo cada territorio urbano vive diferente la tradición y lo moderno; lo global y lo local. Es importante recalcar que el arte y sus diversos derivados, son una interpretación de la realidad circundante, ésta es representada a través de estos fenómenos creativos, como tales, nos esclarecen datos socioculturales importantes, en este caso una manera alterna de vivir a la propuesta (o impuesta) por el neoliberalismo.

Se investigó cómo estos artistas lograron realizar sus apropiaciones, así como las dinámicas que establecen para lograrlo y cómo es que lo justifican. También estudié cómo perciben este fenómeno y cómo consideran que son percibidos por los que interactúan con ellos cuando laboran. Se plasmó qué circunstancias en su vida les lleva a su forma de vivir. Me planteé profundizar en su modo de percibir su profesión y saber cómo se autoidentifican. Quise comprender las dinámicas artísticas y sociales de Xalapa, Veracruz, pues estas afectan directamente en cómo se perciben y son percibidos mis sujetos de estudio. Además, me permitieron conocer cómo se insertan en estas dinámicas los creativos que investigué.

Los antropólogos hacemos uso, principalmente, de la metodología cualitativa en nuestras investigaciones. La cual se caracteriza, entre otras cosas, por un contacto directo y a profundidad con los sujetos de estudio. Esta metodología me ha permitido estudiar y analizar la subjetividad de los actores que investigo. Me permitió conocer cómo se tejen las relaciones sociales y qué roles se desempeñan en torno a estas actividades. Para realizar la investigación y concretar mis objetivos, fue fundamental la observación participante. En el caso de la “boteada”, ya contaba con conocimientos previos sobre las técnicas de danza afro, lo cual me permitió trabajar, botear con ellos. En lo referente a los malabares, además de realizar observación, se me invitó a asistir a donde un grupo de ellos ensaya, esto fue consecuencia de mis relaciones amistosas con otros artistas y mis conocimientos dancísticos. Esto me permitió comprender más de cerca cómo viven su trabajo, el cual, es más que eso, gran parte de sus actividades diarias giran alrededor de jugar los malabares, por lo tanto, es un modo de vida.

Mi estrategia principal fue observar y analizar desde mi experiencia como intérprete de folclor “afro” y como antropóloga social. A veces, solo asistía a las boteadas como científica social, tomaba fotos, realizaba entrevistas y convivía con ellos. Me era fácil entablar entrevistas con dichos actores cuando solía estar trabajando y conviviendo periódicamente con ellos. Algunas veces, alternaba mis dos roles, pues cuando iba a botear, me tomaba un tiempo para tomar fotos, o mientras boteaba profundizaba en mi mirada analítica y trataba de realizar observación participante. También conversaba con mis compañeros acerca de nuestras labores y de cómo percibían a la ciudad y su trabajo. Dichas acciones, facilitaron mi trabajo antropológico, ya que muchos de los integrantes de ambos movimientos son celosos de su tiempo e información con personas ajenas a su grupo de amigos y colegas, considero que esto también obedece a los prejuicios sociales que viven.

El reto de esta investigación fue “alejarme” de mis sujetos para crear ese extrañamiento etnográfico que me permitiera analizar estos grupos como “otros”, hablando en un sentido antropológico. Cuando se está demasiado inmiscuido con un grupo es difícil analizar las características culturales y las dinámicas, pues se perciben como cotidianas y “naturales”. Pero al mismo tiempo tuve la oportunidad de aprovechar mi identificación y experiencia como bailarina de afro para acercarme a ellos y entenderlos. Mi labor consistía en salirme de este ambiente y volver a entrar, pero ya no como artista, sino como antropóloga que también es bailarina, y así aprovechar mis conocimientos lo mejor posible. Aun así, las dinámicas sociales de la ciudad de Xalapa están continuamente cambiando, lo que significa que individuos vienen y van, modificándose, lo que provocó que yo tuviera que crear estrategias para ganarme la confianza de los actores que yo no conocía.

Así mismo, me relacioné con los malabaristas aprendiendo un poco de sus técnicas y observándolos trabajar. Cuando me sentaba a verlos laborar desde la banqueta, creaba curiosidad en ellos y buscaban hablar conmigo para saber por qué los observaba de esta manera, esto creaba entre nosotros un vínculo de confianza, pues les gustaba que yo quisiera conocer más acerca de su trabajo.

El trabajo de campo duró más de dos años, realicé observación en los espacios que son comúnmente apropiados por ellos para trabajar y ensayar. Comenzaba con mis labores etnográficas desde que empiezan con sus actividades creativas, alrededor de las 7:30 am, hasta que finalizaban a las 9:30pm aproximadamente, intercambiando horarios y días. Visitaba diferentes espacios en la semana, me gustaba ubicarme en una misma calle el mismo día para observar las dinámicas espaciales desde la mañana hasta la noche. No todos los días el mismo sujeto trabajaba, algunas ocasiones, sus labores eran interrumpidas por la lluvia, a veces, sólo practicaban e intercambiaban conocimientos.

Las clases de danza afro eran un punto de reunión para tamboreros, bailarinas y malabaristas, ahí se reunían para interpretar sus técnicas, convivir e intercambiar información. Estos momentos fueron claves para realizar observación participante, para platicar y obtener datos relevantes para este estudio. En mi tesis me enfoqué a darle voz a mis sujetos, sin duda es analítica, pero también busqué que las ideas y percepciones de estos actores sociales se vieran reflejadas en esta investigación.

Durante mi estancia en campo, realicé historias de vida y pequeñas genealogías que me permitieron ubicar estos jóvenes dentro de su contexto familiar y sociocultural. Con ambas técnicas me propuse entender más acerca de la subjetividad de mis sujetos de estudio. Tenía como objetivo demostrar que no eran niños de la calle y quería conocer si había relación entre los contextos de estos actores y su afinidad por sus actividades creativas. También quería conocer si su familia había influido en la vida que ellos llevaban.

Escogí a nueve personas que consideré eran representantes del movimiento, que se dedicaran a los malabares, o que se dedicaban al folclor guineano, en algunos casos, se desenvolvían en ambas actividades. Escogí a mis informantes basándome en mi propia observación y experiencia, también fueron elegidos gracias a las recomendaciones de algunos informantes y artistas que habitan Xalapa. Decidí realizarles varias entrevistas, con el propósito de profundizar sobre su vida y sobre las labores artísticas a las cuales se dedicaban.

Mis sujetos de estudio tienden a formar grupos con inclinaciones artísticas, buscan unirse, una forma que tienen de organizarse es a través de redes sociales. Ellas, los ayudan a su integración en el contexto de la ciudad, les hace posible el intercambio de bienes y servicios,

logran que sus integrantes se apoyen entre sí en diferentes contextos y situaciones. Las redes están en constante cambio, estudiarlas me permitió rastrear los grupos y cómo intercambian información, cómo se influyen los sujetos unos a otros y deciden utilizar la calle para presentar sus trabajos escénicos. Mis sujetos se conectan con sus colegas, gracias a conexiones de amistad que establecen entre ellos, debido a su afinidad basada en sus gustos y actividades, estas conexiones las nombro redes. Éstas, les permiten subsistir en sus viajes, encontrar alojamiento, los ayudan a tener donde comer, a la convivencia con otros pequeños grupos, a seguir aprendiendo técnicas para su trabajo en la calle, gracias a las redes intercambian información y les permite trabajar juntos.

Marcial Vázquez (2002), menciona que las culturas juveniles que el investigó, forman parte de comunidades emocionales. Menciona que éstas, generalmente, forman pequeños grupos o tribus afectivas que no tienen propósitos políticos, sino que buscan espacios de expresión, estos grupos están unidos por lazos de amistad y solidaridad. Afirma, que se apropian de conocimientos sociales con el propósito de reinterpretarlos a través de sus experiencias, necesidades, gustos y fines. Para así lograr una independencia emocional y vivencial, que los lleven a un control existencial y se evidencie en su cotidianidad, en su subjetividad y en la colectividad (al compartir experiencias en su grupo juvenil).

La noción teórica de cultura juvenil me permitió ocupar otro término que de ella deriva: estilo. Feixa se refiere que los jóvenes actuales (en ese momento) son productos de una sociedad en crisis, donde ellos buscan a sus contemporáneos en un intento para lograr independencia de las culturas paternas, por ello se apropian de espacios, música, baile, arte en general, vestimenta, etc., que los autoidentifican y les permite crear una identidad compartida (Feixa,1998) . Una de las perspectivas en que dicho autor propone analizar las culturas juveniles es desde los estilos. Estos grupos traducen sus estilos como resultado de atributos ideológicos y simbólicos asignados y/o apropiados por los jóvenes (1998:62). Mi interpretación de Feixa (1998) es que dicho concepto es el conglomerado de las percepciones, ideales y realidades de dichos grupos, es lo que les otorga distinción. Su estilo es perceptible en sus acciones, en sus cuerpos y en sus discursos. Por ejemplo: en la música, en su consumo cultural, en el lenguaje, en sus actividades culturales, en sus dinámicas de interacción, entre otros. Considero que, al referirse a estilos, este autor se refiere sobre todo a esa parte visible de la cultura formada por símbolos y signos que se vuelven cultura material o inmaterial al distinguirse en su vestimenta, en sus expresiones faciales, en sus movimientos corporales, en sus expresiones artísticas, en su forma de vida, en sus interacciones con la sociedad.

Otra categoría social fundamental para el estudio fue la de jipiteca y el correlacionado neojippi, los cuales hacen referencia a culturas alternativas y/o subculturas. En su momento, encontré estas nociones presentes en tres autores. Feixa (1998), los menciona como parte de un movimiento cultural que retoman símbolos, signos, tradiciones y creencias de origen prehispánico y étnico, expresando por ellos, admiración y respeto, fusionando esta ideología con la del movimiento hippie. Menciona que los jipitecas crean artesanías (joyería, bolsas, pipas, ropa, zapatos, todos hechos a mano), donde plasman estas actitudes y admiración. También afirma que la mayoría de ellos, experimentan con plantas sagradas alucinógenas, siguen a María Sabina, Carlos Castañeda, entre otros. Expone que hacen explícitas estas formas de pensar en su forma de vestir y adornarse, y en sus gustos musicales.

El segundo es Perkins (2009), ella se refiere a estos grupos como parte de los neohippies, los cuales tienen una concepción inclinada hacia la admiración y respeto por lo étnico. El tercer autor es Marcial Vázquez (2002), quien hace referencia a esta categoría, como una cultura

predecesora de los hippies, menciona que estos últimos fueron una manifestación cultural originaria de California, Estados Unidos (fueron una cultura juvenil). Ellos estaban en contra de la guerra, postulaban respeto hacia sus semejantes, hacia la diversidad y liberación sexual, amor a la naturaleza, promovían la vida en comunas y estaban a favor de la vida autosustentable y libre de consumismo. Este movimiento, se reflejó también en las artes, que muchos llamaron psicodélico, el cual se extendió en todos los continentes. En México, el autor mencionado, los ubica primero en Tijuana con el movimiento de “la Onda”, en el cual se proponía “alternativas de expresión y convivencia social”. Afirma que, se extendió a las ciudades de Guadalajara y México D.F. En Guadalajara, él ubica a los jipitecas como integrantes de un movimiento que forma un híbrido entre la ideología y cultura hippie, con elementos de la cultura rasta (la ideología rastafari reinterpretada en México) y la cultura neomexicanista-indigenista. Su argumento es similar a lo que expresa Feixa, afirma que la postura de dicho grupo, consistía en admiración y respeto por elementos culturales prehispánicos e indígenas actuales. Con la integración de elementos rasta se hace referencia cultural a las sociedades de África negra como cultura madre, por lo que, elementos del folclor guineano deben de haberse sentido muy naturales al ser asimilados por estos movimientos. Marcial, se refiere a los jipitecas como grupos de jóvenes que tocan percusiones y que bailan los ritmos que estos instrumentos producen (generalmente, son ritmos guineanos mexicanizados), uno de sus medios principales de subsistencia es la venta de artesanía, también viven y conviven en “comunidades urbanas”. Pertenecen a estratos culturales diversos, muchos de ellos, utilizan “dres” o “rastas” y se trasladan a ciudades turísticas a vender artesanías, y el dinero recaudado, se comparte en la comuna.

Debo de aclarar, que, en ocasiones, el concepto de hippie no es siempre positivo, algunas veces, se considera sinónimo de alguien sucio, que se dedica a la vagancia y al consumo de drogas, otras ocasiones, se le ubica simplemente como alguien extravagante. Entonces las categorías hippies en Xalapa son usadas para diferenciar social y culturalmente a individuos que las personas consideran diferentes, algunas veces de manera muy negativa, al igual que con la categoría jipiteca. Los individuos se basan en el *estilo* para clasificar a las personas como hippies y como jipitecas, el cual se manifiesta en su apariencia, en su discurso y en sus dinámicas corporales. En este caso, es una categoría que me permite clasificar a mi grupo de estudio como parte de un movimiento cultural y alternativo presente en otras ciudades y zonas rurales de México.

Considero que las anteriores definiciones de Marcial, Feixa y Perkins, me permitieron ubicar los creativos que estudié como parte de gremios que forman movimientos artísticos y culturales. Los cuales fusionan artes populares de procedencia extranjera con el movimiento hippie (también foráneo) y elementos de culturas nacionales. Las expresiones sobreviven y ellos subsisten como sus intérpretes gracias a redes de amistad, de ayuda y de identificación. La manera en que interactúan y se expresan es por medio de la apropiación de los espacios. Creo que los espacios son lugares que han sido creados por la sociedad para la convivencia e interacción, por lo que tienen un fin social y cultural. No son estáticos puesto que están determinados históricamente, esto los hace propensos al cambio. Están determinados por las relaciones sociales y por el uso que le den los grupos que los apropien, por lo que su utilidad prístina puede ser modificada por los intereses y propósitos de dichos sujetos. Las personas y sus interacciones transforman los espacios, pero estos también modifican a los actores y su forma de relacionarse, ya que pueden variar las relaciones que se establecen entre ellos y con el lugar. La apropiación de los espacios es una manera en que los grupos e individuos se hacen visibles ante la sociedad, cuando lo hacen están intercambiando códigos, símbolos y signos. Estos determinan cuál será su relación con el espacio y con sus semejantes. Por lo tanto, postulo que los espacios que usamos son una extensión física de nosotros como humanidad.

El cuerpo de los malabaristas e intérpretes de folclor de Guinea es moldeado, y con él, aprehenden las técnicas corporales que les permiten jugar malabar o/y tocar percusiones o/y bailar danzas guineanas. Hago referencia al cuerpo apropiado, porque estos actores toman conciencia de su cuerpo y lo utilizan, lo moldean, lo articulan, configuran y simbolizan, para que puedan expresarse a través de él durante sus actuaciones. Su cuerpo se vuelve un instrumento de trabajo y un espacio, el cual al igual que otros, se moldea, configura y en él se proyectan mensajes por medio de códigos especializados.

El cuerpo es el eje central de la separación por sexos en los seres humanos, habla por sí sólo cuando los encuentros entre sujetos son frente a frente. Es el pretexto del cual se vale el sexismo y el racismo, para tratar como inferiores a los grupos minoritarios. A lo largo de las épocas y en diversas culturas, el control del cuerpo se ha vuelto una cuestión relevante, el cual dicta que se puede y no se puede hacer; que está bien visto y que está mal visto. Dicta hasta dónde llega tu espacio personal y en qué momento otro lo puede infringir, realmente: ¿qué tan libres somos? Actualmente, el cuerpo se ha visto atrapado en otra prisión: la imagen del cuerpo perfecto, lo cual tiene que ver con la “moda”. Las culturas dictan cómo debe verse, a veces, se conjugan y fusionan (moda y cultura). Creando en los individuos que la persiguen (moda), la sensación de que su cuerpo no es suyo. Sujetos como los que yo estudié, son juzgados por cómo se visten y se arreglan, o sea por su imagen personal, basados en la moda imperante y en lo estipulado como “normal” por la sociedad.

Para Imbert (2001:95), el cuerpo es un producto social que pertenece a la sociedad, más no al individuo que lo “posee”, este está configurado por los propósitos y fines de las relaciones sociales en la que se ve envuelto y usado. Este autor argumenta que el cuerpo está determinado por códigos que implican pautas de conducta dictaminados por relaciones sociales. Así, mis sujetos de estudio están determinados por su conocimiento especializado de técnicas corporales que les permiten realizar actividades escénicas expresivas.

Menciono esta discusión teórica sobre el cuerpo y el género, porque queramos o no, esto influye en la visión que tienen las personas de sus semejantes, esto incluye a mis sujetos a la hora de trabajar e interactuar socialmente. El cuerpo determina directamente cada género (este es un constructo), y la sociedad dicta como los individuos deben de comportarse basándose en él y en sus características sexuales secundarias y primarias. Pude hondar en este tema en la investigación de tesis de la licenciatura, como ya lo expuse, y creo que es algo en común que tienen ambos estudios. Aunque no sólo se estereotipa a las personas por su sexo y género, se les estereotipa por su fenotipo, su manera de vivir, su condición social o económica, su condición mental y física, y demás aspectos, que recaen directamente en y sobre el cuerpo, todo esto es percibido por el consumidor de las artes escénicas.

I. LOS ESPACIOS APROPIADOS

Para Vergara Figueroa (2001), la ciudad la conforman diversos y heterogéneos espacios, que a su vez, son transformados por las tradiciones y los cambios que ocurren en sus usuarios y creadores (las personas). Pienso que estos lugares son construidos socialmente, pero también, transforman a la gente, quienes buscan lugares que les satisfagan, tanto en sus necesidades de ser diferentes, como en sus necesidades de sentirse parte de la homogeneidad. Así, el autor afirma que: las personas cambian continuamente estos espacios ciudadanos, afirmándolos y redefiniéndolos perpetuamente, estos son transformados, gracias a las relaciones sociales. En ellos, ocurren estos cambios, construyendo fronteras y quitándolas; creando relaciones de arraigo y desarraigo. La apropiación implica el adueñarse simbólicamente, tener un sentimiento de

pertenecía hacia esos lugares que se apropian, porque los lugares públicos son de “todos”, así es como los individuos lo sienten y lo viven en su interacción diaria en dichos espacios. El espacio público es un reflejo de la vida social, proyecta la interacción de sus actores y están a cargo del Estado, aun así, son los individuos quienes les otorgan valor. Como resultado, cuando estos lugares son apropiados, se codifican, les dan vida, tienen un significado y un valor que va más allá de un escenario. Creo que este proceso social implica diálogos, negociaciones y conflictos entre todos los que quieren hacer uso de los mismos lugares. Así estas dinámicas espaciales conllevan a exhibirse, pues son un vehículo para la expresión y un medio para difundir mensajes y comunicarse.

A Xalapa la riqueza artística le es brindada por artistas independientes, de la Universidad Veracruzana y financiados por instancias de gobierno. Esta ciudad se vuelve muy atractiva para una gran variedad de artistas y para individuos que disfrutan vivir culturas alternativas, por ejemplo, los que practican la medicina alternativa. Estas cualidades hacen que se vean atraídos por la capital de Veracruz, una diversidad de sujetos de diferentes partes del país y del mundo, que hacen de dicha ciudad, un territorio multicultural y heterogéneo. Lo que conduce, a que la ciudad reciba de una determinada manera a estos artistas callejeros, porque ya están determinados sus habitantes por las artes. Dichos creativos vuelven única a Xalapa.

Los intérpretes de folclor guineano y los malabaristas que ocupan los espacios públicos urbanos para ensayar, trabajar, convivir y estudiar sus técnicas, deciden migrar de manera temporal (a veces sin tiempo específico en mente) desde diversas ciudades del país (norte sur, este y oeste) a Xalapa. Por lo que ésta representa como ciudad y ahora región (Xalapa, Coatepec, Banderilla Teocelo y Xico), desde hace varias décadas se le conoce como la Atenas veracruzana. Para muchos individuos, radicar ahí significa una oportunidad de crecer y aprender, eso es lo que principalmente se puede hacer ahí, siendo creativo. Ya que tanta competencia en un espacio que está contradictoriamente limitada en sus sitios destinados para el arte, provoca que un gran número de intérpretes, que en otras circunstancias se quedarían, tengan que migrar. También ocasiona que sean utilizados espacios alternativos como las calles, banquetas y parques, para que se presenten sus actos y puedan beneficiarse económicamente con ellos. Creo que esta es una de las razones por las cuales estos espacios son apropiados.

A todas estas características, se suman los cambios recientes en la ciudad, donde los espacios públicos recreativos por excelencia, o sea los parques, como: Los Tecajetes, Juárez, Los Lagos y Los Berros, entre los principales, han sido desplazados socialmente y de manera simbólica por plazas comerciales. Estas, han sido creadas principalmente para consumo de artículos suntuosos, este es el caso de Plaza Américas. Han hecho que los espacios en la ciudad sean divididos, considerando el poder adquisitivo económico y el estrato sociocultural de los consumidores, para el cual fueron pensados. Lo que provocó que en los lugares donde trabajan los sujetos que he estudiado, sean considerados “populares”. Con estas apreciaciones, disminuye su estatus social, de ahí también, que existan agresiones hacia mis sujetos de estudio. Ya que son juzgados realizando juicios de valor determinados por su apariencia, estilos y los lugares donde laboran, determinados, principalmente, al compararlos con el ideal cultural y social imperante. Estos cambios en la mentalidad de los individuos que están ocurriendo en la capital veracruzana, se presentan por todo el mundo, son un producto de la neoglobalización y de la degradación que nos ha ocurrido a los seres humanos, nos hemos vuelto fetiches al darle demasiada importancia al consumo material, al dinero y a las modas.

Los malabaristas e intérpretes de folclor afro con sus movimientos, proponen una manera diferente de vivir, una cultura alternativa. La cual difunden por medio de la apropiación

de espacios públicos, con sus viajes, cuando interactúan con los demás, en su estilo, por medio del uso de redes sociales en el internet y por el uso de sitios cibernéticos como Youtube. Considero que son rechazados por ser diferentes, ya que lo nuevo a muchos individuos les asusta. La sociedad está diseñada para homogeneizar, no para aceptar las diferencias y la diversidad. Sin embargo, también en Xalapa son respetados, aquí poseen oportunidades para seguir creciendo como profesionales y son admirados por algunas personas dentro de la ciudad, por ello, deciden radicar aquí de manera permanente o temporal.

Mis sujetos de estudio no sólo se identifican como participantes de un movimiento, sino que se identifican simbólicamente como parte de una “banda”, un grupo socialmente construido, que forma una cultura que busca distinguirse de la sociedad en general. La “banda” es conformada por cualquier persona con la cual se identifiquen por gustos y actividades en común. Las expresiones del movimiento malabarístico, pueden observarse a lo largo y ancho del planeta, por lo cual, aumenta sus posibilidades de trabajo, y crean una red macro (obtienen bastantes beneficios del internet). De la cual, un número distinguido de estos intérpretes saben sacarle provecho, por medio de ella se relacionan con otros colegas, aprenden más sobre las técnicas de su profesión y buscan trabajo en todo el mundo.

Ambos grupos de artistas populares, tienden a considerarse a sí mismos libres, creativos y con derecho de apropiarse de estos espacios públicos para sus propósitos expresivos y económicos, a pesar de que a menudo se enfrenta a la represión policiaca cuando hacen uso de los parques de la ciudad o calles del centro, sobre todo si se están tocando percusiones. Durante mi investigación hubo censura hacia los grupos que boteaban en los parques y a los que usaban los espacios del centro que no fueran las calles, a menudo se les pedía que sacaran un permiso en el palacio municipal de la ciudad. Con este permiso eran clasificados como vendedores ambulantes, así, se puede apreciar que las autoridades van un paso atrás en las dinámicas artísticas y culturales. Tal vez esto obedezca a que son tiempos cortos los que ejerce un gobierno municipal (3 años en ese entonces) o porque simplemente no les interesa y es más fácil considerar a estos creativos como vendedores ambulantes, aun cuando embellecen a la ciudad y la vuelven más interesante para los habitantes, visitantes y turistas.

Estos artistas ganan con sus actividades artísticas sólo el dinero suficiente para satisfacer sus necesidades inmediatas y de viajar al botear. Pero al semaforar, pueden obtener más beneficios económicos que con la boteada. La informalidad de estas actividades, conlleva a que gran parte de estas personas sean jóvenes, pues la mayoría, no son jefes de familia, gran parte de ellos, se ayudan económicamente al fabricar y vender joyería artesanal, otros, son principalmente estudiantes. Pero, ninguno de los intérpretes de guineano que yo conocí o fui informada, se mantiene económicamente, solamente de botear. En cambio, los malabaristas, pueden mantenerse de su trabajo en las calles y de sus contratos en eventos públicos: como ferias, antros, fiestas privadas, entre otros. Creo que existe más oferta artística en Xalapa, en comparación con la que se demanda, por lo cual, este último grupo suele ser más contratado que los africanistas, porque tienden a trabajar de manera solitaria o en pequeños grupos (se invierte menos dinero a la hora de contratarlos).

Mis grupos de estudio, gracias a actos de solidaridad reciben ayuda con su estancia, comida, e intercambian conocimiento y aprenden más acerca de las técnicas especializadas que utilizan. Lo cual, es necesario para presentarse en la calle y subsistir como grupo que tiende a llevar una vida nómada. Sus convicciones, modos de vida e ideología, creo que los inserta en una cultura alternativa, y aunque estos les otorga cierta libertad, también les impone códigos de conducta que necesitan seguir, para que puedan estos grupos subsistir tal y cómo se conocían en

el momento de la investigación. Estos códigos, también crean compromisos considerados fraternales dentro de estas redes (con la banda), los cuales están presentes cuando comparten sus viviendas, conocimientos y espacios de trabajo, por poner algunos ejemplos.

Otra característica peculiar, es que algunos, empiezan a realizar estas actividades, influenciados por sus novios o novias. Por lo que, muchas parejas trabajan juntas en estas labores, los vuelven parte de su cotidianidad, en ocasiones, integran grupos de varias parejas donde conviven determinados por estas características, los problemas en las parejas, provocan problemas en el grupo entero. También los malabaristas e intérpretes de afro, son influenciados por amistades, por un amigo o amiga que realiza estas expresiones, y así adquieren el gusto por aprenderlas. Otra influencia, es la educación que recibieron de su madre y padre, muchas veces, estos actores sociales son directamente influenciados por sus progenitores o las personas que los criaron, que pueden ser artistas o les han inculcado amor por el arte, o ambas cosas. En este caso, las actividades tratadas en este texto, son parte de su formación, de su camino en el arte y forman parte de cómo experimentan en este trayecto.

Con respecto a las dinámicas de apropiación, creo que el espacio lo apropian con su cuerpo. Este es él que delimita su espacio de creación, y es la referencia, para todos los que consumen su trabajo, es él que otorga razones a los individuos, para que ellos y su trabajo sea respetado. Sus actividades son físicas, los espacios y la cooperación económica la ganan con el dominio que tengan de las técnicas corporales que realizan. Esto acarrea, que, en los espacios de trabajo, de ensayo y de convivencia, estas expresiones sean el eje, y el cuerpo el motor. Si sus cuerpos y expresiones son interpretados y usados virtuosamente, las personas tienden a respetarlos. Pero no solamente influye su virtuosismo, ya que también, deben de dominar técnicas teatrales para adueñarse de los espacios para interpretación y creación. Su trabajo es escénico, por lo tanto, debe de lograrse una enriquecedora comunicación durante sus labores, entre los creativos, como también, entre ellos y el público o deseado público. Estos intérpretes, deben de hacer atractivo y sumamente visual su trabajo, para que sea anhelado por el público. Estos factores, logran que la apropiación sea exitosa, y que las personas se “enganchen” con ellos. Lo que conduce a que interactúen, provocando que “intercambien energía”, que se “sientan” unos a otros, que se establezca una conexión emotiva.

El uso de técnicas teatrales a la hora de trabajar en los espacios creativos, a veces son aprendidas en clases, otras veces es información intercambiada, también por imitación y por intuición, debido a experiencias pasadas y la comunicación con su público. Esta conexión intuitiva inicia en sus cuerpos, debido a que es su motor e instrumento principal, ya que su trabajo es realizado gracias a técnicas corporales artísticas. La interacción entre ellos y las personas que reaccionan positivamente a su trabajo tiene como consecuencia que trabajar en estos lugares sea adictivo, porque la interacción con el público es directa, por lo tanto, hay una retroalimentación más inmediata que en otros espacios, por ejemplo, que en un teatro tradicional.

Estos factores, no son los únicos que influyen en la apropiación, ya que existen, circunstancias externas al intérprete que hacen que su trabajo sea exitoso, regular o un rotundo fracaso. Por ejemplo: el nivel de estrés entre los espectadores, ya que, en ocasiones, este mantiene distraídas a las personas, por lo cual, no establecen conexión con estos trabajadores. Cuando la gente se siente más relajada, o mínimo, no tan estresadas, se toman el tiempo para escuchar y observar el trabajo presentado en las calles. También, la falta de interés es relevante, ya sea porque tienen prejuicios hacia estos creativos, no les gustan sus ejecuciones, o están más interesados por sus problemas personales. Creo que, influye como se encuentre el estado de ánimo del público, en Xalapa existe mayor concentración humana en espacios públicos los días

de paga, o sea, durante la quincena, como le llaman popularmente a estos días, la mayoría de las personas, parecen estar más contentas cuando reciben su paga. Durante esta época, tiende haber más tráfico, más personas circulan en automóvil y a pie por el centro. He notado, que los individuos parecen estar más dispuestas a consumir esos días. Los días alrededor de la quincena y los fines de semana tiende a presentarse más arte en las calles, ya que es mejor recibido; la ciudad cobra nuevos matices, hay personas tocando marimba, guitarra, saxofón, realizando estatuas vivientes, entre otras expresiones.

Las dinámicas de apropiación son determinadas por el contexto sociocultural de la ciudad, ya que, forma un contexto histórico y sociocultural único, el cual, establece cómo se deben de llevar a cabo estos trabajos en dichos espacios xalapeños. Por ejemplo, determina de qué manera son apreciados por el público en general. O establece, que el fin de semana sea ideal y que se tolere por las autoridades, o que los bailarines y músicos de guineano se presenten en las calles y parques del centro de la ciudad. Y establece, que un gran número de personas, busquen recrearse esos días, por lo que, tienden a buscar este tipo de espectáculo. Las mismas dinámicas actuales de Xalapa, determinan si el espacio de creación de estos intérpretes es o no respetado.

Al principio de esta investigación, no había comprendido que “artesanos”, malabaristas e intérpretes de folclor afro están unidos entre sí y tienden a relacionarse unos con otros, sobre todo cuando viajan. Cada uno de estos grupos comparten puntos en común: la ideología, el sentido de solidaridad, el gusto por viajar, entre otros, son *banda*. Estas expresiones, son ideales para este último punto, ya que, les permiten ir costeando sus gastos de viaje. Lo cual, a los ojos de algunas personas, las hace más atractivas, sobre todo para los jóvenes, debido a que por su estatus social, se les ha permitido experimentar más que a otros grupos de edad.

Intérpretes de folclor afro y malabaristas, en base a su cuerpo, y el dominio de las técnicas de estas actividades escénicas, es que se llevan a cabo la delimitación de su espacio para que se presenten públicamente sus actos artísticos. Su cuerpo es su instrumento de trabajo, a través de él realizan sus presentaciones, pues el afro y el malabar constan de técnicas corporales que crean conocimientos que los distinguen de los demás. Les modifican la percepción que poseen de sus congéneres, de la realidad que los rodea y de ellos mismos. La forma en que los ven los individuos cambia, porque dichos intérpretes cambian, esto se refleja en su cuerpo. Todos los cuerpos humanos están codificados, están determinados por símbolos y signos que los determinan y norman. Los grupos que estudio, suelen salirse de lo cotidiano, por tal motivo, pueden ser admirados o prejuiciados.

Cuando se apropian de los lugares estos artistas, los territorios que han elegido para su interpretación, son respetados por todos aquellos que transitan en estos espacios (o sea mis sujetos de estudios e individuos en general), dependiendo de la calidad que presenten en su trabajo y su apariencia física o más bien su vestuario. Cuando se adueñan de ellos, les es posible obtener beneficios económicos, relacionarse entre ellos de manera positiva y cooperativa, y presentar su trabajo. Esto último, es uno de los principales objetivos de las personas que aprenden y se dedican al arte y a sus derivados. Mis sujetos de estudio, están unidos por manifestaciones artísticas populares, que les sirven para obtener beneficios económicos al pedir cooperación a cambio de sus presentaciones callejeras, como también, fungen como forjador de identidades que los auto identifica entre ellos, y los hacen fácilmente reconocibles ante los demás. Por ello, su estilo gira entorno a estas actividades.

Gran parte del discurso de mis sujetos de estudio, gira en torno al malabar y al folclor guineano como labores estéticas y artísticas, y por lo tanto, consideran digna e importante su transmisión. Este fue uno de los más importantes argumentos dados, para justificar la apropiación de los espacios públicos para trabajar, ensayar y practicar. A través de sus interpretaciones, mis sujetos de estudio buscan comunicar, a veces, son mensajes específicos y concretos que denotan sus ideas, otras ocasiones, solo quieren expresar su existencia.

La gente artísticamente creativa, tienden a buscar los lugares urbanizados, debido a que estos individuos están buscando la expresión artística, así como destacar en sus actividades. También, buscan individuos que consuman sus interpretaciones y sus creaciones, por lo que las ciudades son ideales, sobre todo las cosmopolitas. El arte en todas sus formas y expresiones es una extensión de sus creadores y de la humanidad.

Esto me lleva a reflexionar sobre el hecho de que nuestro mundo cambia, se vuelve más pequeño, y me cuestiono: al volverse la comunicación entre los terrestres más eficiente, ¿el mundo tiende a homogeneizarse? Los actores sociales que estudié han preferido interpretar actividades estéticas originarias de otros países, en lugar de las regionales, ¿acaso nuestro mundo se está empequeñeciendo y las modas culturales triunfarán por encima de las expresiones culturales locales? Tal vez la respuesta consista en que se crearán continuamente expresiones diversas producto del encuentro de expresiones culturales globalizadas y las locales, por ejemplo: los jipitecas o el *chuntaro style*.

II. ESTRATEGIAS DE EDUCACIÓN AMBIENTAL POR MEDIO DE LA DANZA ESCÉNICA

La civilización humana surgió de la mano con el impulso de controlar y dominar la naturaleza, incluyendo su propia naturaleza. Una gran parte del conocimiento que poseemos como especie surge como consecuencia de nuestra obsesión de ordenar el caos, así, todo el mundo natural es visto como caótico, el ser humano ordena el caos volviéndolo cultura. En efecto, es la cultura la que nos identifica como seres pensantes, está constituida por la tecnología, religión, economía, educación, arte, entre otras cosas; nos da identidad y nos rige.

La naturaleza moldea la cultura humana porque la cultura es una interpretación del contexto en que nos desarrollamos como especie, nos da identidad y nos distingue de otros seres vivos, ahí están volcados nuestras necesidades, sueños y miedos. Como todos los demás seres vivos dependemos de la naturaleza, ella nos otorga, o más bien “tomamos” lo que hemos denominado “servicios ambientales”.

Alguna vez fuimos una especie tímida, humilde y miedosa, pero conforme evolucionamos y nos transformamos en seres culturales, nuestro papel cambió, y con él nuestra relación con la naturaleza. Se piensa que cuando el ser humano dependía directamente del mundo silvestre y no tenía tecnología sofisticada para explotarlo, solo tomaba lo que necesitaba y podía almacenar en lugares pequeños (por poco tiempo) o cargarlo. Pero conforme se dividió el trabajo y se desarrolló la tecnología, ciencias, artes y los oficios, el ser humano se volvió soberbio pensando que el mundo natural es parte de su dominio y que tiene derecho divino de explotarlo a su antojo. Esta mentalidad ha desembocado en los problemas ambientales que tenemos hoy a lo largo y ancho de este planeta.

La relación con la naturaleza cambió con los hábitos de consumo y vida. Existen dos rompimientos históricos culturales muy importantes: el primero fue la agricultura y la domesticación animal; el segundo ocurrió con la revolución industrial. Para el ser humano estos

cambios en la relación con el mundo natural necesitaron de un entendimiento más profundo de la naturaleza, lo cual se interpretó como el develamiento de sus secretos y con ello su desacralización por parte del mundo occidental y occidentalizado. El falló de nuestra especie fue considerar al reino silvestre como una fuente inagotable de recursos y un lugar capaz de soportar todos nuestros desechos.

Ante el actual deterioro del mundo silvestre se ha hecho una recapitulación de nuestra historia, se ha encontrado que los daños más graves a la biodiversidad comenzaron con la revolución industrial, con el modelo neoliberal. También la ciencia ha contribuido a quitarle el halo místico y de respeto que había entre humanos y naturaleza. Observo que existe la urgencia en México de conectarnos con el mundo natural, el país es un territorio diverso en cuanto a cultura y con respecto a la biodiversidad. La educación ambiental puede servir para estos propósitos. González Gaudiano dice al respecto de la educación ambiental y su papel en la conservación: “(...) es uno de los ejes fundamentales para impulsar procesos de prevención del deterioro ambiental, de aprovechamiento sustentable de nuestros recursos y de reconocimiento del derecho ciudadano y comunitario a un ambiente de calidad” (1997, VII).

En este momento soy estudiante del doctorado en desarrollo sostenible en la isla de Cozumel. Mi tema es: “Políticas culturales enfocadas a la biodiversidad como una estrategia para la gestión ambiental de la zona litoral de la Isla de Cozumel” Me propuse investigar las políticas culturales entorno a la zona litoral de Cozumel, debido a que estas contienen y reflejan, la cosmovisión, las prácticas y articulaciones de la población, visitantes, sector turístico y Estado. Es necesaria su investigación para incluir los resultados dentro de cualquier plan de gestión ambiental y proyectos de desarrollo sostenible que implique su zona costera, ya que se considera que los contextos ecológico y sociocultural están entrelazados y deben estudiarse a profundidad para que estos planes sean exitosos e incluyentes. El estudio de las políticas culturales permite diseñar estrategias de educación ambiental de acuerdo a ellas. Moreno-Casasola (2009) expresa la importancia de la educación ambiental comunitaria como un eje para lograr proyectos de manejo de ecosistemas costeros. Estos tienen como objetivo llevar a cabo planes de desarrollo sustentable costero que sean coherentes con la realidad mexicana, donde las comunidades de la costa retomen el control de su entorno natural, basándose en el conocimiento de su ambiente y la información brindada por grupos interdisciplinarios de expertos.

Teniendo esta información y posterior a la conclusión de la tesis de doctorado pretendo poner en práctica estrategias de educación ambiental que incluyan y tomen como referencia los datos arrojados por la investigación doctoral. Tomando en cuenta que las artes son una manifestación humana cargada de simbolismos, emoción y mensajes, este es un excelente conducto para transmitir mensajes en pro del cuidado ambiental. Existen varias manifestaciones artísticas en Cozumel como el muralismo, escultura, teatro, música, danza, fotografía, entre otras. Algunos de estos artistas a través de sus obras han manifestado un mensaje en pro del cuidado de la naturaleza, han promovido el amor a Cozumel y a su identidad. El arte es mayormente la expresión de emociones e ideas. La expresión artística es una profesión que puede vestir a los lugares, los hace más atractivos. El arte por medio de sus ramificaciones hace que se den relaciones de horizontalidad, sobre todo cuando este se encuentra en lugares públicos. Se considera que la expresión artística puede ser un camino para la diversificación del consumo turístico, ya que el actual, dado su masificación pone en peligro el arrecife de coral. Así, es importante promover las manifestaciones artísticas que se dan en Cozumel pues tienen relación con el desarrollo sostenible, son un medio para sensibilizar a la población local y a los turistas sobre el cuidado ambiental y son una fuente de trabajo, que a su vez puede, bien desarrollado,

ser atractivo turístico. Esta visión implica un trabajo directo para mí como gestora cultural, se puede enfocar esta propuesta para dirigirla hacia las artes escénicas, debido a su contacto directo con el público: interprete-consumidor (público). Lo que permite percibir la reacción directa de la sociedad cozumleña, visitantes y sectores implicados, para saber si las artes escénicas como estrategia práctica de educación es efectiva.

III. BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Ángel, Amparo Sevilla y Abilio Vergara (coordinadores) (2001). *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. Universidad Autónoma Metropolitana, CONACULTA, México.

Bárcena Alcaraz, Patricia, Graciela Vellido y Julio Zabala, *El hombre y la danza (1996)*, Editorial Patria, México.

Bellato Gil, Liliana (2001), *Representaciones sociales y prácticas de hombre y mujeres mazabuas sobre la sexualidad y la reproducción*. CIESAS, México D.F.

Britto García, Luis (1991), *El imperio contracultural del rock a la postmodernidad*, editorial Nueva Sociedad, Venezuela.

Cancio Lucio, Marysol (2006), *Danza escénica y género en Xalapa*, Tesis de licenciatura, Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México.

Cancio Lucio Marysol, (2010), *La apropiación de espacios públicos en Xalapa, Veracruz: Una forma de vivir y expresarse en malabaristas e intérpretes de folclor guineano*, Tesis de maestría, Posgrado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana de la ciudad de México, Ciudad de México, México, 195p.

Castells Manuel, *La cuestión urbana (1972)*, siglo veintiuno editores, México, 1985.

Delgado Ruiz, Manuel (2007), *Sociedades movedizas. Hacia una antropología de las calles*, Anagrama, colección Argumentos, España.

Castillo A. y González Gaudiano E. (2009), “La educación ambiental para el manejo de ecosistemas: el papel de la investigación científica en la construcción de una nueva vertiente educativa”, 35-70pp en: Castillo Alicia y González Gaudiano Edgar (coordinadores), *Educación ambiental y manejo de ecosistemas en México*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Eames Edwin/Judith Granich Goode (1977), *Antropology of the city: An introduction to urban Antropology*, Prentice-Hall, INC, Englewood Cliffs, New Jersey 07622.

Feixa, Carles (1998), *El reloj de Arena. Culturas juveniles en México*, Colección Jóvenes, SEP/Causa Joven, México.

Furió, Vicenç (2000). *Sociología del arte*, Cátedra ediciones, Madrid.

García Canclini, Néstor (1977), *Arte popular y sociedad en América Latina*, Editorial Grijalbo S.A., México, DF.

García Canclini, Néstor (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México DF.

García Canclini, Néstor (1991), “Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina” en: *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Año 11, núm. 24, extraordinario de 1991, UAM Iztapalapa, México.

Gigilia, Ángela (2003), “Espacio público y espacios cerrados en la ciudad de México” en P.

González Gaudiano Edgar (1997), *Educación ambiental: historia y conceptos a veinte años del Tbilisi*, Sistemas técnicos de edición, México.

Hannerz, Ulf(1986), *Exploración de la ciudad*, Fondo de cultura económica, México.

Hernández-Rosete Martínez, Daniel Dionisio (1996), *Género y roles familiares: la voz de los hombres*, CIESAS, México DF.

Hebdige, Dick (1997), *Subculture. The meaning of style*, Imprint of Taylor & Frances group, Londón England.

Homobona, José Ignacio (2000), “De la antropología social a la antropología urbana” en: *Zainak* 19, p 7-12.

Imbert, Gerard (2001), “El cuerpo como producción social”, Comp. Hilda Islas, De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza, INBA/CONACULTA, México.

Luquero Cortes, Javier, Martín Bregón, Recio, Sánchez, Martín y Martos (2008), *Museo del juego. Unidad didáctica: cariocas*, Pdf, última consulta 1 de junio 2018.

http://museodeljuego.org/wp-content/uploads/contenidos_0000001020_docu1.pdf

Massey, Boreen, John Allen and Steve Pile (1999), *City worlds, The open university*.

Marcial Vásquez, Rogelio Roberto (2002), *Jóvenes en diversidad. Ideologías juveniles de disenso: discursos y prácticas de resistencia*. Tesis de doctorado, El colegio de Guadalajara, Zapopan Jalisco.

Moreno-Casasola, P. (2009), “La educación ambiental como un instrumento hacia la creación de un desarrollo costero sustentable”, 35 a 70 pp: Castillo A. y González Gaudiano E. (coordinadores), *Educación ambiental y manejo de ecosistemas en México*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, Instituto Nacional de Ecología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

Monnet, Jérôme (1996), “Espacio público, comercio en Francia, México y Estados Unidos”, *Alteridades*, p11-26.

Montaya Quiroz, Alejandro Christian (2005), *Rave: una subcultura de clase*, Tesis de maestría, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México.

Ortiz Angulo, Ana (1990), *Definición y clasificación del arte popular*, INAH, México, DF.

Perkins Candelaria, Rosalba Elizabeth (2009), *Comunicación en la cultura juvenil urbana: sus manifestaciones en el tianguis cultural del Chopo*. Tesis, Escuela Nacionales de estudios profesionales Acatlan, Universidad Nacional Autónoma de México.

Portal, María Ana (2007), “El centro comercial como constructor de un orden urbano específico. El caso de Peña Pobre en Tlalpan” p. 119-148, Portal, María Ana, coord., Espacios

públicos y prácticas metropolitanas, consejo Nacional de Ciencia y Tecnología: Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Pretelin, Ricardez Jesús (2002), *Entre cócteles y cotorreos. Prácticas homoeróticas en un cine porno del Puerto de Veracruz*, Universidad Veracruzana.

Ramírez Kuri (Coord.), *Espacio público y reconstrucción de la ciudadanía*, Flacso-Porrúa.

Safa, Patricia (1992), “Vida urbana, heterogeneidad cultural y desigualdades sociales: el estudio en México de los sectores populares urbanos, *Alteridades* 2(1), México, DF, p3-10.

Santana Pérez, Gisela, “Itinerarios lésbicos: resignificando espacios, develando la invisibilidad” en: *Regiones, suplemento de antropología*, Número 39, octubre-noviembre-diciembre de 2009, Páginas 18-21.

Setha Low, Transformaciones del espacio público en la ciudad latinoamericana: cambios espaciales y prácticas sociales, *Bifurcaciones*, núm. 5, pp. 1-14. (versión html: <http://www.bifurcaciones.cl/005/Low.htm>).

Sevilla, Amparo (1996), “Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México”, *Alteridades*, 6 (11): Págs. 33-41.

Sortibrán Martínez (2005), Tania, *Espacios públicos y micro-geografía urbana: usos de los lugares y prácticas sociales de los jóvenes habitantes de la colonia Ajusco, Coyoacan*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México, DF.

Sten, María (1990), *Ponte a bailar que tu reinas*, Tecnoimpresos, México.

Reguillo Cruz, Rossana (1991), *En la calle otra vez*, ITESCO, Jalisco México.

Valenzuela Arce, José Manuel coordinador (2003). *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la cultura y las artes, México.

Varios autores (1993), *Antropología y ciudad*, CIESAS, UAM, Ediciones Casa Chata, México, DF.

Varios autores (2000), *Cultura popular y cultura de masas*, Editorial Paidós, Argentina.

Vergara Figueroa, Abilio (2001), “El imaginario social” en Vergara Figueroa Abilio (Coordinador) *Imaginarios: horizontes plurales*, 1ª edición, INAH/ENAH/BUAP.

EL CINE: LUGAR DE ENCUENTRO DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD

SAHIRA SCHISELL, JOAQUIN MENA

EL CINE: LUGAR DE ENCUENTRO DE LA MEMORIA Y LA IDENTIDAD. UNA MIRADA A CARIBBEAN FANTASY (2016) DE JOHANNÉ GÓMEZ

“América Latina en el cine: representaciones de lo particular y lo universal de sus sociedades, culturas y artes (409381)”

I. EL CARIBE IMAGINADO.

La historia nos enseña todos los procesos económicos, humanos y políticos que han ido formando una de las regiones más apasionantes del mundo por su pluralidad, diversidad humana y cultural. El Caribe es motor de una inmensa amplitud de problemáticas y aventuras humanas, dramáticas y felices que le caracterizan una especificidad en el mundo.

Los pensadores, poetas, artistas visuales y escritores se apropiaron de las realidades caribeñas, de sus ilusiones, de sus tragedias y aventuras para nutrir sus obras y ofrecer un Caribe ideal, soñado, imaginado, querido y deseado; pero también un Caribe real, un Caribe problemático y complejo, apasionante en sus búsquedas, en sus procesos, constantes de transformaciones, evoluciones, siempre con una dinámica incesante de pensamiento y reflexión no solamente hacia y sobre el archipiélago sino también hacia los continentes, hacia el mundo. Porque el Caribe es un concepto, una idea inmensa y generosa de procesos de integración humana con propuestas hacia el mundo.

El Caribe, Las Antillas o Las Indias Occidentales son nombres que algún habitante de la región le otorgará según su país de origen (hispano, anglosajón o francófono), siempre dependerá de a quién se le pregunte La región ha sido descrita como un territorio cuya traza histórica común ha sido la esclavitud, la sociedad de plantación (caña de azúcar, café o tabaco) y la colonización (Knight y Palmer, 1989); otros lo definen como un lugar exótico, lleno de música, de playas paradisíacas y cuerpos esbeltos dorados por el sol. Lo cierto es que El Caribe es más imaginado que real y su historia se encuentra en un continuo cuestionamiento. Historia que será contada según quien la narre.

Mientras que la historia es cuestionada, la memoria es construida. El cine se ofrece para plasmar testimonios de personas y grabar hechos cuyos registros permanecerán a lo largo del tiempo. Los cuerpos muestran heridas que alguna vez estuvieron abiertas y que, aunque cicatrizaron, permanecerán en la piel por siempre como una prueba visible del pasado. Es por la emoción que la memoria construye la identidad. El cine es espacio de construcción de la memoria colectiva (Halbwachs, 1950) y de la identidad nacional, basada en el concepto de nación o sentimiento de pertenencia a una colectividad histórico-cultural, que viene de una condición social, cultural y espacial; donde la identidad nacional, históricamente, es una comunidad imaginada (Anderson, 1983), la cual, desde sus inicios ha transmitido, de generación en generación, los hechos del pasado como recuerdos en la memoria de ese colectivo. Es decir, los realizadores construyen una memoria colectiva cultural desde su perspectiva, añadiendo su experiencia personal en las películas.

Según Jean-Michel Frodon (1998, p.12), el cine ha sido la técnica privilegiada de representación de la nación: ha sido su principal narrador. La relación que existe entre el cine y la nación está dada por la proyección, la cual está marcada por aspectos comunes

al cine y a la nación: una imagen, una representación, una forma y una dramaturgia. En la región caribeña los artistas se hacen eco de los traumas coloniales y esclavistas; elección que los lleva a dar un tratamiento especial a los temas relacionados a la identidad y hechos memoriales; esto incluye la diáspora radicada, principalmente, en los Estados Unidos.

II. LA MEMORIA. LA GENERACIÓN DEL SILENCIO.

La dictadura de Rafael Leónidas Trujillo Molina 1930-1961, conocida como la Era de Trujillo, está considerada una de las más sangrientas del siglo XX. Por más de tres décadas, la sociedad, la economía y los cambios tecnológicos se produjeron en un aislamiento político y cultural que acentuó una “arritmia histórica dominicana”; término usado para explicar la tardía aparición de la burguesía nacional, que, en pleno siglo XX, Trujillo usó para convertirse en el amo del poder político, militar y económico valiéndose de métodos brutales que la burguesía europea había empleado en los siglos XVIII y XIX (Bosch J 1970: 265). Y era esa arritmia la que, a la muerte de Trujillo, continuaba generando contradicciones únicas en el contexto latinoamericano.

En el año 2006, la periodista e investigadora Minerva Isa publicó un artículo en el periódico *Hoy* sobre las causas y efectos de la migración en la República Dominicana, en el que apela a la memoria de su padre durante la dictadura:

“Rígidos controles frenaron la movilidad humana convirtiendo al país en una cárcel de la que difícilmente se podía escapar. Viajar al exterior era privilegio de muy pocos, una odisea o un peligroso desafío al régimen. Pese a ser un comerciante acomodado, papá prefirió abstenerse de conocer lo que contaban los libros sobre Berlín o París, pues los pasaportes pasaban por el filtro del tenebroso Servicio de Inteligencia Militar (SIM), y él no podía ocultar la náusea que le producía esa madriguera de intrigantes y asesinos. (...) La migración externa se reducía a los numerosos exiliados políticos refugiados en Venezuela, Cuba, Costa Rica, Puerto Rico y Estados Unidos, donde los inmigrantes admitidos entre 1940 y 1959 sumaron 1,593. Lograron marcharse, pero los opositores eran asesinados o confinados en las ergástulas trujillistas, sometidos a torturas tan terribles que solían terminar en delación o muerte”. (ISA, PICHARDO 2016)

Minerva recuerda las confesiones de su madre quien solía decir que el dictador Rafael Leonidas Trujillo Molina tenía una maestría en crimen en relación con la crueldad del tirano Ulises Heureaux (Lilis): “Era un ególatra de férula brutal que envileció a un pueblo, y eso no merece el olvido” (ISA, PICHARDO 2016). En su publicación destaca la severa represión para desplazarse en el interior del país.

“Papá prometió llevar a mamá a conocer la capital, remozada tras el ciclón de San Zenón, y una y otra vez lo posponía. Para ir a alguna localidad había que registrarse a la salida, pedían la cédula en los puestos de guardia, en cualquier sitio. ¿Pa’ dónde va? ¿De dónde viene? A muchos los remitían a su lugar de origen.” (ISA, PICHARDO 2016)

Para la época, el terror asfixiaba física y moralmente a la población. Hombres y mujeres que permanecieron en silencio por miedo a represalias del tirano Trujillo. Aquellos que forjaron la nación dominicana, al igual que el Sr. Rafael Isa, padre de Minerva, hicieron uso del mutismo para salvar las vidas de sus hijos. Hombres que sellaron sus labios para elogiar al Jefe o Benefactor de la Patria¹, como lo recuerda la periodista: “mi padre me confesó con amargura que al miedo hay que andarle a tiempo,

¹ Nombres que le solían dar al dictador Rafael L. Trujillo.

porque cuando se cuela por los resquicios de la siquis colectiva aniquila la voluntad de una nación” (ISA, PICHARDO 2016).

La generación del silencio hablaba con un gesto o con una mirada; los demás no necesitaban palabras para saber qué debían hacer: “Las palabras le salían por los ojos”, cita Minerva. Los dominicanos vivían en un régimen autoritario en el que sólo se podía ser cómplice y guardar silencio. Por más de medio siglo, durante las dictaduras de Lilis y Trujillo, el pueblo aprendió a callar y a asumirlo como algo natural, cicatriz social que todos tenemos en la piel.

III. MANO DURA CON LA MIGRACIÓN.

Trujillo inició la construcción de ostentosos edificios gubernamentales para modernizar el país sofocando las convulsiones políticas y sociales que acompañan esos procesos de cambios, el desplazamiento interno de los dominicanos.

La migración campo-ciudad fue contenida rigurosamente evitando las invasiones urbanas. El régimen permanecía en alerta para evitar la formación de barrios de miseria que ya circundaban en otras ciudades latinoamericanas más industrializadas que Santo Domingo. El deseo de superación de los campesinos y la promesa de trabajo provocaron una migración masiva y la gente se fue instalando en espacios que se transformaron en un cáncer urbano con efecto mortal para la capital dominicana. En términos estadísticos cuando Trujillo asumió el poder en 1930, el 83.4% de la población habitaba en el campo, a fines de su gobierno en 1960, sólo el 69.5%.

CUADRO - POBLACIÓN DOMINICANA DURANTE LA DICTADURA TRUJILLISTA.

| Año | Habitantes | Urbana | Rural | Densidad (hab./km2) | Incremento. | Tasa de crecimiento |
|------|------------|---------|-----------|---------------------|-------------|---------------------|
| 1935 | 1,479,417 | 266,565 | 1,212,852 | 30.4 | 65.4% | 3.4% |
| 1950 | 2,135,872 | 508,408 | 1,627,464 | 43.9 | 44.4% | 2.4% |
| 1960 | 3,047,070 | 922,090 | 2,124,980 | 62.6 | 42.7% | 3.6% |

Fuente: Censos nacionales de población.

A mediados de los años treinta, con la dominicanización de la frontera, tras el genocidio haitiano de 1937, se creó un plan con incentivos a maestros, jueces y otros profesionales para poblar estas deshabitadas tierras. Otras movilizaciones fueron los inmigrantes de las colonias españolas, japonesas y judías, traídos para “mejorar” la raza. Se les requería ser de piel blanca y agricultores. A cambio se les entregó “a) La suma de \$110.00; b) 200 tareas de monte para cultivarlas; c) una mensualidad de \$30.00 durante un año; d) 3 palas, 2 picos, 3 azadones, 5 machetes y 4 hachas” (Comisión Poder Ejecutivo 1946: 46)².

IV. LA GUERRA MUNDIAL Y LA INDUSTRIALIZACIÓN

La escasez posguerra incrementó notablemente la producción agrícola y manufacturera. La riqueza se quedaba en las ciudades, en manos de Trujillo y otros pocos afortunados. Los campesinos se les veía la pobreza en la ropa y en lo flacuchos que

² Capacidad de la República Dominicana para absorber refugiados: dictamen de la Comisión nombrada por el Poder ejecutivo para el estudio del informe de la Brookings Institution sobre "La Colonización de refugiados en la República Dominicana", Editora Montalvo, Ciudad Trujillo, Santo Domingo, 1945, p46.

lucían. Para los años 40 inició un proyecto de urbanización e industrialización. Se permitió un desplazamiento del campo a la ciudad controlado. Miles de campesinos acudían a Ciudad Trujillo para buscar trabajo en los centros de manufactura. La mayoría trabajaba en las construcciones o fábricas recibiendo un pago muy bajo y trabajando largas jornadas.

En 1953, para controlar los desplazamientos, el régimen dictó el decreto 7633 que prohibía emigrar a la capital sin permiso del Ejecutivo. Medida que se intensificó con el tiempo recrudeciendo el clima de terror y los drásticos mecanismos restrictivos para viajar al exterior.

La dictadura, con sus estructuras y mecanismos de control, contuvo el éxodo rural, tal como lo refiere la autora Minerva Isa. Sin embargo, los gobiernos populistas que le sucedieron ya no fueron capaces de hacerlo. En consecuencia, la capital dominicana fue llenándose de cordones de miseria, en múltiples lugares alrededor de la ciudad y los centros de trabajo, entre los cuales se cuentan ambas márgenes del río Ozama, donde se desarrolla el documental que nos ocupa. Así se fueron poblando los ahora conocidos barrios populosos de La Ciénaga, Los Guandules, Gualey, Las Cañitas, Simón Bolívar, Capotillo y La Zurza; Los Tres Brazos, Los Minas, Las Enfermeras, Isla, Oxígeno, Molino Nuevo y Calero. La cineasta Johanné Gomez estudia en el documental los barrios de La Ciénaga y Los Guandules.

GRÁFICO 1 – BARRIOS EN LOS MÁRGENES DEL RÍO OZAMA..



Fuente ONET y ADN. Diseño: Ramón L. Sandoval

V. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE LA IMAGEN.

El documentalista debe filmar la sociedad y sus problemas sociales, políticos e ideológicos desde el punto de vista de un poeta.

Patricio Guzmán, en France, 1965

Caribbean Fantasy (2016), documental de la cineasta dominicana Johanné Gómez Terrero, narra la relación sentimental entre Ruddy y Morena. Este vínculo se originó a propósito de ella trabajar como doméstica para él. Ruddy es un trabajador que transporta pasajeros de una orilla a otra en una yola de la ribera del Ozama; Morena es empleada

doméstica, ex alcohólica, y fanática religiosa. La pareja cohabita en la más extrema pobreza en uno de los barrios que colindan con el río. El Ozama es el verdadero centro de Santo Domingo, no sólo geográfico, también es su centro neurálgico y el motivo de su emplazamiento: la capital de la República Dominicana fue fundada dos veces, una en cada margen del río. De ahí que los habitantes de cada borde llaman al lado que no es suyo “el otro lado”, convirtiendo al Ozama en el centro simbólico de la exclusión. Desde hace años se encuentra fuertemente contaminado y sus orillas son habitadas por campesinos que dejaron sus tierras en busca de un porvenir en la ciudad. El documental muestra el estado de abandono en que se encuentra el río Ozama y los barrios La Ciénaga y Los Guandules de Santo Domingo en el año 2015.



Fotogramas 1 y 2. Ruddy. Morena.



VI. MARGINALIDAD. SUPERVIVENCIA.

Caribbean Fantasy (2016) es la “otra historia de amor”. Nos muestra el amor de los pobres y se construye desde lo invisible. En efecto es un símil del amor de los feos, del amor de los que van envejeciendo, del amor de la diversidad sexual, los cuales han estado mayoritariamente silenciados. Tema que debemos abordar en El Caribe y particularmente en República Dominicana porque hablamos de progreso, competitividad y estabilidad antes de madurar como nación.

El documental cuenta, no sólo la realidad de Ruddy y Morena quienes son confrontados por la relación simultánea de ella con otro hombre, el padre de sus hijos. Cuestiona, también, la naturaleza del cine como espacio identitario. Podemos ubicar el documental dentro de clasificaciones propuestas por Bill Nichols como de modalidad Poética porque enfatiza las asociaciones visuales, cualidades tonales o rítmicas, pasajes descriptivos y modalidad Reflexiva porque aumenta nuestra conciencia de lo construido en la representación de la realidad de la película.

La cámara, frente a ellos, al inicio del film, fotogramas 1 y 2 (0:03:05-0:03:16), además de grabarles, les obliga a reflexionar sobre la relación adúltera que mantienen. La reacción de ambos da a entender que no habían pensado en la naturaleza de su relación. La cámara les coloca al desnudo frente a su miseria como pareja, su situación económica frente al espectador fotograma 3 (35'38-38:35). Se cuestiona a Morena quien tiene poco tiempo siendo evangélica porque necesita redención de Dios por beber y estar con dos hombres a la vez. Ruddy reconoce que se siente usado. Paralelamente se muestra la contaminación del río Ozama fotogramas 4 y 5 (31:10-32:15) y el hacinamiento de los barrios al margen del río, situación ignorada o desconocida por los habitantes de Santo Domingo. Una realidad de la marginalidad que nace en el pasado reciente del país, como ya se explicó.



Fotograma 3. La realidad de su realidad.

VII. MIRANDO CON EL OJO AJENO.

La cineasta Johanné, según una entrevista publicada en el periódico *Listín Diario*, tuvo la valentía de entrar en un espacio que no conocía; un lugar al cual no pertenece pero que, debido a su deseo de hacer una película sobre el Ozama, tuvo que explorar. Allí conoció a Ruddy, su Caronte. La experiencia de crear la película, en tanto que realizadora, es comparable a la experiencia que percibe el público al mirarla; y es aquí donde podemos hablar de memoria. El cine se constituye en un espacio de encuentro entre terceros que no han participado de los acontecimientos del documental, pero cuya realidad le es traída a sus vidas gracias al cine. El interés que involucra a estos terceros, creadores o receptores de estas obras, requiere de “escuchar/ver” y de la “memoria”, por lo tanto, se inscribe en sus propias historias (Ricoeur, 2005).

Caribbean Fantasy provoca empatía en las personas que han vivido en los barrios colindantes al Ozama; también genera solidaridad en quienes no conocían la situación ni las penumbras de los habitantes aledaños al río. El público se torna en testigo de este



Fotograma 6, 7, 8, 9. Reproducción del campo. El parque, El patio, El colmado y las peleas de Gallos.



espacio de marginalidad y exclusión del gran Santo Domingo. El documental es un hermoso retrato de la ciudad que ha olvidado su centro. La cineasta muestra el sucio, la miseria y la gente que vive en esta zona. Las lilas se constituyen en las purificadoras de la contaminación que deja el hombre, a pesar de que siempre termina viéndose la basura. Los días transcurren con la normalidad de siempre: los niños juegan y se bañan en el río, los trabajadores esperan iniciar sus labores, el chicharronero prepara el cerdo para venderlo en la ciudad y las personas comunes hacen sus labores, salen y entran a la ciudad. En el entorno, la vida continúa en su cotidianidad con labores propias a la zona rural, lo que nos reafirma que los pobladores de esta zona reproducen el campo.

La cineasta reproduce el día a día de los pueblos o campos. Los fotogramas 6 (2:15), 7 (3:15), 8 (6:15) y 9 (27:25) son una réplica del origen de estos barrios; también lo son el cruce de los cerdos en alguna que otra escena. El cantar de los gallos es típico del campo. Llama la atención en el minuto 5:50 cuando uno de los pasajeros pregunta si escuchó el discurso del presidente. Otro pasajero responde que “e’ p’alante que vamos” (eslogan de la campaña del actual presidente Danilo Medina), y completa diciendo “mientras yo tengo romo, mujeres y comida... a mí me da lo mismo”. Los campesinos tienen la particularidad que su vida depende del esfuerzo al trabajo que dediquen, lo cual es muy coherente.



Fotograma 10. Ruddy y el río unen los dos lados que conforman el Santo Domingo.

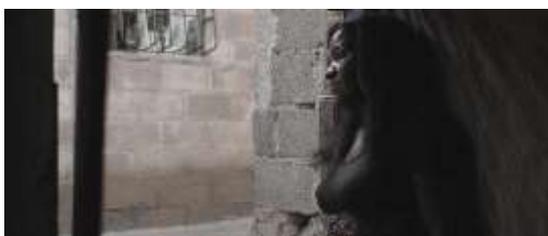
El espectador sale de su posición de enajenamiento en la que había estado antes de ver la película, la pantalla le involucra en la realidad de los personajes. El público se coloca frente a Ruddy y a Morena, quienes ahora son parte del problema y se involucran con estos compatriotas que han tenido una suerte diferente a ellos. El espectador se convierte en “los otros”, “los del otro lado”; mientras la cineasta hace suya las imágenes, el espectador mira en la pantalla al Ozama y lo que le rodea que no quiere ver ni escuchar. Quizás la mansedumbre de Ruddy o la frenética insistencia de Morena al gritar lo grande que es el amor de Dios, desconciertan al espectador en relación con las imágenes proyectadas. Los personajes se entregan con ingenuidad a la cámara cuando son tomados por sorpresa frente a su propia realidad. Una realidad que en algún momento podría parecer al público una típica escena voyeurista de la marginalidad de los otros; imágenes que les hace ser testigos e involucra en la miserable vida que llevan. Johanné establece un diálogo con su otro personaje femenino, la amante del yolero, aunque el personaje principal es Ruddy (15:00-16:40) al (35'38-38:35), fotograma 3, directora-personaje entabla un diálogo de mujer a mujer. Las respuestas que consigue muestran principalmente tres asuntos: la primera, lo moral -muy similar a otros estratos sociales-. La Morena manifiesta necesitar de dos hombres que puedan satisfacer sus necesidades y ella, a cambio, comparte su tiempo con cada uno de ellos, en el cuidado de las dos casas en las tareas de lavar, cocinar, barrer, etc. Esta mecánica de “la moral”, se da comúnmente al inverso, es decir, un hombre si puede proveer a muchas mujeres “lo que necesitan”, pero choca cuando es la mujer quien necesita más de un hombre para aprovisionarse. La segunda es la intimidad entre Ruddy y Morena. Ella lo quiere y él le hace feliz, pero la demostración de amor entre ambos se hace con manoteos y ligeros golpes, que es una forma de violencia (Belmans 1972: 11). Nos remite a la violencia profundamente arraigada en el ser humano que se manifiesta en la pareja como una muestra de amor. Por último, o lo tercero es la necesidad del otro, incluso en el seno de la gran necesidad. Ruddy la necesita para que sea haga cargo de su casa y Morena lo necesita económicamente.

El público, quien mira, crea un vínculo con el cineasta que crea la obra y, a su vez, con los personajes que aceptaron participar en ella. Es importante señalar que durante el tiempo de rodaje, la cineasta se vincula emocionalmente con los personajes hasta que se convierte en un personaje en su propia película. Como directora, será leal al propósito de garantizar la veracidad de su obra.

El documental expone con franqueza el verse a sí mismo, un retrato de la sociedad, de la identidad y de la memoria. La migración rural-urbana de Ruddy y Morena a Santo Domingo no resultó como soñaron. Ambos están atrapados en su marginalidad, en su espacio, en sus cuerpos.

Al igual que muchos documentales, *Caribbean Fantasy*, tiene una doble lectura: 1) la que se construye con los testimonios y narra los eventos pasados; 2) la que experimentan los terceros, a quienes los testimonios directos del relato, los constituyen en testigos de los eventos referidos.

VIII. LOS CUERPOS



Fotograma 11. Morena.



Fotograma 12, Madre de Ruddy.

Los fotogramas del 11-14 son cuerpos que muestran explícitamente la marginalidad. Podemos ver diferentes tipos de expresión: la sexual, física y la espiritual. Representaciones de lo cotidiano que conjugan la soledad y la desesperación. El cuerpo de Morena tiene heridas muy profundas por su culpabilidad. Necesita gritar para lograr liberarse de ese sentimiento que la corroe. Canta una y otra vez, y lo hace de forma eufórica. En fotograma 14, la vemos en la calle; hasta nos parece que intenta atropellar a los autos que cruzan frente a ella.

Cuando Johanné le preguntó cómo se sentía de tener dos relaciones con dos hombres a la vez, respondió sin pensar. Pero a medida que reflexionaba se podía percibir lo miserable de su existencia. Tan duro fue ese enfrentamiento que solo hacía clamar por Dios y por lo grande de su amor.

Los cuerpos físicos de la madre de Ruddy (fotograma 12) y Ruddy (fotograma 15) muestran nódulos que pudieron ser causados por lesiones, alguna infección o reacción auto inmune. Cuerpos con trazas de una vida precaria. La mayoría de veces sus miradas estás perdida o, simplemente posadas en el horizonte.



Fotograma 13. Ruddy y Morena.



Fotograma 14. Morena.

Tanto los cuerpos como la memoria sufren pérdidas. Podemos decir que la memoria es la desmemoria o el olvido. Los de la ciudad no se acuerdan de que hay gente abajo, la urbe se olvida de los pobladores de la margen. Ninguno de los que transitan por el puente miran al río y a su gente. La misma Johanné bajó a hacer un documental sobre el río, no sobre la gente que vive en sus márgenes. Y sólo después de transitar de un lado al otro del río es que se produce el interés en Ruddy. La gente aparece tras una segunda mirada. La realidad que existe en torno al río es la misma realidad que gritan los cuerpos de la gente que allí vive; ambas expresadas tanto física como espiritualmente.

En la escena final, minuto 43:13, el Plano General del Ozama y los barrios, da un sentido dramático y provoca un sentimiento de soledad. La cineasta describe la relación entre el medioambiente, la situación y los personajes. Normalmente, el agua limpia y cristalina indica buenos augurios, pureza del alma y abundancia. La sucia simboliza todo lo contrario: oscuridad, negatividad e intranquilidad. Ruddy rema contracorriente, analogía que nos explica lo que tendrá que hacer para mantenerse a flote en esta sociedad en que permanecerá invisible (fotograma 15).



IX. CONCLUSIÓN

Caribbean Fantasy, de Johanné Gómez es un trabajo que responde muy bien a la frase que reza: la realidad supera la ficción. Comenzó con un interés de la realizadora por hacer un documental, de corte ambientalista, en el que denunciaría la contaminación del río Ozama. Sus repetidos viajes para levantar la información hicieron que subiera a la yola de Ruddy, quien es el vínculo entre los dos márgenes, hasta que, finalmente, la comunicación se estableció y la realidad de Ruddy le dio otro contenido al río y a la película que, de la contaminación del río Ozama, se convirtió en la memoria de los olvidados, de los invisibles, de los marginados; la memoria del “otro” país que vive dentro y al margen del mismo país. Y esto es justamente lo que hace del cine ese narrador privilegiado.

Los que cruzan el río por encima de los puentes de hormigón que conectan las márgenes oriental y occidental de la ciudad, transitan cada día sobre los tejados de hojalatas y cartón de estas casuchas maltrechas, hediondas y hacinadas, miran hacia abajo, hacia el río, pero sin ver a las personas que viven en ellas y menos interesarse en sus particulares realidades. En cambio, los que se desplazan en la yola de Ruddy se conocen, comparten una misma realidad que tiene sus orígenes en ese éxodo de los campos dominicanos a “la capital”, que hoy es el Gran Santo Domingo, y antes Ciudad Trujillo, pero siempre un sueño fallido porque ni antes ni ahora les ofrece ese trabajo que vinieron a buscar con la esperanza de mejorar, de progresar, de tener una mejor vida. El sueño es una pesadilla y la esperanza quedó enclaustrada en las orillas, a la espera de que algún huracán las arrase para que, finalmente, la sociedad los vea y el Estado haga un censo y les prometa que serán reubicados y que les darán una vivienda digna.

En *Caribbean Fantasy*, Johanné Gómez nos hace entrar en los barrios La Ciénaga y Los Guandules mientras nos cuenta el amor de Ruddy y Morena, que no es el típico amor romántico, de telenovelas, sino un amor adultero, un amor de “feos”. En la pantalla descubrimos el Santo Domingo que muchos dominicanos desconocen, aquel donde se traen las gallinas y los cerdos que se paseaban con amplitud en el campo a

malpasar en el espacio que alguna vez fue el hogar de los cangrejos. Un Santo Domingo en el que la única “infraestructura” que llega son los cuatro blocks donde se encaraman los colchones para que no se mojen cuando sube el río.

Tanto el espectador como el crew creador del documental se constituyen en testigos de la realidad de Ruddy y la Morena; realidad símil de miles de familias que migraron de la zona rural y formaron cordones de miseria en la capital dominicana. Familias con pocas o nulas posibilidades de trabajo por la falta de escolaridad y preparación en algún oficio u ocupación que verdaderamente pueda promoverlos económica o socialmente.

El cine, aquí, sirve como medio y espacio para dejar constancia de la memoria (y en todo caso el olvido) como elemento constitutivo de la propia identidad (o la falta de ella). Es importante reconocer al otro en sí mismo; observar cómo se manifiesta y vincula la propia identidad con la alteridad y con lo universal (Ricoeur 1990). *Caribbean Fantasy* es un lugar de convergencia para los múltiples “países” que coexisten en nuestro país; para los que transitan el río por primera vez quizás, se percatarán de los que viven debajo del puente; y un lugar de esperanza para los que, desde abajo, miran hacia las alturas, soñando ese futuro prometedor. Ojalá que esta reflexión propuesta poéticamente en *Caribbean Fantasy* transgreda a la capacidad de olvido o fuerza que actúa en contra de la memoria; no importa lo ambivalente que sea la memoria debemos seguir avanzando para tener un futuro más justo y con mayor equidad para todos los dominicanos.

X. BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso Books, 1983, 224 p.

ANDÚJAR Carlos, *Identidad Cultural y Religiosidad Popular*,t (*Identité culturelle et religiosité populaire*), Saint-Domingue, Editora Letra Gráfica, 1999, 283 p.

AUGÉ Marc, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXIe siècle », 1992, 149 p.

AUGÉ Marc, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot & Rivages, 1998, 122 p.

BOSCH Juan, *Composición social dominicana – historia e interpretación*, Santo Domingo: Publ. Ahora! C. por A., 1970.

BOURDIEU Pierre, *La distinction - Critique social du jugement*, Paris, Éd. De Minuit, 1979.

CASSÁ Roberto, *Historia social y económica de la República Dominicana*, (*Histoire sociale et économique de la République dominicaine*), Saint-Domingue, Editora Alfa y Omega, 2000.

CRETON Laurent et FEIGELSON Kristian, *Théorème, No 10, Villes cinématographiques Ciné-lieux*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2007.

DORE CABRAL Carlos, *Reflexiones sobre la identidad Cultural Dominicana*, (*Réflexions sur l'identité culturelle dominicaine*), Saint-Domingue, Avances, 1989.

Capacidad de la República Dominicana para absorber refugiados: dictamen de la Comisión nombrada por el Poder ejecutivo para el estudio del informe de la Brookings institution sobre "La Colonización de refugiados en la República Dominicana" Edición trilingüe (español, francés e inglés), Editora Montalvo, Ciudad Trujillo, Santo Domingo, 1946.

ISA Minerva, PICHARDO Eladio, “Migración: causas y efectos. Represión trujillista frena las migraciones”, Periódico Hoy, Publicado el: 16 marzo, 2006.

LEVERATTO Jean-Marc, *La Mesure de l'art. Sociologie de la qualité artistique*, Paris, La Dispute, 2000, 414 p.

RODRÍGUEZ Alberto, *El azúcar como hacedor de historia y de comunidades*, Santo Domingo, Editora Universitaria UASD, 1985, 121 p.

FERRO Marc, *Cinéma et histoire*, Paris, Gallimard, 1993.

NIETZSCHE Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1972.

FRODON Jean-Michel, *La Projection nationale - Cinéma et nation*, Paris : O. Jacob, 1998.

JULLIER Laurent, *L'analyse de séquences*, Paris, Nathan, coll. 128, 2002, 185 p.

JULLIER Laurent, *Analyser un film. De l'émotion à l'interprétation*, Paris, Flammarion, coll. Champs arts, 2012.

JULLIER Laurent et MARIE Michel, *Lire les images de cinéma*, Paris, Larousse, 2007.

LAPLANTINE François, *Je, nous et les autres*, Paris : Le Pommier, 2010.

LAPLANTINE François, *Mémoires et imaginaires dans les sociétés d'Amérique latine : harmonie, contrepoints, dissonances*, Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2012.

LORA Félix Manuel, *Encuadre de una identidad - Evolución y perspectiva en República Dominicana*, (Encadrement d'une identité audiovisuelle : évolution et perspectives en République Dominicaine), Saint-Domingue, Valdivia Editorial, 2007.

MOTTET Jean (dir), *Les Paysages du Cinéma*, Sessyssel, Champs Vallon. 1999.

NICHOLS Bill, *Introduction to documentary*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, 224 p.

ORTIZ Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1987.

PEÑA GÓMEZ, J. F. *Fracaso de la democracia representativa a la luz del derecho constitucional: (tesis doctoral)*. Santo Domingo, R.D., Editora Manatí. 2002.

SAÉNZ José Luís, *Historia de un sueño importado - Ensayos sobre el Cine en Santo Domingo*, (Histoire d'un rêve importé - Essais sur le cinéma à Saint-Domingue), Saint-Domingue, Ediciones Siboney, 1982.

TURGEON Laurier, *Les mots pour dire les métissages : jeux et enjeux d'un lexique*, *Revue germanique internationale* [En ligne], 21 | 2004, mis en ligne le 19 septembre 2011, consulté le 12 octobre 2012. URL : rgi.revues.org/996 ; DOI : 10.4000/rgi.996

RICCEUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, 147 p.

RICCEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

ROUSSO Henry, *Face au passé: essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin, coll. Histoire, 2016, 336 p.

SORLIN Pierre, Introduction à une sociologie du cinéma, Paris, Klincksieck, coll. « Collection d'esthétique », 2015, 246 p.

WENJUN Deng, Cinéma: lieu de la construction de la mémoire collective, Cahiers de Narratologie [En ligne], 26 | 2014, mis en ligne le 11 septembre 2014, consulté le 31 mars 2015. URL: <http://narratologie.revues.org/6896>; DOI: 10.4000/narratologie.6896

**LAS POLÍTICAS CULTURALES Y LAS UNIVERSIDADES
PÚBLICAS EN LA ARGENTINA A 100 AÑOS
DE LA REFORMA UNIVERSITARIA**

LUCAS, ROZENMACHER

LAS POLÍTICAS CULTURALES Y LAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS EN LA ARGENTINA A CIEN AÑOS DE LA REFORMA UNIVERSITARIA

I. SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA Y EL CONTEXTO GENERAL

Para poder dar cuenta de la relación entre políticas culturales e intervención en la vida pública de las Universidades Públicas en la Argentina a cien años de la Reforma Universitaria originada en la Universidad Nacional de Córdoba un 14 de junio de 1918¹, proponemos algunas apreciaciones históricas que nos permitan enmarcar y dar relevancia a las prácticas y políticas culturales en 2018.

Hemos decidido tomar como punto de partida para este trabajo² las tensiones en las que se fundan las tradiciones argentinas respecto a lo que se dio por conocer en la dicotomía de Civilización o Barbarie, en el lugar de la perspectiva que tienen fundamentalmente los sectores dominantes frente a los sectores populares respecto de su papel y lugar.

Para ello utilizaremos dos disparadores, el primero de ellos es la hipótesis que el autor Ricardo Piglia despliega en su prólogo al libro *La Argentina en Pedazos*, que consiste en una compilación de distintos relatos adaptados al formato historieta, se van presentando las tensiones entre sectores que entendemos se encuentran aún en una disputa tanto material como simbólica y cultural y presentes desde los comienzos mismos de la conformación del país.

Este disparador contempla dos inicios de la percepción cultural argentina y de la literatura argentina, el primero de ellos se encuentra registrado en la primera página de *Civilización o Barbarie. Vida de Facundo Quiroga* Domingo Faustino Sarmiento, da cuenta de una lucha desde la perspectiva de quien triunfa en esa disputa y que propone, en algún sentido, que la tensión entre Civilización y Barbarie se erige como ontología constitutiva de la Argentina, en la que se produce una relación de ying y yang entre lo que denomina civilización (la cultura), que es representada por las tradiciones y prácticas blancas europeas y barbarie encarnada en lo popular, en el criollaje y mestizaje (Piglia, 2010).

El segundo relato que plantea como el otro punto de partida inicial en la literatura argentina y también en el modo de entender las disputas por el sentido y las prácticas culturales es “El Matadero”, un cuento de Esteban Echeverría, en el que se entremezclan la

¹ Hasta la Reforma Universitaria de 1918, las Universidades no contaban con algunas características que hoy en día se encuentran naturalizadas como por ejemplo la autonomía de las universidades de los gobiernos de turno, en cuanto al dictado de cátedra, al desarrollo de la investigación y el tipo y modo de vinculación de las Universidades con el resto de la sociedad. Tampoco contaban con el desarrollo efectivo de un modo de autogobierno, aunque la Ley Avellaneda hablaba e implantaba un modo de organización de autogobierno con rector, decanos y consejo superior, fue a partir de la revuelta estudiantil de 1918 que se establecieron las bases para el desarrollo de un cogobierno que contemplara a distintos sectores de la comunidad universitaria y que años después decantaría en los distintos modos de representar los “claustrós”, integrando a nuevos autores como los graduados, los nodocentes (personal técnico y de apoyo a la docencia y la investigación) y miembros de la comunidad en algunas de las modalidades de cogobierno.

Esta modificación en los modos de gobierno y de misión de las universidades en argentina terminó impactando en otros centros de estudios como Perú, Uruguay, Brasil y México en donde se establecieron como metas a cumplir las tres dimensiones esenciales que propone la Reforma: Investigación-Docencia-Extensión y un modo de organización único a través del cogobierno.

² Este trabajo es producto de la investigación sobre la relación entre políticas públicas y cultura en la Argentina, enmarcado dentro del Proyecto Tango y Sociedad que se encuentra radicado en el I DH-UNGS y es dirigido por Tomás Callelo y en el proyecto de investigación-acción: Acción Noroeste dirigido por Lucas Rozenmacher.

lengua y el cuerpo (Piglia, 2010) para hablar de un momento y desde la perspectiva de un nosotros y un los otros, en el que esos otros tenían la forma de monstruosidad y estaban constantemente preparados para abordar y atacar a ese nosotros.

Esa violencia para describir la relación de la que se zafa Sarmiento cuando cuenta su escape y exilio, se manifiesta desde la sensación de acorralamiento y en primera persona en Echeverría y con ello la sensación de un terror imborrable y visceral.

Piglia plantea que esta diferencia se hace más interesante en cuanto que el relato de Sarmiento parte de hechos vinculados con la realidad biográfica, o lo que hoy denominaríamos no ficción y el de Echeverría³ desde un relato generado de la propia imaginación del autor, es decir a través de la mirada que tenían y tienen, en cierta medida, las elites argentinas sobre lo popular, en donde son vistos los sectores populares como un mundo animal, salvaje y deshumanizado⁴.

Como segundo disparador vamos a tomar de referencia la discusión entablada con motivo del primer centenario de la Revolución de Mayo a través del intercambio entre el entonces director del Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, el pintor Eduardo Schiaffino y el también pintor Martín Malharro.

La discusión versó sobre las artes visuales (en ese momento denominadas como Bellas Artes) en la Argentina (reduciéndose fundamentalmente a Buenos Aires). Allí surgió como problema la posibilidad o no de contener a una corriente nacional de pintura, una escuela nacional con identidad propia (Malosetti Costa, 2016) y con ello la idea de crear en grados de argentinidad del arte y quienes eran los encargados de asumir esa responsabilidad.

El intercambio efectuado entre el director del MNBA y un pintor en ascenso, representante de los sectores juveniles que volvían de formarse en Europa, ponía algunos puntos en común sobre las limitaciones del arte visual en la Argentina y los modos de presentarlos, circularlos y exponerlos con un movimiento de remembranza al arte colonial y al uso de la plata y la austeridad en las construcciones como acuerdo de recuperación, pero quedaban tensionados por la emergencia de dos corrientes.

Una de estas corrientes se reconocía como la dueña y heredera de la historia y el presente del arte y de los mecanismos de legitimación estatal. La otra que era parte de una nueva generación en la que comenzaban a pensarse como parte del ascenso de una burguesía con características cosmopolitas desde la perspectiva de lo que adquirirían fuera del país pero que veían con desprecio la llegada cosmopolita a partir de la llegada de distintas comunidades, especialmente las llegadas por distintas crisis económicas en Europa luego de la segunda revolución industrial (Malosetti Costa, 2016).

A estas dicotomías podemos sumar el papel que se da a partir de mediados de la década de 1940 a los jóvenes en formación y a las políticas públicas con dos ejemplos fundamentales para entender conceptualmente una nueva etapa en la Reforma Universitaria, y en las políticas culturales a partir del decreto emitido 1949 por el presidente de ese momento, Juan Perón y lo que planteaba Eva Duarte de Perón cuando se refería

³ Es importante señalar aquí que este texto no fue publicado hasta casi veinticinco años de la muerte del autor (exiliado en Montevideo, Uruguay) a partir de la recuperación y recopilación de los textos por parte de Juan María Gutiérrez.

⁴ Un ejemplo de esta perspectiva sobre la mirada de los sectores populares y el derecho al acceso de prácticas culturales desde el estado puede ser lo ocurrido el 2 de septiembre de 2017 con motivo de la inauguración de Tecnópolis Federal en donde transportaron a niños de la escuela 128 de Rinconadillas en un camión frigorífico en el que tuvieron que ir envueltos en frazadas para no sufrir descompensaciones por la temperatura.

sobre el sentido de pensar políticas culturales y de formación en la que el destinatario principal fueran los sectores populares.

“[...] Nosotros preparamos a los hijos del pueblo para que sean conductores de sus masas en la hora de los pueblos, cuya aurora comienza anunciando el mediodía brillante en que los pueblos tomarán las riendas de su propio destino” (Juan Perón, 1949).

Esta perspectiva estatal recupera las tradiciones que habían sido consideradas como parte del sector de la barbarie durante la época del federalismo de Rosas y de Facundo, y también en la emergencia de nuevos sectores medios en el Yrigoyenismo y que encontró su máximo exponente en lo que significó un nuevo concepto de universidad en la propuesta encarnada en la Universidad Obrera, con sedes en distintos puntos del país y vinculados con la trama productiva y que hoy termina constituyéndose como la Universidad Tecnológica Nacional (UTN).

Como último componente para pensar a las Universidades y el papel de las mismas en cuanto a las políticas culturales y su relación con el estado debemos contemplar el reconocimiento institucional de la educación privada y religiosa que generó un nuevo giro en entender los alcances de las universidades y las misiones que habían sido incorporadas en la Reforma de 1918, volviendo a las nuevamente en proyectos vinculados con la generación de profesionales sin hincapié en las tres dimensiones reformistas.

Finalmente, luego de presentar esta serie de componentes que nos permiten pensar desde una multiplicidad de complejidades, es decir entre el concepto civilización o barbarie, pueblo y sectores ilustrados, tradición y modernidad, vamos a dar paso ya a la relación entre las Universidades y las políticas culturales en Argentina, su imbricación y también sus tensiones.

II. SOBRE EL TRANSCURRIR DE LAS UNIVERSIDADES

Si bien vamos a hablar del papel y de las políticas culturales vinculadas con las Universidades públicas hoy a cien años de la Reforma, recorreremos algunos momentos para comprender el papel y el lugar de las universidades a lo largo del tiempo en la Argentina.

En principio, al momento de aprobarse la Ley Avellaneda la distribución de Universidades en el país se concentraba en cuatro centros urbanos, La Plata, Santa Fé, Córdoba y Buenos Aires, esta disposición daba cuenta de la concentración de las elites en distintos lugares del país con dos Universidades de una tradición más asentada (Córdoba y Buenos Aires) y dos que comenzaban a forjar el sentido de las Universidades pensando la intervención en sus regiones.

Hasta llegar a la reforma universitaria podemos señalar algunas características particulares, la primera universidad argentina (Córdoba) fue fundada y desarrollada hasta después de la Revolución de Mayo por parte de la Compañía de Jesús y la siguiente (Buenos Aires) contó con cinco curas como primeros rectores, por lo que el proceso de secularización se tomó hasta mediados del siglo XIX para comenzar a darle lugar a sectores laicos y profesionales vinculados con la política y la producción de la época (Rozenmacher, 2015).

Este período de secularización significó la aparición de nuevas perspectivas para el papel y las obligaciones de las Universidades Públicas en la Argentina que verían su pasaje, a partir de la Ley Avellaneda⁵, de ser Universidades provinciales vinculadas a la política de

⁵ La Ley 1597, conocida como la Ley Avellaneda por haber sido impulsada por Nicolás Avellaneda cuando era Senador de la Nación y aplicada luego bajo su presidencia contaba con tres ejes, uno era el establecimiento de las bases en

su propia capital a Universidades de carácter Nacional y que comenzaban a desarrollarse en una sociedad que se volvía más compleja, en donde las multitudes comenzaban a dar forma a una nueva composición de la república.

Las migraciones a partir de la llegada de personas desde Europa a partir de la crisis provocada por la segunda revolución industrial y de los migrantes internos, fruto de la modificación en los modos de producción, por lo que dejó la Guerra de la Triple Alianza⁶ y el genocidio indígena (conocido como la Campaña al Desierto)⁷ (Del Río y otros, 2010) pusieron en crisis el papel profesionalizante y sin vinculación de la universidad.

Junto a la reconfiguración en la población de la Argentina y el despliegue del modelo de país de la denominada Generación del ochenta, con políticas como la Ley Avellaneda antes mencionada, la Ley 1420 de educación obligatoria, el Servicio Militar Obligatorio, las propuestas de asentamiento en los territorios que el estado fue sumando por las vías también mencionadas con anterioridad, presentaba un nuevo panorama para el sentido el lugar de la educación universitaria y el desarrollo de políticas culturales activas en donde uno de los objetivos de esta generación fue la de construir la identidad nacional.

A esto se le sumaba una tendencia que podemos anclar en la influencia internacional de lo ocurrido en 1871 en la Universidad de Cambridge en donde un grupo de docentes comenzaron a “llevar” parte del conocimiento de la universidad a distintos sectores de la sociedad, denominando a esta acción como *extensión* (Gaznet, 2017) y que sería mencionada en Argentina por primera vez por Joaquín V. González al asumir como Presidente de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en 1905.

Esta modificación de la situación social y económica del país junto con el cambio de paradigma de lo que podríamos denominar como el modelo de universidad la encamina hacia un nuevo horizonte de alcances, de responsabilidades en cuanto a quienes comienzan a ingresar en esos claustros.

Los nuevos ingresantes, ya no eran sólo las elites elegidas de las ciudades sino que comenzaban a pugnar un espacio los primeros inmigrantes e hijos de inmigrantes que iban ganando un espacio económico y productivo dentro de la incipiente conformación de esta nueva burguesía.

Esto podemos verlo reflejado en dos momentos, uno previo al promulgamiento de la Ley Avellaneda, a partir del proyecto encarnado en Juan María Gutiérrez como rector de la UBA en el que se corre el eje de sólo ser un espacio de profesionalización para pasar a ser centros de producción e investigación, dejando de lado lo que este denomina como enseñaderos (Rozenmacher, 2015).

las que se dictaban los estatutos de las universidades y con ello el régimen de selección de profesores, en donde se establecía que los mismos eran designados por el poder ejecutivo pero que contarían con libertad de cátedra. También establecía que el gobierno de la facultad se componía por un rector, consejeros superiores y decanos (todos profesores) y por último pero central para entender el desarrollo posterior de las Universidades de Córdoba y Buenos Aires primero y de La Plata y Santa Fé (hoy del Litoral) después es la nacionalización de las mismas.

⁶ La llamada Guerra de la Triple Alianza fue una guerra desarrollada entre 1864 y 1870 por parte de una alianza militar del Imperio de Brasil, Argentina y Uruguay y significó la aniquilación de gran parte de su población, quedando poco más del 10% de su población masculina con vida.

⁷ Se entiende por genocidio indígena al registro de una serie de prácticas sistemáticas sostenidas en el tiempo como señalan Del Río, Lentón y otros en cuanto a la regularidad e institucionalización de matanzas de prisioneros y familias en nombre de la “civilización”, los traslados a centro de detención o campos de concentración y el estado de excepción sostenido implicaron una “limpieza étnica” que luego fue acompañada por la sistematización en los modelos educativos que negaban la existencia de indígenas en el país.

El otro momento fue la introducción de manera institucional del nuevo concepto de extensión a manos del antes mencionado presidente de la UNLP Joaquín V González (Gazneta, 2017).

Estos dos momentos precedieron a lo que luego decantaría en la Reforma Universitaria de 1918 pudiendo destacar algunas situaciones desatadas en 1904, 1905 y 1906 (Halperin Donghi, 2012; Rozenmacher, 2015) hasta decantar en la revuelta estudiantil de 1918 que terminaron generando nuevos modos de gestión del gobierno universitario.

Las acciones y movimientos que venimos describiendo significaron un nuevo modo de política de ingreso a la docencia y el avance en las políticas de investigación (implicando un cambio en la composición del sector docente) y la apertura a las prácticas de extensión desde la perspectiva de la generación de canales de difusión científica y cultural de lo que se producía en las universidades (Buchbinder, 2005).

Los cambios descriptos fueron acompañados por una serie de trastrocamientos del modelo productivo y en la representación política con la aparición del voto secreto y la llegada del primer partido popular al gobierno y con ello la generación de una política de investigación en energía y producción⁸.

Este proceso no se asentó hasta después de la década de 1940, dado que en la anterior se produjeron idas y vueltas con respecto a los ideales de la Reforma. A partir de 1949 podemos decir que recién estuvieron en condiciones materiales de ingreso a la educación universitaria los hijos de los sectores trabajadores.

Entendemos que hasta la declaración de gratuidad universitaria, la quita de los exámenes de ingreso y la creación de la Universidad Obrera, no se terminaba de reconocer a la educación superior como un derecho sino como un privilegio destinado para una elite y algunos bendecidos por la bondad meritocrática.

Con el nuevo modelo de gestión universitaria y particularmente con la Universidad Obrera que fue una experiencia que apuntaba a generar profesionales vinculados con la producción a partir de una construcción dialogada con los diferentes actores de la producción (Carli, 2000) se incorpora el sentido de las políticas universitarias dentro del esquema de la justicia social de una manera descentralizada y pensando las intervenciones en cada uno de los territorios en particular con la incorporación de los sectores populares de manera efectiva a la Universidad⁹.

Este modelo entro en tensión con la aparición de dos actores nuevos: la educación privada como contrapartida de la educación pública¹⁰ y por el otro la vuelta a la idea de

⁸ En 1912 se aprueba la denominada Ley Saenz Peña, que implicaba el voto secreto y obligatorio para todos aquellos varones mayores de 18 años de nacionalidad argentina o naturalizados. Con ello asume cuatro años después el primer presidente emergido por el voto popular de un partido que no representaba claramente a los intereses conservadores de las elites y que encarnaba en Hipólito Yrigoyen el máximo representante de la resistencia del Radicalismo al régimen fraudulento y conservador. Entre sus idearios se encontraba el proyecto panamericanista, de desarrollo energético y autonomía de los individuos en el que los Reformistas encontraron un espacio de referencia.

⁹ El proyecto de Universidad Obrera contaba con un sistema de organización que se extendía por diferentes centros productivos del país: Santa Fe, Tucumán, Buenos Aires, Bahía Blanca, Córdoba, Mendoza, La Plata y Rosario, luego del golpe cívico-militar realizado en junio de 1955 (autodenominado como Revolución Libertadora) se desarrolló un proceso de desperonización de las universidades y la Universidad Obrera reabrió sus puertas en 1956 con una nueva denominación y cambio de proyecto de universidad que hoy es conocida como Universidad Tecnológica Nacional (UTN) (Buchbinder, 2005)

¹⁰ Aquí entendemos que este sector, el de la educación libre contenía a varios sectores de la población que venían pujando por construir modelos educativos propios como lo eran los sectores religiosos y de colectividades con un cierto poder económico, social y simbólico que pueden rastrear a comienzos del siglo XX. El avance de la educación privada, denominada en argentina como Libre estaba enmarcada en la “necesidad de ser autónomos de la laicidad de la educación impartida por el estado” (Buchbinder, 2005). La aplicación de este nuevo formato de universidades se dio en dos etapas, la primera durante el gobierno defacto de la “Libertadora” y la segunda a partir de la aplicación efectiva del

generación de elites escindidas del quehacer nacional y en la que la vinculación entre universidad y sociedad queda encuadrada en el marco de erigirse como desborde de la producción de conocimiento y no como una acción de diálogo y construcción común con la sociedad.

Lo que siguió a continuación respecto de la relación entre Universidad y Sociedad y los modos de intervención vinculación y diálogo fue la vuelta a un proyecto de universidad sumida en la reproducción de materiales académicos sin dejar lugar al pensamiento crítico y sin vinculación con la sociedad.

Esto puede verse en algunos casos como en los discursos de Raúl Devoto, ex rector-interventor de la Universidad de Buenos Aires, en donde a partir de decir que estábamos viviendo en una etapa en donde los tiempos modernos y su fin habían generado humanos no humanos que no habían podido terminar con la ciencia con el hambre en Biafra y que había que volver a traer los valores morales como la base de la enseñanza, es decir que planteaba el cierre a la posibilidad de desarrollar ciencia, pensamiento crítico y disidencia, al inculparlos de todos los males del mundo y proponía volver al esquema pre reforma universitaria en donde el sentido de la universidad se redujera al esquema de “enseñar” y “aprender”, de transmitir y recibir sin prestarle mayor atención a la investigación y a la vinculación con la sociedad (Rozenmacher, 2015)

También se ve reflejado en la intervención y persecución de los cuadros científicos y de vinculación a partir de lo que significó “La noche de los Bastones Largos”¹¹ y el cambio de perspectiva del papel de la Universidad en la sociedad hasta la vuelta de la democracia en este último período a partir de diciembre de 1983.

Con la vuelta de la democracia en la Argentina se produjo un nuevo posicionamiento de las Universidades públicas con respecto a la relación con las prácticas culturales y de vinculación con la sociedad.

Uno de ellos fue la quita de los exámenes de ingreso que habían sido restituidos durante la última dictadura cívico-militar y con ello la implementación de distintos cursos de formación comunes para quienes fueran a realizar una carrera universitaria.

El otro fue el nuevo impulso que cobraron las propuestas denominadas de extensión por parte de las universidades nacionales en donde la dimensión cultural comenzó a cobrar un papel preponderante en las mismas y en el que comenzaron a desarrollarse a través de los Centros Culturales Universitarios prácticas de políticas culturales específicas.

En principio estos Centros Culturales funcionaron como espacios de intercambio comunitario que fueron ganando independencia de las prácticas de extensión desde la perspectiva tradicional.

Como punto de partida para el cambio de perspectiva que veremos a lo largo de parte de esa década y de las dos siguientes, tomaremos al Centro Cultural Ricardo Rojas de la Universidad de Buenos Aires (El Rojas) como referencia de estos cambios de percepción

artículo 28 del decreto de autorización para el desarrollo de establecimientos educativos privados a cargo del presidente Frondizi, de origen radical.

¹¹ Se denomina a la noche de los bastones largos al momento en que el dictador Juan Carlos Onganía intervino con la policía la sede de Ciencias Exactas y Naturales y Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y que significó la interferencia y la intromisión del estado en las políticas académicas y científicas en el país y el éxodo de más de trescientos docentes e investigadores y también se produjo una sangría graduados y estudiantes a lo largo de más de diez años (que abarcaron a las distintas dictaduras) y recién comenzó a recomponerse el sistema universitario a partir de mediados de la década de 1980.

de la función y el papel de las universidades en cuanto a la intervención y planificación de políticas culturales en Argentina.

Es te primer período del Rojas funcionó fundamentalmente como espacio de circulación e intercambio de actores artísticos y culturales emergentes, en donde la UBA funciono como un espacio más de conexión de esa emergencia que de productor de la misma.

Otra cuestión que trajo la creación en distintas Universidades durante estas primeras dos décadas del actual período democrático fue que se produjo la separación entre lo que se conoce habitualmente como extensión y como acción cultural.

A mediados de los años noventas ocurrió una modificación en el sistema educativo que fue importante para el cambio de fisonomía y de prácticas de los centros culturales universitarios que fue la promulgación de la Ley Federal de Educación en la que se cerraba la posibilidad de impartir clases a aquellos que fueran idóneos sin título habilitante, por lo que muchos docentes de artes quedaron sin trabajo de manera abrupta.

Con ello los Centros culturales comenzaron a ser un espacio de recepción de aquellos actores que habían sido expulsados de alguna manera de la educación formal y a esto se le sumo la crisis en el sistema productivo del menemismo y la convertibilidad en donde el país tendió a convertirse en un productor de servicios más que de bienes y originó la creación de cursos de oficios y formación continua, muchas veces por fuera de las líneas de propuestas académicas de las universidades.

Un fenómeno que acompaña a estas transformaciones fue que en su mayoría los cursos y talleres artísticos o de oficios propuestos por los Centros Culturales y las Secretarías de Facultades y Universidades eran arancelados, es decir que mientras uno de los valores de la educación pública universitaria era la gratuidad en estos casos no se pensaba a esos talleres, cursos y seminarios como propuestas sistemáticas de las universidades sino como una acción accesoría y cada vez menos vinculada con la universidad.

Este modelo se replicó a lo largo y ancho de las universidades públicas del país, en el que la extensión quedó como una actividad subalterna y sin necesidad de contacto con la producción académica, la investigación y el dialogo e intervención en el territorio a partir de la especificidad universitaria.

Este modelo de práctica crujió a partir de la emergencia de nuevas universidades que plantearon el desarrollo de la “vida universitaria” con nuevos modos de vinculación con sus entornos y con el avance en la sistematización de mudar el concepto de educación como bien transable al de bien público y de derecho humano y esencial a partir de la declaración de Cartagena de Indias (Rinesi 2016).

III. UNIVERSIDAD, EXTENSIÓN Y POLÍTICAS CULTURALES. UN ABORDAJE COMPARATIVO

III.1 Algunas definiciones

Hasta aquí realizamos un breve recorrido por los distintos momentos de la Universidad en la Argentina, en el siguiente punto desarrollaremos algunas experiencias que puedan dar cuenta de algunas propuestas, modelos y perspectivas de la universidad en la segunda década del siglo XXI en la Argentina¹².

¹² Nos parece fundamental para entender este último período y fundamentalmente desde 2008 a 2018 que en este tiempo, es decir entre 2008 y 2015 se crearon 16 Universidades Nacionales, entre 1983 y 2007 se crearon 12 casas de

Para ello recorreremos algunas características y propuestas de las Universidades de Córdoba, Jauretche, Avellaneda, Tres de Febrero, General San Martín, Buenos Aires, Del Centro y General Sarmiento concentrándonos en la última década (2008-2018).

Estas experiencias universitarias, entre muchas otras que fueron desarrollándose a lo largo del período de referencia tienen algunas características particulares con respecto al modo de construcción de prácticas en y desde las instituciones.

Durante este período las universidades se plantearon como política institucional generar canales de “inclusión social” y algunas de ellas se pusieron como meta superar el objetivo de la inclusión para generar herramientas concretas que garantizaran procesos de integración y garantías de aplicación plena del derecho a estudiar.

En ese sentido podemos mencionar que durante parte de esa década hubieron una serie de programas que apuntaron a desarrollar el derecho efectivo de acceso y retención de los estudiantes en el trayecto formativo como fueron las becas PROG.R.ES.AR.¹³, las distintas becas de promoción científica a través de las agencias estatales de investigación científica, las becas y programas que establecieron las Universidades con el presupuesto propio y junto con ello la modificación propuesta por Adriana Puiggros a la Ley de Educación Superior¹⁴ en la que se entiende a la educación como un bien público y un derecho humano personal y social.

Dentro de estas políticas vamos a trabajar sobre las prácticas culturales y los modos de vinculación de las distintas Universidades para encontrar una serie de rupturas y continuidades con los modos que se habían impuesto durante las décadas anteriores.

El corte que funciona como punto de partida es el 2008, a partir de la declaración emitida por la segunda CRES – IESALC donde se estableció a la educación superior como un bien público y un derecho humano.

En el mismo período y acompañando una política sistemática vemos que entre 2008 y 2015 se inauguraron 16 Universidades Nacionales a lo largo y ancho del país como parte de una nueva mirada de sostenimiento de un derecho al que el país adhirió.

Frente a este nuevo escenario reapareció una falsa dicotomía, la de querer contraponer masividad con calidad educativa y universalidad con vinculación con el entorno frente a la universidad como actor importante en el desarrollo de prácticas culturales y de formación sistemáticas en la nación.

A partir de este nuevo escenario se agudizaron las distancias y los proyectos de universidades en la argentina, uno ligado al modelo universitario de la generación del ochenta que se vinculaba con la necesidad de atención de necesidades de elites universitarias, otro modelo vinculado con la privatización de la formación y la generación del conocimiento que lo estableceremos como la herencia Frondizista y una tercera que

estudio y en toda la etapa previa, es decir entre 1613 y 1982 se crearon 23 Universidades públicas. Mencionamos esto para entender que desde el inicio de la democracia de 1983 al día de hoy se crearon más de la mitad de la totalidad de las Universidades argentinas y con ello se apuntó a la garantización del acceso, la calidad y la masividad de la universidad.

¹³ Las becas del Programa de Respaldo a Estudiantes de Argentina, se originaron como un sistema de ayuda económica para todos aquellos jóvenes en el rango de 18 a 24 años de edad que se encontraran desarrollando una experiencia universitaria, incluyendo en estas tanto las carreras universitarias como otras propuestas formativas ofrecidas por las casas de estudios. A comienzos de 2018 se cambiaron los criterios de otorgamiento de las becas y en lugar de apuntar en el sostenimiento económico de sectores populares realiza una serie de segmentaciones en donde exige una regularidad superior a la que las mismas universidades exigen, por lo que el sentido y el objetivo vario profundamente.

¹⁴ La Ley de Educación Superior modificada en noviembre de 2015 significó dos cuestiones importantes, una que aseguro por ley la idea de gratuidad de la educación y que se eliminó la posibilidad de exámenes de ingreso en las altas casas de estudio por lo que las Universidades debieron adecuar sus cursos de ingreso a la integración de los estudiantes en las carreras.

entiende a la educación como parte de un derecho social y comunitario vinculado con la justicia social.

Estas propuestas educativas, dan cuenta sobre los diversos modos de concebir la forma de desarrollo, acceso y producción de las prácticas académicas y culturales en Argentina y con ello los distintos modelos de país.

Estos tres modos de entender el desarrollo de educación presentan distintas perspectivas de acceso a la cultura, uno por derrame y direccionado, otro segmentado por sectores sociales en donde se producen perspectivas de veda y otro como derecho instituyente que se desarrolla desde un pensamiento situado y vinculado con el entorno.

III.2 *Experiencias*

En algunos párrafos anteriores mencionamos como a partir de mediados de los años noventa comenzó a producirse un esquema de propuestas tallerísticas y de producción artística si vinculación sistemática con las universidades.

Como ejemplo de una política cultural escindida de la propia universidad podemos citar al Centro Cultural Ricardo Rojas¹⁵ fundamentalmente en las últimas dos décadas del siglo XXI en donde por un lado se dejó de trabajar sobre la experimentación y la vinculación con la emergencia artística de la ciudad, se perdió todo contacto con las trece facultades de la universidad y se privilegió el crecimiento de talleres arancelados en las tres propuestas formativas, “cultura”, “capacitación para el trabajo” y “adultos mayores”.

Este mismo tipo de situaciones podemos encontrarlo en gran parte de las facultades de esa misma universidad como por ejemplo el desarrollo sin rumbo y encaminado al dictado de talleres pagos como lo que ocurre en la Facultad de Ciencias Sociales.

Estas propuestas de espacios culturales, es decir el sentido de estos espacios nos está planteando dos cuestiones, una es que la política cultural, para la misma universidad resulta una cuestión menor, accesoria y externa a las misiones de esta frente a la sociedad y la otra es que el acceso a los bienes culturales se encuentra visto, en definitiva como una mercancía.

Otras experiencias que pueden entenderse como acciones privatizadoras son la tendencia de algunos actores estatales encarnados en el ministerio de educación actual que plantea acciones comunitarias como el desarrollo de franquicias como Campus Party en donde se reproducen acríticamente una serie de acciones culturales en un formato de no lugar en el que la reproducción es idéntica en todos los países que esto se realiza.

Dos excepciones dentro de la UBA son el proyecto de espacio cultural de la Facultad de Filosofía y Letras, el Centro Cultural Paco Urondo¹⁶ y el de El Sábado de la

¹⁵ Exceptuando el período 1998-2002 que contó con el desarrollo de distintas líneas de trabajo vinculadas con distintos docentes e investigadores de la UBA como por ejemplo la MECVAD, la colección extramuros, el desarrollo de los proyectos Bizarra o Filoctetes, el Festival de El Rojas y el trabajo desarrollado con Abuelas de Plaza de Mayo con el lanzamiento de la obra *A propósito de la duda*, en donde se privilegió la relación con la universidad y con actores de la comunidad en lugar de centralizarse en cursos pagos más cercanos a la privatización de la educación y de las políticas culturales sin diálogo con terceros.

¹⁶ Como ejemplo de diferencia frente a una mirada hegemónica de la cultura en la UBA encontramos en el Paco Urondo algunas experiencias vinculadas con la idea de derecho a la educación y derecho a la cultura a partir del diálogo en red establecido con otras universidades como la UNGS, UNPAZ, UNDAV, UNMdP y la UNC en la discusión sobre la creación de una Ley de Culturas o las Diplomaturas en Dramaturgia o la de Edición que integró un trabajo entre las carreras de arte, letras y edición con miembros de la comunidad artística a partir de un trabajo dialogado y vinculando las políticas culturales a las académicas.

Facultad de Ciencias Económicas¹⁷, el resto de esa universidad entendemos que funciona como replicador de actividades externas (es decir receptor de propuestas rentadas o como productor de propuestas formativas para personas que no ingresaran a la universidad, no por una decisión sino por la no garantización de un derecho.

En este mismo sentido podemos pensar algunos museos, espacios artísticos o producciones mediáticas universitarias que dialogan con actores vinculados al quehacer del *mainstream* artístico y cultural pero que no cuentan con anclaje en sus propias ofertas formativas, o sólo a partir de pasajes mínimos por los espacios, como ocurrió en distintos momentos en la UNTREF¹⁸ en todo el sistema de museos o la gestión del teatro Xirgu-UNTREF o la UNSAM y su experiencia en la producción televisiva.

Cuando nos referimos a propuestas que encarnan las prácticas formativas y culturales desde una perspectiva de derechos podemos mencionar algunos ejemplos como lo que produjo la UNDAV a partir de la creación del Centro Universitario de Industrias Culturales de Argentina (CUICA).

En este proyecto se trabajó a partir del desarrollo de un mapeo, georeferenciamiento e interconexión de los distintos actores culturales de la región en base a una construcción en común con los vecinos de Avellaneda y a esto le sumaron una serie de acciones como los encuentros entre distintos productores y gestores artísticos y culturales para generar modos de circulación y desarrollo de trabajo.

De esta misma Universidad tomamos el trabajo desarrollado por la Secretaría de Extensión Universitaria en la que desplegaron una curricularización de la experiencia territorial y las prácticas culturales incorporándolos directamente al tronco de cada carrera con la materia Trabajo Social Comunitario¹⁹.

Otra experiencia para resaltar y que nos permite pensar esta relación de las universidades a través de las cuatro dimensiones²⁰ es el trabajo desarrollado en la Universidad Nacional Arturo Jauretche (UNAJ) desde la Dirección de Política y Territorio y el CONICET, en donde a partir de los grupos de investigación de la Universidad y las prácticas en el territorio de lo que habitualmente se denominan acciones extensionistas, construyeron acciones formativas comunes, tanto de contenidos como de exploraciones y propuestas concretas en la Red de Villa Hudson o el mapeo colectivo y la conformación de una red de cine social y comunitario en Córdoba a partir del trabajo común.

Podemos encontrar el mismo registro de trabajo en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), durante el período 2013/16 en cuanto a lo que significó la experiencia de derecho a la cultura en donde se puso en cuestión no sólo la idea del derecho en sí como principios sino que se trabajó en común para la configuración de un sujeto para sí de derechos (Rizzi-Moran, 2017).

¹⁷ Este espacio viene trabajando con equipos de investigación de la Facultad de Ciencias Económicas, en donde se encuentra ubicado, para trabajar sobre necesidades y realidades de los jóvenes que atraviesan las aulas de la facultad o viven en la ciudad. De igual modo estableció a lo largo de los últimos años una serie de trabajos comunes entre algunas de las facultades de la UBA y grupos específicos como colectivos antidiscriminación, Trata y Bullying como política central del espacio.

¹⁸ Esa situación hoy en día se ha revertido a partir del trabajo realizado por la Carrea de Gestión del Arte y la Cultura de la propia Universidad en donde incorporaron estudiantes a las prácticas en los museos y espacios gestionados por la Universidad.

¹⁹ Como ejemplo de este trabajo podemos ver el material producido entre docentes, estudiantes y vecinos a partir de una serie de intercambios realizados en la materia que terminaron decantando en la producción de un cortometraje *Alas de Chapa* y otros trabajos culturales comunitarios.

²⁰ Cuando nos referimos a las cuatro dimensiones lo hacemos pensando un carteto de funciones principales de la Universidad: Docencia – Investigación – Extensión/Vinculación – Cultura.

Por último vamos a referirnos a algunos aspectos de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) en donde al igual que en la UNDAV y en otras Universidades se produce la curricularización de una experiencia que en el viejo modelo se encontraba entendida como una práctica de extensión accesorio, pero que aquí se las incorpora en el trayecto formativo de las carreras.

Este proceso de curricularización es el alcanzado por los denominados Laboratorios de Intervención en donde los estudiantes y docentes a partir de una serie de intercambios con actores de la comunidad producen prácticas de trabajo común como el trabajo con espacios culturales, radios comunitarias u organizaciones con propuestas culturales y de comunicación.

En ese mismo camino se encuentran las prácticas pre profesionales de las carreras de Comunicación y de Cultura y Lenguajes artísticos en donde a partir de establecer centros o espacios de prácticas los estudiantes participan junto a actores de la comunidad de distintos procesos artísticos, culturales y de comunicación.

Otra experiencia en ese mismo sentido es el proyecto MAREJADAS (comunidad de espectadores) en donde a partir de una construcción de los estudiantes, el cuerpo docente y los artistas se trabaja en la conformación de un público común para la zona de influencia de Malvinas Argentinas, San Miguel y José C Paz.

Por último, podemos decir que hasta 2011 el Centro Cultural de la UNGS contaba con una cantidad de 77 talleres arancelados y seis propuestas gratuitas que respondían al modelo cercano a lo que encarnaba el CCRRojas.

Luego de una serie de trabajos y de entender a la cultura como un derecho y no como una mercancía se generaron diplomaturas artísticas a partir de diálogos con la población como los docentes y con los estudiantes que terminaron significando la apertura de nueve diplomaturas gratuitas, cinco formaciones musicales formativas, un ballet con las mismas características, un elenco de teatro adolescente producto del trabajo de varios años con los grupos que participaban en la formación gratuita del mismo CCUNGS.

IV. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, entendemos a la cuarta dimensión, la Dimensión de la Cultura como una función esencial de la Universidad y a las políticas que la universidad como parte de un proyecto cultural en el que se explicitan los modos de entender la relación entre acceso y derechos.

Pero nos parece necesario que para garantizar este derecho hay que prestar atención a una serie de cuestiones, la primera es que no hay funciones accesorias en la formación universitaria.

En ese mismo sentido, para hacer efectivo un derecho (a la educación y a la cultura) hay que trabajar no solo para que los jóvenes sean sujetos de derecho sino para que estos puedan instituirse como poseedores de tal derecho sin necesidad de ser investido o señalado por nadie.

Es decir que para que estudiar sea un derecho, se hace fundamental que se produzca que esos estudiantes puedan desarrollar el trayecto formativo y que de igual modo puedan finalizarlo (Hunziker-Smola, 2016).

Desde la misma perspectiva es fundamental que las prácticas culturales y artísticas que se desarrollen en las universidades se desarrollen a partir de una construcción común entre los distintos actores de la comunidad y no como una acción iluminadora o como el acceso mediatizado a través de acciones privatizadas.

En definitiva, para pensar en prácticas y políticas culturales en un espacio con una extensión territorial como el de la Argentina, en el que la distribución, producción, desarrollo y acceso a diversas prácticas y propuestas artísticas, culturales y de formación es por lo menos dispar, debemos entender que la misma sólo puede producirse a partir de una acción situada.

También debe entenderse que hoy en día conviven los tres esquemas que fuimos describiendo en este trabajo, en donde para algunos las políticas culturales son de acceso segmentado, para otros la misma se da por una acción iluminista en donde puede verse más como dadiva o como muestra a cuenta gotas y otra que pone el desafío en la apropiación e intervención de los mismos actores en un dialogo sobre el que, como y cuando desplegar las políticas culturales.

Es decir que hoy en día conviven en los modelos de universidades y de políticas culturales los tres tipos que describimos a lo largo del trabajo, en donde podemos encontrarnos con esa argentina paranoica y temerosa de ser abordada por la barbarie de lo popular que se ve representada en “El Matadero” de Esteban Echeverría”, la otra argentina sarmientina, triunfante en la que la civilización y la cultura legitimada da pequeños lugares a la emergencia de lo bárbaro y lo popular y por último aquella argentina que se propone la construcción a partir de los diálogos entre distintos saberes, viéndose a si misma como un actor más de las acciones a pensar y desarrollar de una forma situada y a través del diálogo intercultural.

A partir de este breve recorrido, entendemos que las Universidades son un emergente en tensión entre los distintos modelos y perspectivas de país y con ello de modalidades de aplicación de políticas educativas y culturales.

Agregándole a ello la complejidad de que las mismas cuentan con la autonomía universitaria y con ello con los modos y formas de interacción con el estado y con la sociedad, pero entendemos que las mismas cumplen un papel fundamental en el afianzamiento de prácticas y propuestas de trabajo en común para la constitución consensuada de lo que podría denominarse políticas culturales situadas en el aspecto nacional.

También se hace imperioso entender que el desarrollo de estas políticas públicas vinculadas o lo que podríamos denominar como pancultural se pueden dar sólo si se amplían los alcances propuestos por lo que fue y significo la reforma del 18, por ello para dar cuenta de libertades que nos faltan y de las vergüenzas que nos quedan, aún debemos entender que el desarrollo y crecimiento de las prácticas artísticas y culturales mantenga un curso común y en red como sustento fundamental para el alcance de una tercera reforma universitaria que sea participe de un proceso mayor de transformación social.

V. BIBLIOGRAFÍA

Buchbinder, Pablo (2005) *Historia de las Universidades Argentinas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Carli, Sandra (2000) *Niñez, pedagogía y política. Transformación en los discursos acerca de la infancia en la historia argentina entre 1885-1955*, Editorial Miño Davila, Buenos Aires.

Del Río, Walter; Lenton, Diana; Musante, Marcelo; Nagy, Mariano; Papazian, Alexis; Pérez, Pilar (2010) “*Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina*” en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Buenos Aires

Dillon, Marta (2008) “Del otro lado del zoológico”
<https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/107914-34063-2008-07-16.html>

Halperin Donghi, Tulio (2012) *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Libros del Rojas-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Gazneta

Malosetti Costa, Laura (2016) “Schiaffino y Malharro: balances y perspectivas del arte argentino en el Centenario” en *Entre el arte en la Argentina y el arte argentino. Los artículos para el centenario de Martín A. Malharro y Eduardo Schiaffino*, Eduardo Martínez Mendoza y José Luis Petris (compiladores), UNA-Crítica de Artes/ Prometeo libros, Buenos Aires.

Merklen, Denis (2016) *Bibliotecas en llamas. Cuando las clases populares cuestionan la sociología y la política*, Ediciones UNGS, Los Polvorines

Piglia, Ricardo (2010) “La Argentina en pedazos”, en *El Matadero. Un comentario y otros textos*, Esteban Echeverría y otros, Libros del Rojas-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Rinesi, Eduardo (2014) *Filosofía (y) política de la Universidad*, IEC-Ediciones UNGS, Los Polvorines

Rinesi, Eduardo – Smola, Julia – Cuello, Camila – Ríos, Leticia (comps.) (2016) *Hombres de una república libre. Universidad, inclusión social e integración cultural en Latinoamérica*, Ediciones UNGS, Los Polvorines.

Franco, Rizzi – Franco Morán (2017) “Universidad, Extensión y Política Cultural” en de Segura, Soledad, UNC, Córdoba.

Rozenmacher, Lucas (2015) *Palabras Rectoras. Un recorrido por la historia de la Universidad de Buenos Aires a través de discursos, textos, cartas y conferencias de sus rectores*, Libros del Rojas-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

----- (2017) “Entre el acceso y el derecho, de la generación del 80 a Tecnópolis y el sí se puede”, III Jornadas de Cultura y Lenguajes Artísticos ¿Qué hacer? Ideas de la Revolución 100 años después, UNGS, Los Polvorines.

----- (2016) “¿Quién es el sujeto de las políticas culturales? Argentina y sus pasajes durante los últimos 30 años”. Jornadas Nacionales de Historia, Arte y Política, Facultad de Humanidades, UNICEN, Tandil

ARTE Y CRÍTICA INSTITUCIONAL EN ECUADOR EN LA DÉCADA DE 1990

CEVALLOS SALAZAR, PAMELA CRISTINA
KINGMAN GOETSCHER, MANUEL ALFREDO

ARTE Y CRÍTICA INSTITUCIONAL EN ECUADOR EN LA DÉCADA DE 1990

I. CONTEXTO

La década del noventa en Ecuador que estuvo determinada por medidas neoliberales, crisis económicas constantes y el afianzamiento de los movimientos sociales. El cambio de década entre los ochenta y noventa está marcado por el fin de los metarrelatos de izquierda y el replanteamiento de las utopías. La caída del Muro de Berlín y el fin de la Unión Soviética replantearon el rol de la izquierda en el país. Aunque el Ecuador de la década del ochenta osciló entre presidencias de derecha y gobiernos de centro izquierda, se puede decir que hubo una hegemonía de la derecha y un debilitamiento de los movimientos de izquierda. Además de un desgaste de la izquierda por la repentina (y no esclarecida) muerte del presidente Jaime Roldós (1981), el surgimiento de políticas neoliberales generadas en el gobierno de Oswaldo Hurtado (1981 - 1984) y la subida al poder de León Febres Cordero (1984 - 1988), el cual, aparte de consolidar las políticas neoliberales, tuvo un carácter represivo con los movimientos de izquierda.

Los noventa representan el nacimiento de una izquierda no partidista y basada en reivindicaciones políticas concretas, el feminismo, el ecologismo, los movimientos por los derechos de los homosexuales y, con mayor fuerza, el movimiento indígena configuran una práctica política distinta. Cuando el movimiento indígena irrumpe en la esfera pública nacional, visibiliza un proceso organizativo que se venía gestando desde décadas anteriores y que no buscaba instaurar el cambio de sistema político nacional, sino más bien garantizar el acceso a la tierra y a la educación intercultural para la población indígena.

Otros hechos que cambiaron el modo de producir arte en el Ecuador, fueron las múltiples crisis del decenio y sus efectos en el mercado del arte y las instituciones culturales. El Fondo Monetario Internacional (FMI) y sus recetas de carácter neoliberal se impusieron sobre toda Latinoamérica y el Ecuador no fue la excepción, esos discursos de reducción del Estado y del gasto social, de ahorro de fondos para “la época de vacas flacas” delinearón las políticas gubernamentales en casi toda la década. La receta neoliberal aplicada en EE.UU y Europa, no pudo afirmarse en el contexto ecuatoriano. Si bien los dictados del FMI fueron aceptados por los gobernantes de turno, se encontraron con la resistencia de los movimientos sociales, quienes cuestionaron la implementación de esas políticas que tenían impactos negativos en la economía y pauperizaban aún más a la sociedad ecuatoriana.

A finales de la década, en 1999 se desbarató el sistema financiero, se congelaron los fondos de los depositantes de la banca privada, subió el costo de la vida y se elevó el precio del dólar a 25.000 sucres. La protesta social subió de tono, en enero del año 2000 cayó el gobierno de Jamil Mahuad por presión del movimiento indígena en alianza con un grupo de militares y los movimientos sociales. La depresión de 1999 y las consecuencias sociales de este trance, como la salida de más de dos millones de ecuatorianos al exterior, pueden ser leídas como el clímax de una década marcada por crisis, corrupción e inestabilidad política.

¿Qué consecuencias tuvieron las políticas neoliberales y la crisis para el sector cultural y artístico? Aparte de algunos proyectos culturales gestionados desde los gobiernos locales, se puede decir que el Estado limitó su involucramiento cultural en lo más mínimo posible y no desarrolló agendas específicas para encaminar políticas culturales de incentivo a este sector. Las instituciones públicas de mayor presencia e importancia como el área cultural del Banco Central del Ecuador (BCE), que en las décadas anteriores habían tenido una política de rescate

patrimonial e investigación cultural redujeron su capacidad de generar proyectos e investigaciones. La Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE), en condiciones de gestión paupérrimas, fue marchitando su prestigio durante la década, si se revisa la prensa de los noventa se puede visualizar su paulatino desgaste, sea por recortes presupuestarios y mala administración cultural, la imagen de la CCE como un gran edificio lleno de pasillos oscuros, poblados por burócratas de la cultura se fue haciendo cada vez más patente. La postura del Estado durante la década fue del limitado involucramiento en el financiamiento de la cultura y la inexistencia de programas y políticas a largo plazo.

En las prácticas artísticas de los noventa surgieron proyectos que cuestionan la idea al estatuto elevado de lo artístico y su alejamiento de la vida o visibilizan la precariedad cultural del medio. En ese sentido, muchas propuestas trabajan de una manera cercana a la noción de crítica institucional, la cual refiere a una serie de prácticas artísticas que tienen como “objetivo intervenir en la totalidad de las situaciones institucionales que contribuyen a considerar algo arte” (Osborne, 2006, p.43). Propuestas como las de Daniel Buren, Hans Haacke, Robert Smithson, Marcel Broodthaers en la década del 60 son una primera generación de artistas que examina el condicionamiento de su propia práctica por “los marcos ideológicos y económicos del museo” (Holmes, 2008, p. 207). En la crítica institucional hay el propósito de transgredir la institucionalidad del museo y escapar de ese condicionamiento, pero también evidenciar y cuestionar las exclusiones de género, etnias y las estructuras de poder y dominación que están latentes.

En el Ecuador de los noventa se pueden ubicar algunas prácticas que trabajan en líneas cercanas a la crítica institucional, estas propuestas no constituyen líneas constantes de trabajo artístico, más bien tiene que ver con posturas críticas coyunturales frente a la institución arte. Por otra parte, es necesario reconocer que la crítica en un contexto de precariedad institucional adquiere unas particularidades específicas que la distancian de la tradición norteamericana o europea.

II. ANTECEDENTES

La investigadora María Fernanda Cartagena (en prensa) ha ubicado algunas propuestas emblemáticas en la línea de crítica institucional en la década de 1980. Por ejemplo el artista Miguel Varea que manifiesta su postura crítica en su serie “Estetika del Disimulo”, producción que el artista desarrolla de manera continua durante toda su vida y que consiste en la realización de cientos de dibujos, que rehúyen de la pintura en lienzo y de su legitimidad como obra maestra. Esas tramas, manchas y palabras se exteriorizan a través del modesto medio del dibujo y en el pequeño formato de una libreta; en estos dibujos Varea critica los convencionalismos, a la sociedad curuchupa (conservadora) de la época y al mundillo del arte y sus mecanismos de legitimación.

Por otra parte, Olmedo Alvarado realiza en 1986 la muestra “Arte Conceptual” (Casa de la Cultura de Cuenca.) En esta exposición emplaza objetos, instalaciones y performance, una de las obras destacables de esta exposición, se llamó “Escenarios para un mendigo”, la propuesta consistió en la contratación de un mendigo que pedía caridad en las afueras de la Catedral, quién permaneció en una esquina del espacio expositivo en el día de la inauguración. En esta muestra presentada en El Salón del Pueblo de Cuenca, el artista trató de generar un espacio “digno” para la mendicidad, el artista plantea que “si nosotros aceptamos la mendicidad como un elemento urbano que está en las calles yo propongo que se le de las condiciones para poder ejercer su trabajo”. El artista coloca alfombra roja y un papel tapiz y conmina a los visitantes a la exposición a entregar una moneda. Según Olmedo Alvarado en los días siguientes a la exposición la gente iba

a la exposición con la curiosidad de ver al mendigo, el artista invitaba al público a sentarse y ocupar ese lugar (O. Alvarado, comunicación personal, 2016).

Se puede evidenciar las posturas de los artistas en sus escritos y declaraciones en prensa. Miguel Varea, Ramiro Jácome, Marco Alvarado, Pablo Barriga, por nombrar unos pocos se enuncian desde una postura crítica frente a la institucionalidad del arte. Por ejemplo, Ramiro Jácome cuestiona de manera constante la mediocridad del medio, el negativo rol del mercado del arte y el triste papel de la crítica de arte y también reflexiona sobre la situación política. Sus declaraciones en prensa muestran a un artista inconformista que debate con argumentos. En una entrevista realizada a propósito de la primera edición de la Bienal de Cuenca, el certamen internacional más importante del país, el artista diferencia a la crítica de arte militante de la crítica de arte conformista, su opinión cuestiona a la mediocridad de la crítica de arte en el medio ecuatoriano (Diario Hoy, 24 de abril de 1987). También el artista Marco Alvarado es crítico de esta Bienal, comentando que “las bienales son el clímax nacional del arte oficial. No aparecen allí propuestas alternativas”. El artista continúa: "Hay limitaciones de formato, de técnicas, de lenguajes pues solo se acepta pintura" (La Liebre Ilustrada, 9 de septiembre de 1988).

En 1987 los miembros de La Artefactoría, entre ellos Marco Alvarado, emprendieron una intervención paralela a la Bienal de Pintura de Cuenca, la cual recibe el apoyo decidido de la galerista Madeleine Hollaender. Las pintadas realizadas en las paredes de la ciudad con corazones (similares a los de san Valentín) atravesados con una flecha y que contenían la frase: “Arte no Es pintura (Marco Alvarado), la entrega de tarjetas de presentación que tenían la frase: Arte No es Moda (Xavier Patiño) y “contornos pintados de invisibles cuerpos muertos” en la propuesta Levantamiento de Cuerpos de Marcos Restrepo (Ampuero, 2002: 68). Para Matilde Ampuero, investigadora que siguió de cerca el proceso de La Artefactoría: “El carácter totalmente anónimo de las acciones que se dieran durante esta primera Bienal fue lo que marcaría la contundente diferencia entre un arte ofrecido como producto mercantil, y representante “diplomático”, y un arte comprometido con la conciencia que trataba de emerger en el grupo” (Ampuero, 2002: 68). Los artistas, a través de esta intervención temeraria y crítica, trataban de cuestionar la primacía dispensada a la pintura como único medio de producción artística.

El artista Pablo Barriga es uno de los precursores del conceptualismo que ha abordado en varias obras un sentido de crítica institucional. Su postura en la década de los ochenta fue de cuestionamiento al mercantilismo en el arte. En una exposición de 1986 planteaba una tensión entre su producción de pintura abstracta y los gustos del mercado, decía “El compromiso debe mantenerse serio y no ofrecer concesión alguna. Se pinta en acción directa con la vida y eso ensordece cualquier canto de sirenas”. En 1987 realizó la acción “Homenaje a Van Gogh” que consistió en una subasta inversa, al menor postor, de una de sus obras en exhibición en la Galería Pomairé. Esta acción se anunció el 12 de junio de 1987 mediante una intervención en prensa con una pequeña nota en la sección cultural del Diario Hoy, ilustrada con el “Autorretrato con la oreja vendada” de Van Gogh. En esta acción se desprende de su práctica como pintor para plantear una aguda crítica al mercado del arte (Cevallos, 2016).

En 1989 en el Museo Municipal de Guayaquil se expuso la muestra “Caníbales”, los artistas Marco Alvarado, Flavio Álava y Xavier Patiño forraron la pared del museo con periódicos en crónica roja y pintaron la palabra Caníbales con pintura roja, similar a la utilizada en las pintadas callejeras de grupos insurgentes como Alfaro Vive Carajo. Además exhibieron objetos contruidos con elementos de la cultura” popular (Ampuero, 2009). Esta muestra, fue a la vez una crítica a la administración municipal del Partido Roldosista Ecuatoriano PRE y una cita a la noción de canibalismo cultural de Oswald de Andrade. “somos mestizos, americanos y universales declaraban en el manifiesto de la exposición”. Los artistas querían cuestionar al

manejo corrupto de la cultura y la ciudad en sus propios espacios. Pretendían hacer una revolución subversiva desde el arte subvirtiendo los códigos formales e institucionales (Marco Alvarado, comunicación personal, 2016). Para la crítica de la época su propuesta se articulaba desde una ruptura con la modernidad artística y distanciada del mercado. Entre 1989 y 1991 Marco Alvarado realizó una serie de pinturas que dialogan de manera irónica con la transvanguardia italiana. El artista se concentró en la legitimación que en ese entonces tenía la pintura para jugar con la gestualidad propia del medio, pero quitándole la trascendencia al gesto del artista por medio.

III. PRÁCTICAS DE CRÍTICA INSTITUCIONAL EN LOS AÑOS NOVENTA

La precariedad de las instituciones culturales en la década de 1990 motivó una serie de obras y proyectos que buscaban cuestionar estos espacios desde dentro, irrumpiendo en la propia institución. En 1993, Barriga realizó una acción en la Casa de la Cultura Ecuatoriana en Quito titulada Mordaza a la Cultura que cuestiona la crisis institucional y la falta de asignación de fondos para esta institución. En su acción cubre de vendas el retrato en bronce de Benjamín Carrión, escritor, diplomático y suscitador cultural, fundador de la Casa de la Cultura en 1944. Es esta propuesta de Barriga apunta a un problema específico y coyuntural relacionado con la falta de asignación de fondos públicos y, a la vez, cuestiona el lugar precarizado que ocupa la cultura dentro de las políticas estatales.

El artista Danilo Zamora también realizó una serie de performances e intervenciones en el espacio público durante la década del noventa, estas cuestionan al estatuto elevado del objeto artístico, algunas en aulas, baños o pasillos de la Facultad de Artes de la Universidad Central, otros se emplazaron en el espacio público. Sus propuestas caben dentro de una estética precaria, que utiliza materiales pobres y se apropia de contenidos de la cultura popular, pero también utiliza estrategias de shock para llamar la atención del público y el transeúnte. *Sopa Ácida* -es un proyecto realizado en distintas ocasiones entre 1994 y 2006 consiste en cubrir a personas con bolsas de plástico negro, las cuales forman un “aliento de artista” (Zamora, entrevista, 2015). El performance *Cultura de la Basura - Basura de la Cultura* era un cuestionamiento al valor cultural e histórico del arte, el artista saca un libro de la biblioteca, arranca las páginas y les da “un beso negro” con tinta de grabado. Luego recoge las hojas y las bota en un tacho de basura.

Danilo Zamora también fue parte del colectivo PUZ, conformado por Ulises Unda, Danilo Zamora y César Portilla. En 1995 PUZ realizó la muestra *Personal Plástico* en la Casa de la Cultura del Ecuador, en la exposición se utilizan elementos no convencionales para el medio artístico local, como comida y posters masivos resignificados con frases provenientes de la jerga callejera. La propuesta de PUZ, se activa desde lo grotesco y el doble sentido, de esa manera textos relacionados con lo lumpen y la jerga callejera, irrumpen en el espacio artístico convencional de la Casa de la Cultura y lo cuestionan. Entre las obras presentadas estaban: *chirimoya con lentes*, se trataba de la traducción literal de un apodo, Zamora escribió con tortillas dispuestas en la pared, la frase: *Todas las abuelas son tortilleras*. (Kingman, 2012). Zamora manifiesta que en esa época eran: “los lenguajes convencionales, la galería, el cóctel, la pintura, la gente que va formal al cóctel de la inauguración y los cuadros se intenta vender porque tienen una firma. [...] Entonces nosotros queríamos romper eso” (Danilo Zamora, entrevista, 2015).

Aunque los performances de Zamora y la exposición del colectivo PUZ no suscitan la atención y reflexión de la crítica de la época, si se puede decir que son propuestas que ejercen influencias en otros artistas emergentes, por ejemplo, para el artista Pablo Almeida (miembro del colectivo *Tranvía Cero*) estos performances son importantes por su irreverencia y postura crítica (Almeida, entrevista, 2016). En las propuesta de Zamora y el Colectivo PUZ hay posturas anti-

arte y una actitud contracultural que rompe con la corrección política y el acartonado mundillo del arte, estas propuestas se expresan de manera potente en espacios convencionales y en el espacio público.

A diferencia de los artistas del grupo PUZ, cuya producción no tuvo repercusión mediática. Manuel Cholango, logró una amplia difusión de su obra. En 1994, en la IV Bienal de Cuenca el artista coloca en el Museo de Arte Moderno la propuesta *Las carabelas de Colón todavía navegan en tierra, una propuesta que cuestiona el racismo y el colonialismo a través de la instalación de unas barcas con pescados muertos*. A medida que pasaba el tiempo la instalación comenzó a oler mal, hasta el punto en que el hedor fue insoportable, la reacción de la Dirección de la Bienal fue retirar los pescados. Lejos de llegar a un acuerdo con los organizadores, el artista prefirió denunciar el retiro de su obra como una censura a su producción y como una muestra de racismo. Los periódicos de la época recogen una serie de acusaciones del artista, así como editoriales en contra y a favor de la instalación a, que en definitiva muestran como la propuesta artística de Cholango se potenció por el escándalo y colocó a debate el tema del racismo, presente de manera insistente en el Ecuador.

En marzo de 1998, Cholango instaló en la Casa de la Cultura Ecuatoriana, (CCE) la propuesta *Enfermedad Cultural*, que consistió en convocar a una serie de artistas y estudiantes de arte a ocupar el edificio de la Casa de la Cultura acostados en las desvencijadas camas del hospital psiquiátrico. Los artistas desnudos, un caballo que defecaba en las salas con dos televisiones en su lomo y un manifiesto cuestionando a la política cultural de la CCE eran algunos de los elementos de la muestra, algunos personeros de la CCE se sintieron aludidos por el texto que recibía a los visitantes de la exposición, Cholango respondió: “trató de mediocres a los miembros de la institución el momento en que se manifestaron contra la obra diciendo que era una provocación y pidieron que se suspenda la instalación” (El Comercio, 21 de marzo de 1998 C6) ese fue el detonante del escándalo público. Como respuesta el artista manifestó que no iba a sacar su instalación y que iba a permanecer hasta que se dé una reestructuración de la Casa de la Cultura, como respaldo a Cholango los estudiantes de artes permanecieron en la instalación “ya vestidos”. A pesar de que Cholango utiliza en sus propuestas elementos que fácilmente derivan al escándalo y se aprovecha del shock para lograr una repercusión mediática, lo que le reporta fama como artista, no obstante, hay que admitir que las consecuencias de esas provocaciones logran poner en discusión las políticas culturales de las instituciones. La prensa de la época recoge distintas opiniones que destacan su trabajo artístico y reconocimiento en Europa, o que resaltan el valor político de la cultura y su visibilidad asociada con el movimiento indígena y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

Estas propuestas evidencian posturas críticas frente al estatuto arte y las instituciones culturales en los noventa, si comparamos la institución arte que cuestionaban los artistas de la crítica institucional de Norteamérica y Europa en las décadas precedentes, con la institución arte cuestionada por los artistas ecuatorianos en los noventa, veremos que hay marcadas diferencias. En un caso se trata de grandes museos, con líneas claras de trabajo y grandes presupuestos, mientras que en el caso ecuatoriano la crítica se dirige a instituciones culturales precarias. No es coincidencia que la Casa de la Cultura sea el escenario para muchas de las intervenciones críticas que hemos tomado como ejemplo, sea por un cuestionamiento a la falta de fondos para la cultura (Mordaza a la Cultura, Pablo Barriga, 1993), o bien por una crítica a su estructura institucional (*Enfermedad Cultural*, 1999), la Casa de la Cultura fue blanco de críticas de los artistas. En la prensa de la década de los noventa se expresa la crisis de la institución tanto, en su organización como en su presupuesto.

Si se habla de crítica institucional también es importante mencionar el proceso llevado a cabo por los artistas, curadores y críticos, quienes cuestionan las limitaciones de la institución arte y su falta de apertura al arte contemporáneo en reuniones, conversatorios y artículos de prensa. Esas posturas se manifestaron sobre todo alrededor del Colectivo CEAC (Centro Ecuatoriano de Arte Contemporáneo). Tanto las propuestas artísticas como los discursos críticos, cuestionaron y trataron de transformar las condiciones institucionales para la cultura, tratando de abrir espacios para el arte contemporáneo. Entre las consecuencias más importantes de este proceso están las disputas por la reestructuración del Premio Nacional Mariano Aguilera y la apertura de la Bienal de Cuenca hacia otros medios más allá de la pintura (Cevallos y Kingman, 2017).

El inicio de la década del 2000 estuvo marcado por la mayor crisis bancaria y financiera de la historia del Ecuador y, con ella, el cierre paulatino de espacios para la circulación y consumo de arte. En la década del 2000, habían desaparecido casi por completo la mayoría de espacios de legitimación que habían dinamizado el campo artístico. Así, la utilización de espacios públicos o espacios alternativos también puede leerse desde una postura de los artistas hacia la institución arte y como una respuesta frente a la precariedad del medio. Por ejemplo se crean proyectos y colectivos alternativos que serán fundamentales en las siguientes décadas. En esta línea, el encuentro de arte urbano Al-zurich aparece como efecto de la crisis económica, es decir en una coyuntura de crisis, pero también una como necesidad de suscitar otros espacios que promuevan relaciones más directas entre las prácticas artísticas y los públicos.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Ampuero M. (2002) *La Artefactoría*. pp 63-71. En: Galería Madeleine Hollaender 25 años. Guayaquil: Imprenta Monsalve Moreno.

Ampuero, M. (2009) *Monstruos es que somos, Catálogo de la exposición de Marco Alvarado*. Recuperado de <http://marcoalvaradomonstruos.blogspot.com/>

Cartagena, M. (en prensa) *Prácticas estético-políticas durante los 90s en el Ecuador*. Cevallos y Kingman eds. *Modernidad y Contemporaneidad. Arte ecuatoriano en la década de 1990*. Quito: Ed. PUCE.

Cevallos, P. (2016) *Pablo Barriga: Trayectoria*. Quito: Centro de Arte Contemporáneo.

Holmes, B. (2008) *Investigaciones extradisciplinares. Hacia una nueva crítica de las instituciones*. En A.A.V.V *Producción cultural y Prácticas instituyentes, Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 203-216.

Kingman, M. y Cevallos, P. (2017). *El campo del arte en disputa: posicionamientos contemporáneos y convocatorias artísticas en el Ecuador en la década del noventa*. *Revista Arte, Individuo y Sociedad* (29)1, Ediciones Complutense, pp.23-37.

Kingman, M. (2012). *Arte contemporáneo y cultura popular: el caso de Quito*. Quito: FLACSO.

Osborne, P. (2006) *Arte Conceptual*. Londres: Phaidon.