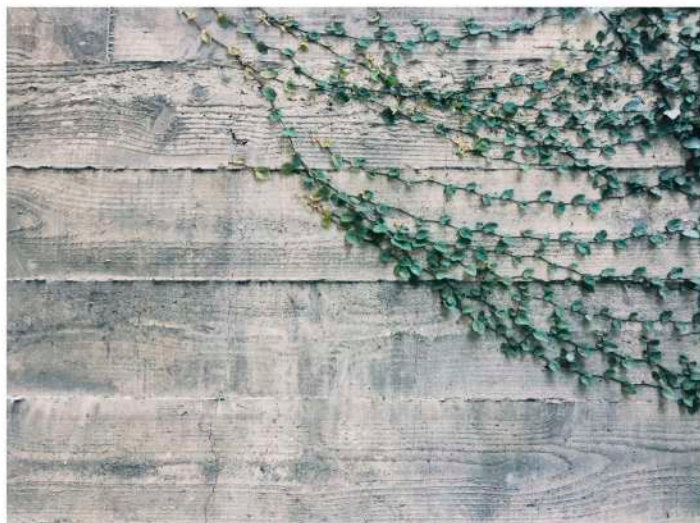


IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIAS

Itinerarios de América Latina



MARIANA GONZÁLEZ GUYER
PAULO HENRIQUE MARTINS
CLARA BETTY WEISZ KOHN
(COORDINADORES)

teseo 

ALAS
Asociación Latinoamericana de
Sociología

 **CLACSO**

IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIAS

IMAGINARIOS SOCIALES Y MEMORIAS

Itinerarios de América Latina

Mariana González Guyer
Paulo Henrique Martins
Clara Betty Weisz Kohn
(coordinadores)



Imaginarios sociales y memorias: itinerarios de América Latina / Paulo Henrique Martins ... [et al.]; coordinación general de Mariana González Guyer; Paulo Henrique Martins; Weisz Kohn, Betty. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2019. 316 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-205-9

1. América Latina. 2. Democracia. 3. Dictadura. I. Martins, Paulo Henrique II. González Guyer, Mariana, coord. III. Martins, Paulo Henrique, coord. IV. Weisz Kohn, Betty, coord.

CDD 320.82

Coordinadora general de la colección: Ana Rivoir

Secretaria general de la colección: Natalia Moreira Cancela

© Editorial Teseo, 2019

Buenos Aires, Argentina

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232059

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

Presentación de la colección

La colección de la que forma parte este libro se sustenta en el XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), realizado en Montevideo del 3 al 8 de diciembre de 2017. En el marco del Plan de Trabajo para el período 2017-2019, se propuso contribuir a la presencia internacional de la sociología latinoamericana, brindando visibilidad académica a partir de ALAS. Además de dar una amplia difusión a trabajos destacados que fueron presentados en el congreso, se suma el esfuerzo complementario que se realiza en la revista de ALAS: *Controversias y Concu- rrencias Latinoamericanas*.

Los libros de la colección siguen la lógica temática de los Grupos de Trabajo. Evidencian la madurez y riqueza de la producción sociológica latinoamericana, fundamentada en su diversidad de enfoques y su espíritu crítico. Cada texto se ubica en los debates de la actualidad social, política y cultural de la región, y así busca analizarla, explicarla y confrontarla. Se trata de una sociología crítica pertinente que se sostiene en la rigurosidad metodológica con base empírica y teórica. De esta forma, los artículos realizan una contribución destacada al desarrollo científico del conocimiento sin perder el compromiso social.

Con el propósito de garantizar la calidad de los trabajos, se convocó a los coordinadores y a las coordinadoras de los Grupos de Trabajo del congreso para que presenten las propuestas a partir de un proceso de selección de las ponencias. También se ocuparon de dar estructura a los libros trabajando en forma directa con las autoras y los autores, y elaboraron la introducción al libro.

Se conformó, por otro lado, el Comité Editorial Académico (CEA), integrado por el Dr. Fernando Calderón, el Prof. Gerónimo de Sierra, la Dra. Nora Garita y el Dr.

Aberto Riella, y coordinado por quien suscribe en calidad de presidenta de ALAS. El CEA evaluó las publicaciones presentadas, realizó observaciones y sugirió cambios para su aprobación. Además del criterio de calidad y a los efectos de contemplar la mayor diversidad y equidad posibles, se solicitó que cada libro incluyera autores de al menos cinco países del continente y que se cuidara la proporción de artículos de varones y mujeres.

Corresponde, finalmente, agradecer el intenso trabajo tanto del CEA como de las coordinadoras y los coordinadores de los Grupos de Trabajo: sin su dedicación y trabajo académico no podríamos tener este hermoso producto de ALAS. A su vez, queremos destacar el valioso y eficiente trabajo de la Mg. Natalia Moreira, quien ejerció la Secretaría general de la colección.

Por último, agradecemos el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), que contribuye con la difusión y diseminación de los libros de la colección a partir de sus redes y de la incorporación a su prestigiosa biblioteca virtual.

Esperamos que los objetivos y alcance deseados de la colección se hagan realidad y que su lectura sea de gran utilidad y disfrute para las lectoras y los lectores.

Dra. Ana Rivoir
Presidenta de ALAS
Coordinadora general de la colección

Índice

Prefacio.....	13
Introducción	15
<i>Mariana González Guyer, Paulo Henrique Martins y Clara Betty Weisz Kohn</i>	
I. Memoria de la violencia.....	25
Memórias da ditadura e o atual cenário de ascenso conservador no Brasil. Uma análise sobre continuidades e rupturas.....	27
<i>Thiago Vieira Pires e Solon Eduardo Annes Viola</i>	
O processo de anistia no Brasil. Em busca das (im)possibilidades de justiça entre a memória e o esquecimento.....	51
<i>Filipe Barreiros Barbosa Alves Pinto</i>	
Iniciativas de memoria y procesos de asociatividad. Las mujeres del municipio de Sonsón, Antioquia, Colombia, y su incidencia en la reconstrucción de la memoria en el marco del conflicto armado colombiano durante el periodo 2002-2015	71
<i>Ana María Sossa Londoño y Marcela María Vergara Arias</i>	
II. Memoria del cotidiano	89
Oralidade, memória e patrimônio. O lugar das comunidades negras	91
<i>Patricia Cristina de Aragão Araújo, Maria Lindaci Gomes de Souza e Senyra Martins Cavalcanti</i>	

Seguir la trama. Memorias, lugares y paisajes desde el álbum de familia de un extrabajador de Altos Hornos Zapla (Jujuy, Argentina).....	113
<i>Alejandra García Vargas</i>	
Típico das margens. História e Cotidiano de uma Produtora Tradicional de Bolo de Arroz.....	147
<i>Regiane Caldeira, Maria Inês Rauter Mancuso e Silviane Ramos Lopes da Silva</i>	
III. Imaginario y subjetividad	165
O Sagrado e o Profano como Vetores na Configuração do Estandarte Carnavalesco em Pernambuco.....	167
<i>Hugo Vandrê Cavalcanti da Silva e Kátia Medeiros de Araújo</i>	
O antropófago e a psicanálise. Oswald de Andrade e o divã de Freud	185
<i>Luciana Cavalcante Torquato</i>	
Aproximación a los imaginarios del habitar doméstico en barrios cerrados de la ciudad de Córdoba desde el dibujo etnográfico	197
<i>Ana Jael Bengualid</i>	
IV. Decolonialidad y desobediencia social.....	215
Impacto de la instalación de la Central Hidroeléctrica Ralco en la identidad y memoria colectiva del pueblo pehuenche.....	217
<i>Jaqueline Espinoza, Ricardo Espinoza, Javiera Giacaman, María Ignacia Lagunas, Camilo Rifo y María Andrea Sandoval</i>	
Memoria y naturaleza. Los lugares sagrados y conflictividad social en torno al agua en la Selva Lacandona en Chiapas, México.....	235
<i>Alma Isunza Bizuet</i>	

Antirracismo e desobediência epistêmica. Alcances e Limites na Luta pela Decolonialidade nos Currículos das Escolas Brasileiras.....	259
<i>Michele Guerreiro Ferreira</i>	
La construcción de los imaginarios de nación en el Perú.....	281
<i>Jaime Ríos Burga</i>	
Acerca de los autores	303

Prefacio

Los imaginarios y memorias en la historia de las sociedades liberan o colonizan el ser, el saber y el poder. Cada tiempo y espacio trae sus propios modelos, discursos y políticas. Reconocemos cómo en la modernidad/colonialidad su *episteme* y teorías racionalizan lo divino, y así secularizan la vida como salvación, progreso o desarrollo. Concepción racionalista que, al separar los estrechos vínculos entre naturaleza y humanos, cuerpos y emociones, pensamientos y vida cotidiana, conduce en su individuación individualista, sociabilidad instrumental e identidad como Estado nación hegemónico cerrado a separar los fundamentos mismos de la vida. Precisamente esta concepción civilizatoria lineal y centrista que invisibiliza y homogeniza subordinadamente al otro/a es la que ha entrado en una profunda crisis civilizatoria, como parte a su vez de la crisis de horizonte de sentido histórico de la modernidad/colonialidad.

Su construcción en diversos tiempos y espacios se da como mitos, utopías, heterotopías, racionalidades de control y liberación entre el civilizado y principalmente el indígena. Colonialidad y dependencia que hoy se transforma en una nueva dinámica inter- e intracivilizatoria transcultural. Transición de un imaginario de unipolaridad del Estado nación hegemónico a otros de multipolaridad. Imaginarios y memorias en procesos de coexistencias, sincretismos, aculturamientos, resistencias y nuevos procesos de individuación, sociabilidad e identidades. Todos acelerados por la cuarta revolución industrial científica tecnológica y la financiarización global de la vida y del consumo. Imaginarios y memorias que redefinen sus posicionamientos entre las herencias de la “imperialidad”, las nuevas “dependencias” y resistencias de los movimientos sociales en sus encuentros y desencuentros en la vida cotidiana.

El libro que presentamos busca destacar algunas de estas problemáticas superando la concepción unívoca de la historia como modernidad/colonialidad homogeneizante, plantear su conocimiento bajo un nuevo paradigma científico civilizatorio transcultural que nos permita conocer la problemática en la unidad de sus heterogeneidades. Afirmar una nueva agenda de investigación de los imaginarios y memorias en diálogo inter- e intracivilizatorio global. He ahí la importancia teórica y práctica de la presente publicación, porque resalta algunas de sus problemáticas centrales y saca a la luz su significado político, mientras afirma la democracia en nuestras sociedades. Son esfuerzos creativos que siembran un nuevo horizonte histórico de sentido civilizatorio de vida uniendo lo que la modernidad/colonialidad separó: lo verdadero, lo bueno y lo bello.

Mariana González Guyer
Paulo Henrique Martins
Clara Betty Weisz Kohn

Introducción

MARIANA GONZÁLEZ GUYER, PAULO HENRIQUE MARTINS Y CLARA
BETTY WEISZ KOHN

El Grupo de Trabajo 06 “Imaginarios Sociales y Memoria” contó con un total de 93 ponencias, dentro de los 206 resúmenes aceptados para el XXXI Congreso de ALAS, Montevideo 2017.

El trabajo de selección de las 15 ponencias no resultó fácil, y somos conscientes de que, por problemas de espacio, trabajos de muy buen nivel, mucho interés teórico y político, creativos y originales tuvieron que quedar fuera de esta selección. La riqueza y variedad de temáticas, de enfoques teóricos, de abordajes metodológicos dan muestra de la riqueza y variedad de miradas, y se presentan como indicios de las nuevas agendas de investigación en la región.

Memoria de la violencia

La construcción social de la memoria según su participación como actores, testigos, historias de vida y relatos del pasado, muchas veces conflictiva y contradictoria, impacta sobre la interpretación que hacemos actualmente. La construcción social de la memoria en un contexto regional y las miradas sobre el ejercicio de los poderes, las violencias, el dolor, las luchas, las resistencias, las repercusiones del terrorismo de Estado, las experiencias de reparación marcan nuestro presente.

Es posible dividir las cinco ponencias seleccionadas dentro del eje vinculado a la memoria de la violencia en función de las marcas de las rupturas, de la justicia y de la

reparación. Un grupo de trabajos hacen referencia al terrorismo de Estado en el Cono Sur; otras remiten al conflicto armado de Colombia.

“Memorias da ditadura e o atual cenário de ascenso conservador no Brasil: uma análise sobre continuidades e rupturas” analiza el actual escenario conservador de Brasil a la luz de resultados de investigaciones sobre el período dictatorial; de los debates sobre la dictadura; el campo de las memorias y de los derechos humanos en el proceso de consolidación democrática que atravesó el país. “O processo de anistia no Brasil: em busca das (im)possibilidades de justiça entre a memória e o esquecimento” aborda la amnistía sancionada en 1979 en Brasil, que implicó amnistiar a los presos políticos y también a los representantes del Estado responsables de las violaciones y violencias políticas. El trabajo busca reflexionar sobre la justicia y lo que representa esta ley: el rescate de la memoria; el derecho a la verdad, a la reparación y contra el olvido; o el olvido en pos de la supuesta conciliación y unidad nacional. “De los vecinos a la memoria. La institucionalización de un ‘ex’ centro clandestino de detención (CCD) como sitio de memoria” se centra en la acción desarrollada por los vecinos para recuperar el CCD como sitio de memoria, analizando el proceso de articulación entre diferentes actores en este proceso de territorialización de las memorias en un barrio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Otras dos ponencias se ocupan del conflicto en Colombia desde dos perspectivas. “Iniciativas de memoria y procesos de asociatividad. Las mujeres del municipio de Sonsón, Antioquia, Colombia, y su incidencia en la reconstrucción de la memoria en el marco del conflicto armado colombiano durante el periodo 2002-2015”. El trabajo analiza un proceso de asociatividad e iniciativa de memoria abordada por mujeres, en un contexto de reconstrucción de la memoria que pretende interpretar episodios dolorosos ocurridos en el pasado con el fin de evitar su repetición; de tal forma que se preserve el pasado y se conmemore, como un

llamamiento a la reparación simbólica y a la no repetición. El artículo “¿Narrar para reparar? El papel de la biografía en los procesos de reparación a víctimas en Colombia” analiza la construcción de perfiles biográficos de más de cien víctimas del conflicto armado colombiano del Centro Nacional de Memoria Histórica. A partir de una serie de interrogantes sobre los efectos y el aporte de este trabajo, la ponencia apunta a reflexionar sobre el potencial de la biografía en los procesos de reparación a través de su contribución para transitar duelos, replantear relaciones familiares, cuestionar estigmatizaciones, crear empatías, brindar elementos para el perdón y generar reflexiones sobre la inscripción social de la guerra.

Memoria del cotidiano

Dentro de este eje las ponencias seleccionadas se refieren a los recuerdos de las familias, de los lugares y de las técnicas. Desde el campo temático, “Oralidad, memória e patrimônio: o lugar das comunidades negras” busca mostrar cómo los recuerdos y el repertorio de saberes de dos comunidades negras constituyen un acervo relevante que, a través de un tejido oral, se conforma en un elemento importante para construir una memoria social colectiva y un patrimonio inmaterial significativos, conformando elementos constitutivos de la historia y de la cultura afro-brasilera.

Los dos trabajos que cierran el eje de memoria se ocupan del mundo del trabajo y la producción. “Seguir la trama: memorias, lugares y paisajes desde el álbum de familia de un ex trabajador de Altos Hornos Zapla (Jujuy, Argentina)” se propone, a partir de un álbum de fotos familiares de un ex trabajador del complejo siderúrgico Altos Hornos Zapla (AHZ), combinado con historias de vida y relatos, debatir en qué medida la consolidación de un modelo productivo y de trabajo dialoga con las configuraciones identitarias e

ilumina la percepción acerca de las imágenes del Estado y la nación en la vida colectiva y en la experiencia de las poblaciones directamente afectadas por la privatización en áreas no metropolitanas de Argentina. “Típico das margens: história e cotidiano de uma produtora tradicional de bolo de arroz” trata el caso de una mujer que realiza un pastel de arroz, típico en su región, del que vive hace más de 40 años y cuyo consumo se ha extendido a través de un sistema de reparto en bicicletas caracterizadas. Se trata de la historia de vida de una productora que vive en los márgenes del mercado formal y discute los mecanismos que colaboran en la construcción de este espacio de resistencia a las presiones de un mercado racionalizado.

Imaginario y subjetividad

El estudio de los imaginarios es fundamental para la comprensión de las significatividades, las visiones de mundo, las ideologías, las representaciones, los símbolos que recorren la construcción social del mundo. Los imaginarios operan en la construcción social de la memoria: reproducen el orden instituido así como también generan historicidad, grietas y rupturas que dan lugar a las condiciones para la emergencia del imaginario radical instituyente. Hay un fundamento temporal en la configuración de los imaginarios, como elementos biográficos, heredados, situados y que se proyectan y anclan en la acción social.

Las tres ponencias seleccionadas dentro de este subeje se orientan hacia la comprensión de las diversas significaciones, las estructuras de carácter simbólico y las construcciones de sentido que forman las interacciones intersubjetivas y la vida cotidiana, los discursos y las narrativas de nuestras sociedades latinoamericanas donde el ejercicio de

los poderes, las violencias, los conflictos, las luchas y las hegemonías se juxtaponen con resistencias y movimientos alternativos diversos.

“O sagrado e profano como vetores na configuracao do estandarte carnavalesco em Pernambuco” analiza el carnaval como una de las fiestas públicas y colectivas más importantes en cuanto a su capacidad de representar simbólicamente la formación social y política. El artículo se enmarca en los estudios acerca de los orígenes de las formas de esta tradición popular, particularmente a través de los estandartes como uno de los emblemáticos medios de expresión visual, donde se suele confundir lo sagrado y lo profano. El estudio se realizó a través de la revisión bibliográfica de las principales obras de sesgo histórico antropológico, el análisis de una muestra representativa de estandartes y entrevistas a protagonistas del carnaval, donde se revela la presencia de elementos de carácter lúdico y religioso que aproximan lo sagrado con la festividad profana.

“O Antropófago e psicanálise: Oswald de Andrade e o diva de Freud” recorre la historia de vida y la obra de Oswald de Andrade (1890-1954), las cuales se amalgaman, facilitado por la capacidad autobiográfica, el talento literario, el precoz contacto con el psicoanálisis y la obra de Freud. Desde el modernismo literario realiza una aguda crítica a la sociedad brasileña. La idea de “antropofagia”, figura central en su obra: el ritual de devorar, la asimilación y rechazo, la valorización de lo primitivo y del nativo, se refieren a la metáfora anticolonialista.

“Aproximación a los imaginarios del habitar doméstico en barrios cerrados de la ciudad de Córdoba desde el dibujo etnográfico” se enmarca en un proyecto de investigación de tesis doctoral en curso cuyo objetivo principal es estudiar las formas de apropiación del espacio doméstico a través de las prácticas y los imaginarios asociados. Se lleva a cabo como estudio de caso de viviendas de barrios cerrados de la ciudad de Córdoba a través de una metodología innovadora que incluye herramientas gráficas: incorpora dibujos

realizados en los momentos de las entrevistas. Se reflexiona además sobre los alcances y las posibilidades de dicha metodología. También se lleva adelante la observación etnográfica y entrevistas en profundidad a los residentes. El análisis conjuga aspectos socioculturales de los habitantes con las formas y usos del espacio. La relevancia de esta producción de conocimiento radica en el incremento de la aceptación de los modos de urbanización privada.

Decolonialidad y desobediencia social

Las ponencias de este subeje profundizan en el análisis de la colonialidad y la producción de saberes. “Nuevas epistemologías desde las alteridades” considera las historias de los pueblos autóctonos, las pluralidades culturales, las cosmogonías y las especificidades de los sujetos emergentes. Un análisis crítico sobre la modernidad que invisibiliza las historias de discriminación racial, de género y las otras sensibilidades se lleva adelante a partir del estudio de las relaciones de carácter histórico y político. Los conocimientos y los saberes son narrados a través de testimonios que permiten establecer rupturas teórico-epistemológicas.

Las construcciones identitarias desde sus diversas expresiones de clase, étnicas, de género, territorio y generación plantean desde las alteridades narrativas y testimonios que contemplan las historias de los pueblos autóctonos, las pluralidades culturales, las cosmogonías y especificidades de sujetos emergentes. Considerando lo inter- y multicultural, se afirma la decolonialidad como superación del patrón de poder homogeneizante occidental moderno colonial.

“La construcción de los imaginarios de nación en el Perú” analiza el carácter polisémico de esta y el complejo proceso de construcción de los imaginarios en disputa entre poderes hegemónicos y resistencias, donde la confrontación y la fragmentación se yuxtaponen con la negociación y

el consenso. Al imaginario colonial global androcéntrico y eurocéntrico, bajo la idea de un Estado nación imperial que pretende el “dominio y control de las relaciones de género, saberes y prácticas de las relaciones culturales e intersubjetivas; y la dominación/explotación, colonialidad y corporeidad” (Quijano, 2000) se le contraponen imaginarios que surgen de movimientos anticoloniales. El trabajo describe el imaginario criollo americano de nación; identifica el imaginario nacional étnico andino e inca; y por último se ocupa “del imaginario nacional criollo-indigenista al imaginario nacional de todas las sangres”.

“El impacto de la instalación de la central hidroeléctrica Ralco en la identidad y memoria colectiva del pueblo pehuenche” analiza los efectos en la identidad y la memoria colectiva de esa zona de Chile desde un enfoque fenomenológico y utilizando los relatos de vida, para profundizar en los significados otorgados a dicho suceso en diferentes generaciones. La investigación se posiciona desde una mirada crítica sobre la occidentalización de los pueblos originarios y propone distinguir aspectos de la identidad y memoria colectiva antes y después de la instalación de la central, así como también identificar la violencia política de las políticas de Estado.

En resultados iniciales se observó la invisibilización de intencionalidad violenta en la instalación de la represa Ralco, y si bien los resultados finales complementan la interpretación, al volver a observar la naturalización de la dominación; los participantes muestran a nivel discursivo conocimiento de los prejuicios que hasta hoy viven producto de la irrupción territorial del mega proyecto hidroeléctrico.

“Antirracismo e desobediência epistêmica: alcances e limites na luta pela decolonialidade nos currículos das escolas brasileiras” lleva adelante el estudio documental del corpus de directrices curriculares, desde el marco teórico del pensamiento decolonial con base en Mignolo (1996), Quijano (2005, 2008) y Wlash (2005, 2007). El cuadro “A

Educação das Relações Étnico-Raciais como Possibilidade da Educação intercultural” da cuenta de la incidencia de la lucha de los movimientos sociales en el ámbito educacional que desencadenaron una serie de políticas afirmativas. En tanto las marcas del colonialismo se mantienen vivas a través de las estructuras de la colonización epistemológica, es preciso desarrollar en los currículos una pedagogía decolonial.

A construção da ideia de ‘raça’ e o racismo servem para negar as diferenças culturais e tentar silenciar as formas de pensamento-outro. Como observamos, a promulgação dos dispositivos legais, percebidas aqui no âmbito das Diretrizes Curriculares Nacionais, em relação à consolidação de uma educação para as relações étnico-raciais surgem num contexto de lutas dos movimentos sociais que pressionam e garantem espaços dentro do corpo legal. Nestes dispositivos evidencia-se a concepção de que o Brasil é formado por uma diversidade cultural que precisa ser respeitada e valorizada.

“Memoria y naturaleza. Los lugares sagrados y conflictividad social en torno al agua en la selva Lacandona en Chiapas, México” analiza el desarraigo y la memoria colectiva que se fue transmitiendo en las generaciones así como también las transformaciones acaecidas a partir de las oleadas migratorias, los conflictos y la intervención de diversos actores privados y gubernamentales. La ponencia historiza y lleva adelante una cronología del poblamiento y tipos de explotación desde la época prehispánica hasta la actualidad a los efectos de abordar “la innegable necesidad urgente de revisar bajo una ética de la responsabilidad frente a la naturaleza” (Hans Jonas), y así nos lleva a buscar en un pasado indígena común y genérico: la antigua cultura maya, las claves simbólicas que permitan vincular el imperativo ético de responsabilidad de la naturaleza con las raíces culturales antiguas, como un discurso ético para orientar y promover la autorreflexión sobre el manejo de este vulnerable sistema

ecológico que constituye la selva Lacandona, nunca como hasta hoy amenazada junto con el futuro inmediato de los seres humanos que la habitan.

I. Memoria de la violencia

Memórias da ditadura e o atual cenário de ascenso conservador no Brasil

Uma análise sobre continuidades e rupturas

THIAGO VIEIRA PIRES E SOLON EDUARDO ANNES VIOLA

Resumo

A partir das reflexões suscitadas pelas pesquisas que temos realizado em torno do campo dos direitos humanos e das memórias de ex-militantes que atuaram durante a ditadura civil-militar brasileira, propomos algumas considerações críticas em relação aos legados autoritários da ditadura que se mantêm presentes na memória social e coletiva, especialmente no que se relaciona – direta ou indiretamente – com o atual cenário de ascenso conservador que em recentes manifestações sociais reeditaram as “batalhas de memória” ao clamarem pelo “retorno dos militares”, contraditoriamente utilizando expoentes da democracia como, por exemplo, o direito de manifestação. Os estudos e debates sobre as memórias do período ditatorial brasileiro têm demonstrado que esse é um campo em constante disputa, marcado por forças sociais antagonônicas, especialmente pela forma como se deu o período de transição democrática no Brasil, alicerçado em “pactuações”, “consensos forçados”, “ideologias de reconciliação”, “lógicas de protelação” e “privatização de memórias” de lutas e resistências. Os dados utilizados para a presente análise são oriundos de entrevistas com ex-militantes que atuaram durante o período ditatorial e da análise de conteúdo realizada em imagens de manifestações de viés conservador realizadas no Brasil no

biênio 2015/2016 que apresentavam mensagens que remetem à ditadura e/ou à intervenção militar no contexto atual. Em âmbito teórico utilizamos a noção transdisciplinar para dialogar com diferentes abordagens e campos do saber que trabalham com o tema da memória, tendo como eixo a perspectiva assumida pelas Ciências Sociais.

Palavras chave

Memórias; Ditadura; Democracia; Ascenso Conservador; Brasil.

I. Introdução

Este texto apresenta, de maneira geral, algumas sínteses, questionamentos e proposições referentes ao atual cenário de ascenso conservador no Brasil tendo como base os resultados de pesquisas realizadas sobre o período ditatorial brasileiro e o papel desempenhado pelas memórias (histórico-sociais) para a consolidação democrática e de uma cultura em direitos humanos. Trata-se de refletir a partir de alguns acúmulos investigativos advindos de pesquisas e debates contínuos e permanentes que envolvem a temática da ditadura civil-militar brasileira e o campo das memórias e dos direitos humanos dentro de uma perspectiva transdisciplinar¹ mais ampla. Ou seja, uma estratégia

¹ Por “transdisciplinaridade” assumimos as definições de José Ivo Follmann (2005), nas quais o autor afirma que: “[...] mais do que transitar entre diferentes perspectivas teóricas de diferentes disciplinas, importa construir pontes e canais de contato dentro da complexa multiplicidade de percepções e vivências que caracteriza o mundo de hoje.” (Follmann, 2005, p. 54-55). Além disso, compreendemos que a transdisciplinaridade é uma abordagem mais ampla do conhecimento científico, que busca romper com as compartimentações estabelecidas entre os diferentes campos do saber, favorecendo o estudo e a reflexão sobre a realidade desde uma abordagem holística e atenta às complexidades inerentes à ciência.

metodológica que dialoga com elementos sócio-históricos que transpassam diferentes campos e abordagens teórico-conceituais das Ciências Sociais.

No âmbito deste texto temos como objetivo desenvolver algumas análises e considerações críticas que possam contribuir para a compreensão do processo de ascenso conservador explicitado na realidade brasileira. Assumimos como recorte analítico, teórico e metodológico as possíveis relações que podem ser estabelecidas entre o atual cenário político de ascenso conservador e as memórias sociais decorrentes do período ditatorial brasileiro (1964-1985) e do processo de transição democrática. Nesse sentido, propomos uma breve digressão introdutória.

Assim como ocorreu em diferentes países e realidades latino-americanas que atravessaram ditaduras e Estados de exceção, partimos do entendimento de que o período ditatorial brasileiro (1964-1985) marcou profundamente a sociedade, influenciando de maneira decisiva a cultura política do país no período de transição e redemocratização. Desse período autoritário de 21 anos (o mais longo dos ciclos ditatoriais da América Latina decorrentes da Guerra Fria), seguiu-se outro, denominado de transição democrática, mais brando no que se refere à violência de Estado, porém, extremamente complexo desde o ponto de vista dos seus efeitos sociais. É de se supor que um processo de reconstrução – ou de transição – democrática em sociedades que estiveram profundamente silenciadas e alijadas de cidadania e direitos humanos elementares, seja, por si, um desafio que transcende os aspectos meramente institucionais.

Um dos fatores de vital importância para processos que se propõem em transição de um estado de coisas (ditaduras) para outro (democracia) é a memória – histórica, social e coletiva – sobre os fatos passados (no sentido temporal e factual). Contraditoriamente, e com raras e salutares exceções, é justamente a memória o fator mais negligenciado nos processos de transição democrática. As pesquisas realizadas em diferentes áreas do conhecimento, tendo como objeto de estudo os processos

ditatoriais e de redemocratização, demonstram algumas características comuns no que se refere às políticas de memórias e o trato institucional, por exemplo: a particularização e privatização – no sentido de torná-las privadas – e a morosidade das ações de reparação e reconhecimento histórico.

No caso brasileiro, o processo de transição democrática esteve marcado por profundas singularidades, especialmente no que se refere ao papel desempenhado pelas memórias sociais decorrentes do período ditatorial. Institucionalmente alicerçado em “pactuações”, “consensos forçados”, “ideologias de reconciliação” e “lógicas de protelação” da justiça e do acerto de contas com o passado recente, a redemocratização brasileira se pautou pelo “silenciamento” das memórias e manteve por longo período os acordos decorrentes da “abertura lenta, gradual e segura” proposta pelos setores militares.² O conjunto da sociedade brasileira esteve, em larga medida, distante do processo de construção de memória histórica sobre o período ditatorial. As questões relacionadas às memórias da repressão, das lutas e das resistências, acabaram restritas a grupos específicos (agentes do Estado, familiares de mortos e desaparecidos, pesquisadores, etc.), distantes do amplo debate público.

Institucionalmente, a justiça de transição se pautou essencialmente na reparação pecuniária às vítimas diretas da ditadura, ficando a investigação e punição dos crimes cometidos pelo Estado e seus agentes salvaguardados pela Lei de Anistia. Anistia que, contraditoriamente, “perdoou os dois lados”, numa evidente manutenção histórica da “teoria dos dois demônios”.³ As iniciativas do Estado brasileiro no sentido de criar e fomentar

2 O uso de expressões entre aspas nesse parágrafo tem por objetivo destacar as dimensões conceituais que as envolvem para além dos significados literais e etimológicos.

3 Por “teoria dos dois demônios” estamos remetendo às disputas ideológicas que buscam equiparar a violência de Estado exercida pelas Forças Armadas e de segurança a serviço da ditadura com as ações guerrilheiras de grupos de oposição que se utilizavam das armas para lutar contra a tirania. No entanto, a origem da expressão “teoria dos dois demônios” remete aos debates que se instalaram na Argentina no contexto pós-ditatorial dos anos 1980. Para uma noção mais exata sobre a origem da expressão ver: Crenzel, Emilio. (2013) El prólogo del *Nunca Más* y la teoría de los

políticas públicas de memória foram pontuais, tardias e limitadas. Nesse sentido, cabe destacar como exemplo emblemático, a criação da Comissão Nacional da Verdade (CNV) passados 27 anos do fim da ditadura.⁴

Ironicamente, foi apenas alguns meses depois do lançamento do Relatório Final da CNV⁵ que amplas manifestações sociais – protagonizadas em sua maioria por setores pertencentes às classes médias e altas⁶ – tomaram as ruas do país em um arroubo “patriótico-elitista” de “cidadãos de bem” inconformados com a corrupção e com “o excesso de direitos” das classes historicamente exploradas (Amaral, 2016; Ortellado, Solano e Moretto, 2016). Entre muitas pautas de viés conservador e reacionário era possível identificar referências positivas à ditadura militar e a militares que estiveram envolvidos em crimes de tortura, bem como menções diretas que reivindicavam uma nova intervenção militar no país. Entre as mensagens estampadas

dos demonios. Reflexiones sobre una representación de la violencia política en la Argentina. *Contenciosa*. Año 1, nro. 1, segundo semestre 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2HgMuUd>>. Acesso em: 10 dez. 2017.

- 4 A CNV foi criada através da Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011 (Disponível em: <<http://bit.ly/2E2fbUp>>. Acesso em: 15 jun. 2017) e iniciou os seus trabalhos no mês de maio de 2012.
- 5 O Relatório Final da CNV foi lançado oficialmente em 10 de dezembro de 2014, dois anos e sete meses após o início dos seus trabalhos. É composto por três volumes que totalizam mais de 4000 páginas. O Volume I se divide em cinco partes e 18 capítulos, totalizando 976 páginas. O volume II reúne um conjunto de nove textos temáticos totalizando 416 páginas. É nesse volume que se encontram textos que analisam o apoio civil-empresarial à ditadura e a resistência de setores da sociedade. O Volume III, o mais extenso, se atém integralmente aos 434 casos de mortos e desaparecidos políticos levantados pela CNV, em um total de 3033 páginas. Nesse volume é apresentada as biografias dessas pessoas, as circunstâncias da morte ou desaparecimento, e o andamento das investigações (CNV, 2014).
- 6 Segundo dados coletados em pesquisa realizada por Esther Solano e Pablo Ortellado com participantes da primeira manifestação massiva de 2015, 68,5% dos participantes declarava ter ensino superior completo, 77,4% tinham idade superior a 30 anos e a mesma porcentagem se declarava branco. No que se refere à renda, 49,6% dos entrevistados declarava renda superior a R\$ 7.880,00. Os dados completos da pesquisa podem ser consultados em: <<https://gpopai.usp.br/pesquisa/120415/>>. Acesso em 07 nov. 2017.

em faixas e cartazes era possível identificar a reedição de maniqueísmos que remetem a antigos “mitos e demônios” que povoaram o imaginário social – especialmente das elites – durante os anos de Guerra Fria.

Concluída essa breve digressão, entendemos que tal contextualização emoldura a problemática abordada no texto e aponta como hipótese a inevitável correlação entre períodos autoritários, memórias e democracia (ou sua supressão). Nesse sentido, considerando as memórias sociais como fator fundamental para o desenvolvimento da democracia e de uma cultura em direitos humanos – onde ambas funcionem como antídotos frente às tentações totalitárias que, de tempos em tempos, se apresentam ou como tragédia ou como farsa – dividimos o texto em três partes que se complementam. A primeira faz um apanhado – em forma de síntese – destacando alguns aspectos relativos ao período ditatorial e de redemocratização, procurando enfatizar fatores determinantes desses processos. A segunda parte apresenta o delineamento teórico-metodológico a partir de oito pontos considerados chave dentro dos acúmulos de pesquisa dos quais este texto é resultante. A terceira e última parte discute e analisa o atual cenário de ascenso conservador a partir da síntese dos oito pontos que delimitam o objeto do texto.

II. Precedentes sócio-históricos

A ditadura civil-militar brasileira (1964-1985) teve início através de um golpe de Estado orquestrado e conduzido pelos altos comandos militares do Brasil, que contavam com o respaldo de parte significativa da elite econômico-empresarial-midiática do país. O golpe e a ditadura que se seguiu contaram ainda com a parceria estratégica e logística vinda do governo dos Estados Unidos da América (EUA) (Ferreira e Gomes, 2014). Com a efetivação do golpe

de Estado, a partir de 1º de abril de 1964, a ditadura se impõe sobre a sociedade. A Doutrina de Segurança Nacional (DSN) se estabelece como núcleo central do projeto ditatorial que será desenvolvido com base no “combate ao inimigo interno” e no “capitalismo entreguista e dependente” vinculado ao ideário estadunidense (Comblin, 1980; Dreifuss, 1987). A supressão das liberdades, as perseguições, cassações, intervenções e as prisões passam a fazer parte do cotidiano, demonstrando que tal projeto só poderia lograr êxito através da força e da exceção transformada em regra.

As organizações populares oriundas dos setores camponeses, sindicais e estudantis são as primeiras a sentir os efeitos do golpe de classe (Dreifuss, 1987; Fernandes, 1976) materializado na ditadura. A forma de organização e atuação dos movimentos sociais é diretamente atingida, o que implica na imediata necessidade de rearticulação e incorporação do vetor de luta e resistência à ditadura. De forma sistemática e progressiva os movimentos sociais e as organizações da sociedade vão sofrendo os efeitos da nova realidade de recrudescimento repressivo. Mesmo frente a uma conjuntura de retrocessos, os movimentos sociais e organizações políticas passam a fomentar e realizar ações de oposição à ditadura em todo o Brasil. A resposta do Estado ditatorial se dá através da institucionalização da violência e do fechamento total do regime, situação que alcança seu ápice através do Ato Institucional número 5 (AI-5), promulgado em 1968.

Do AI-5 até a “abertura lenta, gradual e segura” – medida de “distensão” anunciada pelos militares a partir do fracasso de seu projeto econômico (autointitulado “milagre econômico”) e da progressiva rearticulação das forças de oposição – a sociedade brasileira conviveu com toda ordem de barbáries e violações aos direitos humanos típicas de um terrorismo de Estado. Mesmo enfrentando a brutalidade, o controle e o cerceamento impostos pela ditadura, as organizações e movimentos sociais foram encontrando gradativamente espaço e apoio para suas pautas e bandeiras

de luta democrática como, por exemplo: em favor da Anistia “ampla, geral e irrestrita”, contra a “carestia”, contra a censura, por eleições livres e diretas, etc.

Contudo, apesar dos movimentos e organizações da sociedade terem alcançado um espaço de articulação e influência inédito depois da devassa repressiva do AI-5, o regime e as regras do jogo ainda eram ditatoriais e estavam sob o comando dos setores militares que construíram e executaram o golpe de Estado em 1964. A aprovação da “Lei de Anistia” no ano de 1979, por exemplo, foi baseada na imposição de uma “lógica de reciprocidade” que “perdoou” e equiparou crimes de lesa humanidade praticados por agentes do Estado com ações desenvolvidas por militantes ligados às organizações de esquerda (Reis, 2004). A forma como a Lei de Anistia foi aprovada e passou a vigorar contribuiu para que se instituísse uma “ideologia da reconciliação” de acordo com o modelo de “transição pactuada” pensada e executada pelas forças da ditadura. Essa “ideologia de reconciliação” e os efeitos – diretos e indiretos – da “transição pactuada” solidificaram em amplo segmento da sociedade brasileira o silêncio como regra, o esquecimento como norma e a “cultura do medo” (Bauer, 2012) como legado autoritário.

A ditadura civil-militar brasileira encerrou seu ciclo de 21 anos de terrorismo de Estado em 1985 com a eleição indireta de um civil para a presidência do país, em acordo com a transição “sem rupturas” resultante da “distensão lenta, gradual e segura” imposta pelos militares. O fim do ciclo ditatorial foi sucedido por um período de transição democrática que até o presente momento segue inconcluso. A herança autoritária do *modus operandi* da ditadura se manteve presente – em grande medida – nas instituições públicas, nas esferas burocráticas e nas formas de atuação do Estado – especialmente no que se refere ao sistema de justiça e segurança pública.

O peso institucional da aprovação da Constituição de 1988 (resultante de amplo debate público que lhe rendeu a alcunha de “Constituição Cidadã”) e da conformação – menos formal – de um “Estado Democrático de Direito”, não foram suficientes para garantir o funcionamento pleno de instituições democráticas e a criação de uma cultura em direitos humanos refratária a arroubos e tentações totalitárias. O ideário da ditadura permaneceu incrustado não só nas instituições e órgãos públicos, mas também no imaginário social que, fortemente impactado pelas “ideologias de reconciliação” resultante dos processos de transição pactuada e silenciamento de memórias, não abandonou a cultura autoritária historicamente presente na gênese da sociedade brasileira.

Esses elementos contribuíram para que noções como “verdade e justiça” tivessem seu sentido desfigurado e, também, para que não houvesse a construção de uma memória social e coletiva sustentada no conhecimento histórico e reconhecimento jurídico dos crimes e graves violações aos direitos humanos cometidos durante o período ditatorial. Em um primeiro momento foi a censura que impediu o acesso à informação sobre a face sinistra da ditadura, bem como das barbáries por ela perpetradas. Posteriormente, a “ideologia da reconciliação” particularizou e “privatizou” sobretudo as memórias de luta e resistência, restringindo a sua importância através do advento ideológico do “mito dos dois demônios” (Montaño e Crenzel, 2015). Nesse sentido, a lógica que vai conformando o processo de transição democrática está baseada em uma política de esquecimento, formulada e levada a efeito pelo Estado brasileiro.

Com a consolidação dos primeiros governos eleitos democraticamente, os movimentos sociais ligados aos direitos humanos e os grupos de familiares de mortos e desaparecidos políticos foram abrindo espaço institucional para levar a público suas pautas. Contudo, depois de instituídas as práticas de “reconciliação nacional” baseadas no “perdão mútuo” (Bauer, 2012) e tendo vigorado a lógica dos

silenciamentos e esquecimentos forçados, os movimentos sociais não encontraram – de maneira geral – ambiente acolhedor para suas pautas entre o conjunto da sociedade (incluídos aí as forças progressistas e os partidos de esquerda). As pautas relativas à “memória, verdade e justiça” ficaram, de maneira geral e durante anos, restritas a setores específicos de movimentos sociais e intelectuais.

Com o avanço tímido e moroso do processo de redemocratização e, sobretudo, pelo esforço incansável de organizações e movimentos sociais ligados à pauta dos direitos humanos, lentamente algumas iniciativas pontuais começaram a ser tomadas em âmbito do Estado. Contudo, tais iniciativas por parte do Estado brasileiro estiveram – em boa medida – restritas a setores específicos da sociedade (especialmente àqueles que foram perseguidos por lutar e resistir à ditadura) e distantes de amplo debate público que levasse a temática da ditadura, dos direitos humanos e da própria transição democrática ao conjunto da população.

A forma como se deu esse processo contribuiu para a “particularização e privatização” das memórias, criando condições para que as demandas por “memória, verdade e justiça” fossem se afastando do campo político e se aproximando do campo jurídico no que se refere à busca por reparação. A judicialização das pautas e demandas dos movimentos sociais em decorrência da leniência do Estado brasileiro favoreceu a consolidação, entre o senso comum da sociedade, da lógica da “justiça de transição” associada apenas à reparação financeira. A noção de justiça associada apenas à reparação pecuniária como carro-chefe das políticas de reparação adotadas pelo Estado brasileiro manteve intocada a “ideologia da reconciliação”, ao passo que garantia a vigência da “Lei de Anistia” e, por consequência, a impunidade dos agentes dos órgãos de repressão que cometeram crimes de lesa-humanidade em nome do Estado.

Esses desdobramentos foram inviabilizando a construção de uma memória social e coletiva sobre o período ditatorial que estivesse baseada na verdade histórica dos fatos

ocorridos. Esse cenário conforma um campo de disputas e batalhas pela memória, que tenta ignorar e silenciar as memórias dos que lutaram e resistiram, ao passo que isola o amplo conjunto da sociedade desse debate ao manter viva a dicotomização entre “militares patriotas” e “subversivos comunistas”. A invisibilização das memórias de luta e resistências garante a continuidade da dicotomização da “história oficial” entre “algozes e vítimas”, “bandidos e mocinhos”, ou ainda, favorece a continuidade de lógicas que apontam que “os dois lados” cometeram “excessos” (Reis, 2014). Esses elementos acabam encobrendo outros fatores de importância substancial para o entendimento dos motivos que levaram ao golpe de Estado e à ditadura que se seguiu a ele, bem como a luta e a resistência que foram estabelecidas em oposição.

A partir dos anos 2000, outras iniciativas que se inserem dentro do processo de justiça de transição foram tomadas pelo Estado brasileiro no que se refere à reparação. Tais iniciativas só foram passíveis de efetivação devido a articulação dos movimentos sociais que, de forma audaz, pressionaram insistentemente os agentes públicos responsáveis pela construção dos marcadores legais que respaldam tais medidas. Contudo, a força dos movimentos sociais não foi suficiente para transcender os acordos pré-estabelecidos pelas lógicas de proteção, esquecimento e conciliação. Como exemplos importantes desse processo, destacamos a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP) e a Comissão de Anistia, vinculada ao Ministério da Justiça e, por isso, com autonomia limitada.

Apesar de essas iniciativas estarem inseridas em uma lógica que não coloca sob questionamento as ideologias presentes no processo de transição e, em parte, matem seus resultados e avanços distantes do amplo debate público, ambas desempenharam papel fundamental ao trazer à tona temas que até então não tinham visibilidade nem mesmo no âmbito institucional. Contudo, vale destacar, essas medidas desenvolvidas pelo Estado brasileiro foram pontuais

e não se inseriam em uma “agenda política” aderente e compromissada com o tema da memória, verdade e justiça e nem com a formação de uma cultura em direitos humanos. Como foi sinalizado na introdução desse texto, o Estado brasileiro só foi capaz de instaurar uma Comissão Nacional da Verdade, com legitimidade e respaldo legal, no ano de 2011, ou seja, 26 anos depois do fim da ditadura civil-militar.

A lógica da protelação, a “ideologia da reconciliação”, o silêncio e o desconhecimento sobre o processo histórico que envolve a ditadura e a redemocratização do país seguem presentes em amplo segmento da sociedade brasileira. Os efeitos da ausência de práticas sistemáticas que remetam à importância da tríade memória, verdade e justiça, bem como da democracia e dos direitos humanos, são cada vez mais evidentes nos desdobramentos suscitados pelo ascenso conservador e pelas práticas intolerantes e autoritárias que tem ganhado espaço nas relações sociais e na realidade brasileira.

III. Fatores relevantes para investigação e delineamento empírico-metodológico

As proposições analíticas e críticas presentes nesse texto correspondem, em parte, a acúmulos de pesquisa que os autores construíram nos últimos oito anos (2010-2018). Dentre as pesquisas que contribuem com dados empíricos para esse texto destaca-se um estudo de caso com militares que atuaram durante a ditadura civil-militar brasileira, tendo por objetivo identificar a produção ideológica presente nas memórias e nos discursos desses sujeitos; e uma pesquisa que traz dados empíricos sobre memórias de luta e resistência provenientes de entrevistas com ex-militantes que atuaram em organizações que combateram a ditadura. No âmbito teórico-conceitual este texto utiliza acúmulos

provenientes de estudos bibliográficos e documentais que transitam em diferentes áreas de interesse das Ciências Sociais, com destaque para as temáticas dos direitos humanos, da democracia, da cidadania e dos movimentos sociais.

Dentro do recorte temporal que compreende os últimos oitos anos, destacamos oito pontos considerados fundamentais para pensar as possíveis relações entre o campo das memórias sobre a ditadura e o atual cenário de ascenso conservador. Além desses oito pontos, foram realizadas durante o biênio 2015-2016 análises de conteúdo em imagens – fotoetnografia (Achutti, 1997) – capturadas durante os protestos sociais de viés conservador que tinham entre suas bandeiras e pautas – mesmo que não de maneira hegemônica – pedidos de intervenção militar. Ao mesmo tempo, esse exercício de observação das imagens das manifestações possibilitou a análise de discursos/conteúdos emitidos via faixas e cartazes que, em alguma medida, expressavam memórias saudosistas do período relativo à ditadura civil-militar brasileira.

O primeiro ponto que destacamos é o lançamento – ocorrido no final do ano de 2009 por meio do Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009⁷ – do Programa Nacional de Direitos Humanos 3 (PNDH-3). Essa foi uma importante iniciativa no que se refere ao direito à memória e à verdade, mas manteve fora de suas diretrizes o aspecto relativo à justiça. O PNDH-3, em seu “eixo orientador VI”, que trata especificamente sobre o direito à memória e à verdade, aponta que: “As ações programáticas deste eixo orientador têm como finalidade assegurar o processamento democrático e republicano de todo esse período da história brasileira, para que se viabilize o desejável sentimento de reconciliação nacional.” (PNDH-3, 2009, p. 173). Além de recorrer ao expoente da “reconciliação nacional”, o “eixo orientador VI” aponta a necessidade de construir “consenso amplo” para que “as violações sistemáticas de Direitos Humanos

⁷ Disponível em: <<http://bit.ly/302XwFg>>. Acesso em: 10 jul. 20157.

registradas entre 1964 e 1985, bem como no período do Estado Novo, não voltem a ocorrer em nosso país, nunca mais.” (PNDH-3, 2009, p. 173).

O segundo ponto é a contestação que foi feita pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) frente ao Supremo Tribunal Federal (STF) sobre a validade da “Lei de Anistia” para crimes de lesa-humanidade praticados por agentes da ditadura. Esse questionamento se deu por meio de uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) ajuizada pela OAB no STF. Em síntese, o que a OAB questionava era a validade da “autoanistia” concedida aos agentes dos órgãos de repressão que cometeram crimes de lesa-humanidade em nome do Estado. A ADPF n.º 153⁸ foi julgada improcedente pelo STF por 7 votos a 2, em abril de 2010 (Silva Filho, 2011).

O terceiro ponto se refere ao acesso aos arquivos da repressão. No ano de 2011 a então presidenta Dilma Rousseff sancionou a Lei n.º 12.527, em 18 de novembro de 2011.⁹ Essa Lei ficou conhecida como “Lei de acesso à informação” e em seu capítulo IV, Artigo 21, parágrafo único, afirma que: “As informações ou documentos que versem sobre condutas que impliquem violação dos direitos humanos praticada por agentes públicos ou a mando de autoridades públicas não poderão ser objeto de restrição de acesso.” (LEI N.º 12.527, 2011, S.I). Simbolicamente, no mesmo dia, a presidenta sancionou a Lei n.º 12.528 que criava a Comissão Nacional da Verdade (CNV). Ao contrário do que se imaginava e do peso simbólico presente na sanção das duas leis no mesmo dia (acesso à informação e criação da Comissão Nacional da Verdade), durante todo o período de atuação da CNV jamais a Comissão conseguiu ter acesso a arquivos e documentos que estivessem sob guarda das forças armadas, inclusive com negativas expressas em memorandos oficiais firmados pelos comandantes das três Forças.

⁸ Disponível em: <<http://bit.ly/2Hcyqer>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

⁹ Disponível em: <<http://bit.ly/2PW1k6K>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

O quarto ponto que destacamos diz respeito à primeira onda de manifestações sociais massivas que tomaram as ruas do Brasil no ano de 2013 (Cidades Rebeldes, 2013). Completamente distintos da segunda onda (biênio 2015-2016), as manifestações de 2013 tinham, sob qualquer ângulo de análise, um evidente caráter contestatório ao *status quo* dominante (Cava, 2013; Cava e Pereira, 2016). Esse ponto é de vital importância para a análise que fazemos, pois se apresenta como antítese do atual cenário de ascenso conservador, marcado por pautas morais, elitistas e negadoras de direitos e alteridades. Cabe destacar que, entre uma infinidade de pautas e reivindicações que emergiam das manifestações de 2013 com força suficiente para fazer estremecer qualquer instância do poder público – seja em esfera municipal, estadual ou federal –, a dimensão de aprofundamento e radicalização da democracia tinha destaque especial.

Outro elemento fundamental para a análise é o “fator massificação”, ou seja, acontecimentos que favoreceram a massificação das manifestações. Um desses fatores remete a uma das principais heranças autoritárias da ditadura civil-militar brasileira que segue firmemente enraizada no *modus operandi* das forças de segurança do Estado – ou, especificamente, nos Aparatos Repressivos: a violência policial. Foi a violência policial, seguida de milhares de denúncias de abusos e violações aos direitos humanos que garantiram amplitude e sensibilização coletiva às manifestações de 2013 (Cava, 2013). As denúncias da continuidade da violência de Estado e o questionamento aos limites da democracia e do Estado Democrático de Direito fazem das manifestações de 2013 um diferencial no processo de redemocratização do país, principalmente por demonstrarem os limites de uma transição pactuada, baseada em “ideologias de reconciliação” e silenciamentos forçados.¹⁰

¹⁰ Para maiores esclarecimentos sobre os desdobramentos das polêmicas envolvendo a CNV e as Forças Armadas, indicamos a leitura dos ofícios, notas e relatórios disponibilizados pela CNV em seu site. Disponível em: <<http://bit.ly/30cp00c>>. Acesso em: 15 jul. 2017.

O quinto ponto decorre, em parte, das manifestações de 2013 e diz respeito às legislações criadas para atender, supostamente, as demandas da Federação Internacional de Futebol (FIFA) e do Comitê Olímpico Internacional no contexto dos preparativos para os grandes eventos esportivos que o Brasil iria sediar (Copa do Mundo de Futebol e Olimpíadas) nos anos de 2014 e 2016. Na prática tais legislações criaram as condições legais para enquadrar criminalmente manifestações, manifestantes e movimentos sociais de maneira geral. A partir das manifestações de 2013, no governo da então presidenta Dilma Rousseff, foram aprovadas duas leis que atingiram frontalmente os direitos de livre associação e livre manifestação, ambos centrais para a caracterização de um Estado como Democrático e de Direito: A “Lei das organizações criminosas” (Lei Nº. 12.850 de 02 de agosto de 2013, define “organização criminosa”) que institui formas de criminalização judicial das organizações políticas, com foco prioritário em movimentos sociais de caráter contestatório. E a “Lei antiterrorismo” (Lei Nº. 13.260 de 16 de março de 2016, tipifica o crime de terrorismo no Brasil), que estabeleceu as condições para que, como ocorria durante a ditadura civil-militar brasileira, movimentos e organizações sociais, assim como ideologias contrárias ao sistema estabelecido, sejam criminalizadas e associadas ao terrorismo.

O sexto ponto diz respeito à segunda onda de manifestações sociais massivas que tomaram as ruas do Brasil no biênio 2015-2016 (Bucci, 2016; Cava e Pereira, 2016; Gohn, 2017). Como já afirmado em diferentes momentos no decorrer do texto, assumimos o pressuposto de que as manifestações de 2015-2016 se inserem dentro de um marcador de viés conservador, portanto completamente distinto das manifestações de 2013. O fator central que rompe qualquer possibilidade de aproximação ou continuidade entre uma e outra (Souza, 2016) é justamente as abissais diferenças objetivas e subjetivas, estéticas e políticas, entre estilos de manifestação, participantes e pautas em questão

(Bucci, 2016; Cava e Pereira, 2016). Apenas para citar um exemplo ilustrativo recorremos à argumentação de Bucci (2016). Para o autor, as manifestações de 2015 e 2016 traziam outras questões, bem como distintas formas de expressão estavam em jogo: “Executivos, milionários e burocratas médios, fantasiados de jogador da seleção brasileira, apontando os celulares para lá e para cá, desfilavam descontraídos e frugais. Os protestos escorriam num curso cívico-carnavalesco.” (Bucci, 2016, p. 153). Além desta dimensão estética, temos três fatores determinantes que dizem respeito ao (1) apoio e difusão midiática, (2) ausência de repressão por parte dos organismos de segurança, inclusive com a polícia formando parte do cenário “patriótico” por onde o enredo conservador era representado sob diferentes formas (Cava e Pereira, 2016) e (3) as referências – não hegemônicas, mas explícitas – à intervenção militar e saudosismo do período ditatorial.

O sétimo ponto se apresenta – em grande medida – como decorrência (ou consequência) das manifestações ocorridas no biênio 2015-2016 e diz respeito ao processo golpista e fraudulento que culminou com o *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff. Mesmo se constituindo em um movimento golpista que não fez uso do aparato militar tradicional utilizado nos golpes de Estado perpetrados nos anos 1960/1970 em vários países da América Latina, a dimensão jurídica, midiática e parlamentar que caracterizaram esse novo expediente golpista ativaram diferentes memórias na sociedade. Memórias que remeteram diretamente ao processo histórico decorrente do ciclo ditatorial e de redemocratização vivido pelo Brasil.

O oitavo e último ponto se refere aos desdobramentos do golpe que levou ao *impeachment*, especialmente no que toca ao papel que as Forças Armadas voltaram a desempenhar no cenário político nacional. Esse último ponto é central para toda a análise que propomos sobre as possíveis relações que podem ser estabelecidas entre ditadura, memórias, transição democrática e ascenso conservador. O

fator militar permeia as memórias e constitui o imaginário social que coloca no centro do debate público as “batalhas de memória” (Reis, 2004; Bauer, 2012; Montañó e Crenzel, 2015). No mês de setembro de 2017, em fala pública dentro de uma loja maçônica na cidade de Brasília-DF, o general da ativa das forças armadas, Antonio Hamilton Mourão, declarou que: “[...] *Ou as instituições solucionam o problema político, pela ação do Judiciário, retirando da vida pública esses elementos envolvidos em todos os ilícitos, ou então nós teremos que impor isso [...]*”. Completando sua fala em tom de ameaça, sentenciou: “[...] *os Poderes terão que buscar uma solução, se não conseguirem, chegará a hora em que teremos que impor uma solução... e essa imposição não será fácil, ela trará problemas[...]*”.¹¹

IV. Análise, discussão dos dados e considerações finais

A partir dos pontos destacados acima é possível perceber alguns fatores relevantes para a argumentação que sustentamos no decorrer do texto, especialmente no que se refere ao processo de construção de memórias sociais sobre o período ditatorial no contexto brasileiro e as consequências imediatas e estruturais para a cultura política nacional. Em alguma medida é possível afirmar que o Estado brasileiro, até as manifestações de 2013, vinha construindo de maneira lenta, mas constante, iniciativas políticas pontuais referentes à temática da memória, verdade e justiça. Tais iniciativas, mesmo tardias (como a Comissão Nacional da Verdade) e parciais (no que se refere à Justiça de Transição), puderam produzir debates importantes em alguns setores da sociedade brasileira.

¹¹ Vídeo com a fala completa disponível em: <<http://bit.ly/2Jco6H1>>. Acesso em: 20 out. 2017.

É importante destacar que, conforme o debate sobre o período ditatorial foi ganhando expressão na sociedade – mesmo que de forma parcial e, em alguma medida, polarizado entre “algozes e vítimas” – as disputas de memória inerentes a esse processo se projetaram para além da dicotomização entre “dois lados”. Mesmo com o esforço de setores do Judiciário para manter a lógica ideologizada de “reconciliação nacional” e “pacificação” via esquecimento simbolizados pela manutenção da Lei de Anistia, o acirramento e o antagonismo das posições em disputa favoreceu um processo até então inédito na sociedade brasileira. Esse processo envolvia não somente aspectos relativos à violência e ao terrorismo de Estado, mas também à dimensão do papel da democracia e da cidadania para a conformação de uma cultura em direitos humanos. Esses aspectos são cruciais para qualquer sociedade que queira superar seu passado autoritário e abrir espaço para a afirmação das liberdades e alteridades dentro de um marcador mais amplo que remete à justiça social.

As manifestações de 2013 talvez possam ser compreendidas como um marcador no sentido exposto acima, ou ainda, como um símbolo e um teste para o processo de redemocratização brasileiro. Teste que colocou à mostra boa parte das lacunas que o país ainda precisa enfrentar para consolidar a democracia em sentido amplo. A questão que se abriu oferecendo diversas possibilidades de avanço foi justamente a que acabou obstruída pelo poder público e pelos governos de turno através de medidas repressivas: a participação popular nos assuntos nacionais. O problema que a participação popular expressa através de um nível mais ou menos denso de revolta assusta os setores sociais acostumados a governar e legislar em causa própria, pois configura o *demos* exercendo *kratos*, a antítese do absolutismo e do autoritarismo. Ao contrário do que alguns pesquisadores vêm sustentando (Souza, 2016), as manifestações de 2013 não representaram a abertura para a direita política e nem o ressurgimento do fascismo. Antes, simbolizaram

a tentativa de radicalização da democracia através da justiça social e da garantia de efetivação dos direitos básicos que constam na Constituição nacional desde 1988, mas que permanecem distantes ou inexistentes para ampla parcela da população.

A supressão dos movimentos e das possibilidades que as manifestações de 2013 carregavam tem cobrado um alto preço. As consequências imediatas vão desde o fortalecimento de setores sociais conservadores que defendem pautas que em geral negam direitos humanos, até a emergência de memórias e práticas totalitárias que remetem aos tempos sombrios da ditadura. Esses desdobramentos se materializaram no ciclo de manifestações do biênio 2015-2016 que evoluiu até o golpe que afastou da presidência Dilma Rousseff e, posteriormente, alterou drasticamente os rumos da política nacional em um evidente processo de recuo e retrocessos, onde a democracia paulatinamente vai perdendo espaço e o sistema político vai assumindo feições despóticas e autoritárias.

O nível de retrocesso é compatível com as tentativas de endurecimento e radicalização do viés autoritário presente no núcleo duro das instituições que levaram a efeito o mais recente expediente golpista. A atuação aberta e direta de setores das forças armadas e do judiciário no sentido de ampliar e manter sob rígido controle os desdobramentos políticos reforçam certas similaridades com o contexto da ditadura civil-militar. Também é importante ter presente que sob diferentes ângulos de análise é possível perceber a influência de certo tipo de memória social nos desdobramentos da conjuntura política atual. Seja através dos movimentos conservadores saudosistas da ditadura que reivindicam “intervenção militar já”, ou através dos movimentos de resistência aos retrocessos que reivindicam – mesmo que de maneira difusa – a democracia, os direitos humanos e o “nunca mais”, há diferentes possibilidades em aberto. Favorecer o debate social sobre memórias e ditadura, apontando

as semelhanças entre o passado e o presente, pode contribuir para a superação dos retrocessos e como antídoto para a repetição das barbáries do passado recente.

Bibliografia

- Achutti, Luiz Eduardo Robinson. *Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre, Tomo Editorial, 1997.
- Amaral, Marina. Jabuti não sobe em árvore: como o MBL se tornou líder das manifestações pelo impeachment. In: Jinkings, Iavana; Doria, Kim; Cleto, Murilo. (orgs.). *Por que gritamos golpe: Para entender o impeachment e a crise política no Brasil*. [E-book]. São Paulo, SP: Boitempo, 2016, p. 44-47.
- Bauer, Caroline Silveira. *Brasil e Argentina: ditaduras, desaparecimentos e políticas de memória*. Porto Alegre, RS: Medianiz, 2012.
- Brasil. Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009. Aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos – PNDH-3 e dá outras providências. Brasília. Disponível em: <<http://bit.ly/302XwFg>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- Brasil. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Brasília, DF: SEDH/PR, 2009.
- Brasil. Supremo Tribunal Federal. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 153 Distrito Federal*. Brasília, DF. 2010. Disponível em: <<http://bit.ly/2Hcyqer>>. Acesso em: 10 jul. 2017.
- Brasil. Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011. Regula o acesso a informações [...] e dá outras providências. Brasília. Disponível em: <<http://bit.ly/2PW1k6K>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

- Brasil. Lei nº 12.528, de 18 de novembro de 2011. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Brasília. Disponível em: <<http://bit.ly/2E2fbUp>> Acesso em: 15 jun. 2017.
- Brasil. Lei nº. 12.850, de 02 de agosto de 2013. Define organização criminosa e dispõe sobre a investigação criminal, os meios de obtenção da prova, infrações penais correlatas e o procedimento criminal [...]. Brasília. Disponível em: <<http://bit.ly/2E4ERjc>>. Acesso em: 05 nov. 2017.
- Brasil. Lei nº. 13.260, de 16 de março de 2016. Regulamenta o disposto no inciso XLIII do art. 5o da Constituição Federal, disciplinando o terrorismo, tratando de disposições investigatórias e processuais e reformulando o conceito de organização terrorista [...]. Brasília. Disponível em: <<http://bit.ly/30amiU6>>. Acesso em: 05 nov. 2017.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade. Brasília, DF: CNV. v. 1, 2014.
- Brasil. Comissão Nacional da Verdade. Tortura em Instalações Militares. Brasília, DF, 2014. Disponível em: <<http://bit.ly/2vP5LXx>>. Acesso em: 15 jul. 2015.
- Bucci, Eugênio. *A forma bruta dos protestos: Das manifestações de junho de 2013 à queda de Dilma Rousseff em 2016*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.
- Cava, Bruno; Pereira, Maurício (orgs.). *A Terra Treme: Leituras do Brasil de 2013 a 2016*. São Paulo, SP: Annablume, 2016.
- Cava, Bruno. *A multidão foi ao deserto: as manifestações no Brasil em 2013 (junho-outubro)*. São Paulo, SP: Annablume, 2013.
- Comblin, Padre Joseph. *A ideologia da segurança nacional: O poder militar na América Latina*. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 1980.

- Crenzel, Emilio. (2013) El prólogo del *Nunca Más* y la teoría de los dos demonios. Reflexiones sobre una representación de la violencia política en la Argentina. *Contenciosa*. Año 1, n.º. 1, segundo semestre 2013. Disponível em: <<http://bit.ly/2HgMuUd>>. Acesso em: 10 dez. 2017.
- Dreifuss, René Armand. *1964: A conquista do Estado. Ação política, poder e golpe de classe*. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- Ferreira, Jorge; Gomes, Angela de Castro. *1964. O golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2014.
- Fernandes, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. 2ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1976.
- Follmann, José Ivo. O desafio transdisciplinar: Alguns apontamentos. *Ciências Sociais Unisinos*. São Leopoldo, v. 41, n.1, p. 53-57, janeiro/abril 2005. Disponível em: <<http://bit.ly/2HeEoLU>>. Acesso em: 05 jan. 2017.
- Gohn, Maria da Glória. *Manifestações e protestos no Brasil: Correntes e contracorrentes na atualidade*. São Paulo, SP: Cortez, 2017.
- Maricato, Ermínia [et al.]. *Cidades rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo, SP: Boitempo, Carta Maior, 2013.
- Montaño, Eugenia Allier; Crenzel, Emilio. (coord.). *Las luchas por la memoria en América Latina: Historia reciente y violencia política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales/ Bonilla Artigas Editores/ Iberoamericana Vervuert, 2015.
- Mourão, Antonio Hamilton. Palestra General Mourão Grande Oriente do Brasil 15 Set 2017. [S.I.], 2017. (1h51min52s). Disponível em: <<http://bit.ly/2Jco6H1>>. Acesso em: 20 out. 2017.

- Ortellado, Pablo; Solano, Esther; Moretto, Márcio. Uma sociedade polarizada? *In: Jinkings, Iavana; Doria, Kim; Cleto, Murilo. (orgs.). Por que gritamos golpe: para entender o impeachment e a crise política no Brasil.* [E-book]. São Paulo, SP: Boitempo, 2016, p. 136-139.
- Reis, Daniel Aarão. Ditadura e Sociedade: As reconstruções da memória. *In: Reis, Daniel Aarão; Ridenti, Marcelo; Motta, Rodrigo Patto Sá. (orgs.). O golpe e a ditadura militar: Quarenta anos depois (1964-2004),* Bauru, SP: Edusc, 2004, p. 29-52.
- Silva Filho, José Carlos Moreira da. A ambiguidade da anistia no Brasil: memória e esquecimento na transição inacabada. *In: RIO Grande do Sul. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos da Assembleia Legislativa. Relatório Azul 2011.* Porto Alegre, RS: Assembleia Legislativa/RS, 2011. p. 43-75.
- Solano, Esther; Ortellado, Pablo. *Pesquisa com os participantes da manifestação do dia 12 de abril de 2015 sobre confiança no sistema político e fontes de informação.* GPOPAI-USP, 2015. Disponível em: <<http://bit.ly/30d2Aa7>>. Acesso em: 07 nov. 2017.
- Souza, Jessé. *A Radiografia do Golpe: Entenda como e por que você foi enganado.* Rio de Janeiro, RJ: LeYa, 2016.

O processo de anistia no Brasil

Em busca das (im)possibilidades de justiça entre a memória e o esquecimento

FILIFE BARREIROS BARBOSA ALVES PINTO

Resumo

Em 1979, no Brasil, João Baptista Figueiredo assume a presidência do país com a incumbência de flexibilizar a política do regime ditatorial. Neste contexto, surgia o movimento pela anistia aos presos políticos, que mobilizou grande parcela da população. Em agosto de 1979 é sancionada a Lei da Anistia. Apesar de ter representado algum avanço no caminho para a democracia, a Lei da Anistia foi incompleta, pois dificultou a punição de torturadores e responsáveis pelo regime, bem como a elucidação dos “desaparecimentos” ocorridos durante a ditadura. A lei da anistia brasileira teve dois movimentos: por um lado, foram anistiados aqueles condenados por crimes políticos e, por outro, os representantes do Estado responsáveis pelas violências políticas. Por isso, até hoje, há disputa em torno dos temas que envolvem a anistia, o direito à verdade e à memória. A palavra anistia aponta para dois sentidos aparentemente opostos, mas que podem ser pensados como complementares. O primeiro é o de *anamnesis*, que se refere à recordação; o segundo conceito é o de amnésia, que se relaciona com a perda da memória. Há um embate, então, em torno do que a anistia deve representar: se o resgate da memória, o direito à verdade, à reparação e a luta contra o esquecimento, ou o esquecimento em prol das supostas conciliação e unidade

nacional. O objetivo deste trabalho é refletir sobre a lei da anistia no Brasil, destacando, prioritariamente os processos de busca por justiça. A forma como foi sancionada a lei da anistia pode até ter representado conciliação parcial e evitado rupturas, no entanto, é possível dizer que ela é justa? É justa uma lei que impede a reparação dos danos, a punição dos criminosos agentes estatais e o acesso aos documentos militares? Para ser justa, a anistia deve representar esquecimento ou lembrança? Para refletir sobre esse ponto, destaco a interpretação de Maria Rita Khel, para quem, o “esquecimento” de um período traumático, imposto pela anistia, fez com que sua violência e seus sintomas voltassem de outras formas, por vezes mais cruéis, na atualidade. Por outro lado, penso essas questões a partir da interpretação de Jacques Derrida acerca do perdão. Para o autor, um processo de perdão só pode ser justo se perdoar o que não pode ser perdoado. Com isso ele propõe que esqueçamos todas as atrocidades de um regime ditatorial? Não. Ele quer dizer que o perdão é impossível. Para ser justo é preciso lidar com a impossibilidade do perdão. Isso significa que, para buscar a justiça, é preciso sempre lembrar que o perdão é impossível. De que maneira a busca pela justiça e a impossibilidade do perdão se relacionam com as políticas da memória? Essa é uma questão central para este trabalho.

Palavras chave

Anistia; Memória e Justiça.

Em 1979, no Brasil, João Baptista Figueiredo assume a presidência do país com a incumbência de dar início a uma abertura política ao regime ditatorial vigente. A forma como seria feita era objeto de disputa dentro do próprio governo, variando entre propostas de abertura veloz, outras de uma mudança “lenta e gradual” e outras que pretendiam abrir o mínimo de margem possível para a democracia, por

medo de retaliações. Nesse contexto, somado com o agravamento da situação econômica, aumento da dívida externa e do desemprego, em conjunto com a crescente organização de setores para combater o regime autoritário, surgiu o movimento pela anistia aos presos políticos, o qual já tomava as ruas e mobilizava grande parcela da população. Em agosto de 1979 é, então, sancionada a lei da anistia, que excluía os condenados por crimes de sequestro, terrorismo, assalto e atentado pessoal, mas incluía os acusados de tortura, desaparecimento e assassinato durante o regime militar (Migliori, 2016).

Apesar de ter representado algum avanço no caminho para a democracia, a lei da anistia, que prossegue até hoje sem mudanças significativas, foi incompleta, pois dificultou a punição de torturadores e responsáveis pelo regime, bem como da elucidação dos “desaparecimentos” ocorridos durante a ditadura. Dessa maneira, a lei da anistia teve dois movimentos: por um lado, foram anistiados aqueles condenados por crimes políticos e, por outro, também foram os representantes do Estado responsáveis pelas violências políticas (Migliori, 2016).

Há, ainda hoje, grupos que pressionam por uma revisão da lei da anistia, uma revisão que seja capaz de corrigir as falhas contidas nesse processo. Para isso, esses grupos se apoiam, em grande parte, em alguns tratados internacionais como a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, no Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos, na Convenção contra a Tortura e na Convenção Americana de Direitos Humanos, nas quais se destacam quatro pontos fundamentais: o direito de não ser submetido à tortura, o direito à proteção judicial, o direito à verdade e o direito à prestação de reparações e de remédios efetivos no caso de violações desses direitos. Segundo esses tratados, ratificados pelo Brasil:

Ao direito a não ser submetido à tortura somam-se o direito à proteção judicial, o direito à verdade e o direito à prestação jurisdicional efetiva, na hipótese de violação a direitos humanos. Vale dizer, é dever do Estado investigar, punir e reparar a prática da tortura, assegurando à vítima o direito à proteção judicial e a remédios efetivos. Também é dever do Estado assegurar o direito à verdade, em sua dupla dimensão – individual e coletiva – em prol do direito da vítima e de seus familiares (o que compreende o direito ao luto) e em prol do direito da sociedade à construção da memória e identidades coletivas (Piovesan, 2010, p. 98).

É possível notar, portanto, que há uma disputa ainda viva em torno dos temas que envolvem a anistia, o direito à verdade e à memória. A própria palavra anistia aponta para dois sentidos aparentemente opostos, mas que podem ser pensados como complementares. O primeiro é o de *anamnesis*, que se refere à reminiscência, à recordação; o segundo conceito é o de amnésia, que se relaciona com a perda da memória, com o esquecimento. Ou seja, há um embate em torno do que a anistia deve representar: se o resgate da memória, o direito à verdade, à reparação e a luta contra o esquecimento, ou o esquecimento em prol das supostas conciliação e unidade nacional (Cunha, 2010).

Como afirma Paulo Ribeiro da Cunha (2010), essa conciliação nacional, imposta pelo processo de anistia, representou quase a retirada desse tema da agenda política. Por isso, para ele, a forma como a anistia foi feita pode até ter representado uma conciliação parcial e evitado algumas rupturas, entretanto, não foi expressão de justiça. A impossibilidade de punir os criminosos agentes da ditadura, a impossibilidade de acessar os arquivos militares, a impossibilidade de tentar reparar os erros históricos, podem ser resumidas a partir da grande dificuldade que há no Brasil em lembrar e encarar de frente esse momento. O processo de anistia, como um instituto supostamente capaz de operar uma reconciliação nacional, representa, ainda hoje, um obstáculo para os direitos humanos, o direito à verdade e o

direito a reparações. O que a lei de anistia fez foi algo como passar uma régua por cima do que havia acontecido e impor que a sociedade brasileira deveria seguir em frente sem mágoas, sem tentar rememorar esse momento traumático.

Além de não exprimir justiça, para Maria Rita Khel (2010), a forma como foi feito o processo de anistia e a transição democrática no Brasil continua a gerar sintomas e problemas na sociedade brasileira. Para ela, o Brasil, como único país da América Latina que “perdoou” e “esqueceu” os crimes cometidos por regimes militares, convive, por exemplo, com uma naturalização da violência e destaca que a polícia brasileira é a única da região que mata e tortura mais do que durante o período ditatorial. Para a autora, é como se o “esquecimento” desse período traumático fizesse com que sua violência e seus sintomas voltassem de outras formas, por vezes mais cruéis, em nossa sociedade.

No seu artigo “Tortura e sintoma social” (2010), a autora trabalha com a possibilidade de refletir, a partir de conceitos da psicanálise, traumas que são coletivos. Ela relembra que para a psicanálise o esquecimento que produz sintomas não se trata de uma perda fortuita da memória, mas se encontra na ordem do recalque. Sendo assim, ela questiona “se é possível se falar em um inconsciente social cujas representações recalçadas produzem manifestações sintomáticas” (Khel, 2010, p. 124).

A ideia de sintoma social não é unanimidade na psicanálise, mas a autora adere a essa concepção, explica o que ela significa e justifica essa opção. Mesmo confirmando que a análise da sociedade não pode ser a mesma de um sujeito, ela diz que o sintoma social se manifesta de forma semelhante ao dos sujeitos que sofrem e manifestam, de alguma maneira, os efeitos de não saber as causas do seu sofrimento. Para Maria Rita Khel (2010), todos os grupos sociais convivem com efeitos do que lhes é inconsciente e o que é inconsciente em uma sociedade pode ser tanto momentos históricos esquecidos – por proibições ou disputas de poder – ou demandas de minorias que não encontraram formas

de expressão, por exemplo. “Excluído das possibilidades de simbolização, o mal-estar silenciado acaba por se manifestar *em atos* que devem ser decifrados, de maneira análoga aos sintomas dos que buscam a clínica psicanalítica” (Khel, 2010, p. 125). Pois, mesmo os sintomas de um indivíduo são menos individuais do que se imagina. Para dar força a esse argumento, ela retoma Lacan, para quem “o inconsciente é aquela parte do discurso concreto enquanto transindividual que não está à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, apud Khel, 2010, p. 125).

Nessa concepção, o inconsciente pode ser social, pois nem mesmo o sujeito é um indivíduo autônomo e auto-centrado. Ele é fragmentado, pois faz parte de um campo simbólico sustentado coletivamente. O inconsciente é formado a partir dessa coletividade, o que leva Lacan a dizer que “o inconsciente é a política” (Lacan, apud Khel, 2010, p. 125). Isso coloca em questão a divisão radical entre o individual e o coletivo. Dessa maneira, a sociedade guardaria experiências inconscientes, as quais não estariam incluídas nas práticas falantes, nem na memória (Khel, 2010).

A prática da tortura no Brasil estaria, junto com o desaparecimento de cidadãos e a impossibilidade de acesso aos documentos da ditadura, nesse campo das experiências inconscientes, pois foram em grande medida apagados e esquecidos. Maria Rita Khel (2010, p. 126) explica o grande problema desse esquecimento:

Sabemos que nem tudo, do real, pode ser dito; o que a linguagem diz define, necessariamente um resto que ela deixa de dizer. O recorte que a linguagem opera sobre o real, pela própria definição de recorte, deixa um resto – resto de gozo, resto de pulsão – sempre por simbolizar. Nisto consiste o caráter irreduzível do que a psicanálise chama de pulsão de morte. Não há reação mais nefasta diante de um trauma social do que a política do silêncio e do esquecimento, que empurra para fora dos limites da simbolização as piores passagens da história de uma sociedade. Se o trauma,

por sua própria definição de real não simbolizado, produz efeitos sintomáticos de repetição, as tentativas de esquecer os eventos traumáticos coletivos resultam em sintoma social. Quando uma sociedade não consegue elaborar os efeitos de um trauma e opta por tentar apagar a memória do evento traumático, esse simulacro de recalque coletivo tende a produzir repetições sinistras.

Para a autora, a política de esquecimento desse trauma coletivo faz com que a experiência autoritária e violenta da ditadura não possa ser combatida efetivamente e retorne constantemente, até a contemporaneidade, sob novas formas. A maneira como foram feitas nossas “pseudoanistia” e política do esquecimento faz com que não seja possível esquecer, até hoje, as marcas da violência social e é por isso que, para Maria Rita Khel, a tortura resiste, no Brasil, como sintoma social de uma dificuldade de lembrar a história.

Em um texto chamado “Sobre o perdão”, Jacques Derrida (2001) explora as possibilidades e impossibilidades de lidar com justiça e ética diante de episódios traumáticos e “crimes contra a humanidade”. Para refletir sobre isso, Derrida expõe uma discussão acerca do perdão, dos seus significados e limites.

O autor (2001) diz que o conceito de perdão pertence a uma tradição religiosa abraâmica – que remete tanto ao cristianismo, como ao judaísmo e ao islamismo, sem esquecer das diferenças complexas e conflituosas entre eles –, mas que, desde a Segunda Guerra Mundial, ajudou a configurar uma espécie de “teatro do perdão”, no qual há uma urgência de volta ao passado para demonstrar arrependimento, pedir desculpas, perdão, confessar. É possível notar como não só indivíduos, mas comunidades, Estados e líderes diversos pedem “perdão” e mostram arrependimento por crimes ou injustiças cometidos contra outros grupos. Essa linguagem do perdão se multiplicou configurando o que Derrida chama de “geopolítica do perdão”, na qual as relações entre Estados-nação são marcadas por essas repre-

sentações e performatizações do “perdão”, mesmo entre países que não compartilham da tradição abraâmica – caso do pedido de desculpas feito pelo Japão à Coréia.

Um dos problemas encontrados por Derrida é que esses pedidos de “perdão” são sempre regidos por interesses econômicos, políticos, de “reconciliação” e retomada da harmonia diplomática. Ou seja, é como se o perdão se transformasse em uma moeda de troca em uma negociação. No entanto, para Derrida, a existência de uma finalidade no perdão o afasta de si mesmo. Diz o autor (2010, p. 32):

Eu arrisco essa proposição: o tempo todo o perdão está a serviço de uma finalidade, mesmo que seja ela nobre e espiritual (redenção, reconciliação, salvação), o tempo todo ela busca reestabelecer uma normalidade (social, nacional, política, psicológica) por um trabalho de luto, por alguma terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro – nem é o seu conceito. O perdão não é, ou não deveria ser, normal, normativo, normalizador. Ele deveria permanecer excepcional e extraordinário, em face do impossível: como se interrompesse o curso ordinário de uma temporalidade histórica.

Para o autor, o perdão só é verdadeiro quando ele perdoa o que não pode ser perdoado. E aqui Derrida aporta em seu terreno favorito: o da aporia. Essas questões que são impossíveis de serem resolvidas são, para Derrida, capazes de mover, de ser o combustível para tomar decisões éticas e justas, se é que elas são possíveis em sua concepção. Ao considerar que o perdão só é o perdão do imperdoável, para ele, o perdão é impossível. Sendo assim, o perdão não pode ser confundido com ideias como arrependimento, pedidos de desculpas, anistia. O perdão não poderia pedir nada em troca e nem impor condições.

Para explicar melhor essa ideia, Derrida (2010) debate com Jankélévitch, para quem a Shoah é um evento imperdoável, pois os criminosos não pediram perdão. No entanto, Derrida discorda, pois vê nisso uma lógica de troca, de comércio, que se afasta do perdão puro. Afinal, quando se

perdoa alguém que se arrependeu, o criminoso não é mais o mesmo e, portanto, não foi ele quem foi perdoado, mas “outra pessoa”. Outro argumento de Jankélévitch é que o imperdoável é aquilo que não pode ser punido. No entanto, para Derrida, mantém o mesmo problema: a exigência de uma contraparte. Ele sintetiza esse argumento dizendo que o que Jankélévitch busca é um sentido para o perdão, seja ele a salvação, a reconciliação, a redenção, no entanto, encontrar um sentido para o perdão faz dele perdoável e o que Derrida defende é que ele só pode ser perdão se perdoa o imperdoável. O perdão, para o autor, não pode ter nenhum sentido.

Para ele, o perdão verdadeiro é como um ato de loucura e deve permanecer assim: impossível. “Essa é mesmo, talvez, a única coisa que chega, que surpreende como uma revolução o curso ordinário da história, da política e da lei. Porque isso significa que permanece heterogêneo à ordem da política ou do jurídico como eles são ordinariamente entendidos” (Derrida, 2010, p. 39). Ou seja, a impossibilidade do perdão é aquilo que é capaz de surpreender, de gerar coisas novas, de abrir brechas para o diferente, para o outro, de não reproduzir mais do mesmo. Por isso, Derrida alerta que não se deve anunciar uma política ou uma lei em nome do perdão. A lei e a política regularizam, o perdão é o que rompe. Fundar uma lei em nome do perdão significa apagar todo o seu potencial transformador. Uma lei ou uma política do perdão geram o esquecimento do que passou em prol da reconciliação, da unidade nacional, da harmonia. Portanto, isso não tem nada a ver com o perdão, pois espera algo em troca.

Outro problema da política do perdão, que destoa da tradição abraâmica, na qual o perdão deve ser fruto de uma relação entre vítima e culpado, é que outra instância como a lei ou o Estado sempre intervém nessa relação. Nesse caso, pode-se falar de reparação, anistia, etc., mas não de perdão. Uma terceira instância não pode perdoar pela vítima. Derrida (2001, p. 43) exemplifica isso que está querendo

dizer com um episódio que ocorreu durante a realização do comitê da verdade na África do Sul. Uma mulher, cujo marido havia sido assassinado por torturadores da polícia foi chamada a testemunhar e disse algo como: “uma comissão ou um governo não podem perdoar. Só eu, eventualmente, poderia fazer isso (e eu não estou pronta para perdoar)”. Nesse sentido, só quem é capaz de perdoar é a própria vítima. Nenhuma outra instituição pode perdoar pela vítima. Porém até isso é posto em xeque por Derrida, pois, para ele, sempre haverá algum outro polo entre a vítima e o culpado, seja o Estado, a lei, alguma instituição, a linguagem. É por isso, também, que o perdão sempre será impossível.

Mas o que resta fazer? Esquecer as maiores atrocidades e perdoar sem exigir nada em troca? Não se deve cobrar nenhuma reparação? O que foi visto acima, a partir de Maria Rita Khel, é que a ausência de reparações, de punições, da cobrança de direitos significou um grande problema para a sociedade brasileira, pois até hoje continua a reproduzir sintomas de um trauma. No entanto, Derrida afirma que o verdadeiro perdão não pode exigir nada em troca. Como esperar justiça a partir dessa concepção de perdão?

Derrida aponta que, mesmo na tradição religiosa, há vezes em que o perdão é dado sem troca e sem condição, mas outras vezes é necessário o arrependimento ou a transformação daquele que cometeu o pecado. Essa tensão é importante para o autor e é a partir dela que ele tenta fornecer explicações para as últimas questões:

Se nossa ideia de perdão é arruinada assim que é privada do seu polo de referência absoluta, nomeadamente sua pureza incondicional, ela permanece, no entanto, inseparável do que é heterogêneo a ela, nomeadamente a ordem das condições, arrependimento, transformação, tantas coisas quantas a permitem inscrever-se na história, na lei, na política, na existência em si mesma (Derrida, 2001, p. 45).

Ou seja, há um movimento duplo entre o perdão e a política. Por um lado, eles são irredutíveis, um não se confunde com o outro, são absolutamente heterogêneos. No entanto, são indissociáveis.

Se se quer, e isso é necessário, que o perdão se torne efetivo, concreto, histórico; se se quer que isso chegue, que aconteça pela mudança das coisas, necessário que essa pureza se engaje ela mesma em uma série de condições de todos os tipos (psico-sociológica, política, etc.) (Derrida, 2001, p. 45).

Essa discussão se assemelha bastante à reflexão derridiana acerca da relação entre a justiça e a lei. A justiça, assim como o perdão, é impossível. Para Derrida, a justiça e a ética devem ser guiadas pela possibilidade de acolhimento do outro, de oferecer hospitalidade para o outro, para o diferente. A justiça depende do amor e do acolhimento total e irrestrito ao completamente outro. No entanto, é impossível atingir plenamente a justiça, dentre outras coisas, porque no momento em que ela fosse atingida e algo fosse afirmado como justo, ao mesmo tempo uma fronteira seria criada compondo o que seria considerado injusto. Isso, por si só, impede o acolhimento do completamente outro, fechando-se para o que é diferente. De certa maneira, a justiça só é possível em sua impossibilidade, em sua aporia. Só pode haver justiça quando o caminho está bloqueado, pois se o caminho está livre o que se faz é aplicar leis mecanicamente, mantendo a segurança do que já está dado. Sobre a justiça, Derrida aponta para algo interessante: para ele, não há nenhum lugar que esteja simplesmente fora da lei, nenhum lugar para ser procurado e achado, pois não há justiça pura. Ela é impossível. Dessa maneira, é preciso amar a justiça e saber lidar com a lei, para abri-la sempre que possível à justiça (Caputo, 1997). A justiça não pode ser confundida com a lei. No entanto, elas são inseparáveis e a justiça é urgente. É preciso encarar a impossibilidade da justiça para dialogar com a lei e com a política de maneira

a buscar sempre a abertura para a vinda do outro. A justiça não cabe na lei, nunca caberá, a lei impossibilita a justiça. No entanto, não é possível pensar uma sem a outra. Para Derrida (apud, Ghetti, 2004, p. 101):

Esse excesso da justiça sobre o direito e sobre o cálculo, esse transbordamento do inapresentável sobre o determinável não pode e não deve servir de alibi para a abstenção das lutas jurídico-políticas no interior de uma instituição ou de um Estado, entre instituições ou entre Estados.

Dessa maneira, de forma semelhante, Derrida não é contra a reparação, ou a reconciliação, ele só quer dizer que esses conceitos não podem ser confundidos com o perdão. Um perdão que seja finalizado não é perdão, pois o verdadeiro perdão é impossível. Como a economia e a estratégia política podem esconder muitas violências é preciso encarar de frente esse paradoxo, essa aporia. É esse paradoxo que faz com que os processos estejam sempre abertos. E ao contrário do que pode parecer, essa impossibilidade é condição de responsabilidade, é ela que move, é ela que faz com que algo seja sempre buscado, mesmo que não seja nunca alcançado. Diz Derrida (2001, p. 51):

Eu permaneço “rasgado” / “fragmentado” (entre uma visão ética “hiperbólica” do perdão, puro perdão, e a realidade de uma sociedade em funcionamento em processos pragmáticos de reconciliação). Mas sem poder, desejo, ou necessidade para decidir. Os dois polos são irredutíveis, certamente, mas permanecem indissociáveis. Para modular a política, ou o que pode ser chamado “processos pragmáticos”, para mudar a lei (a qual, assim, se acha entre dois polos, o “ideal” e o “empírico” – e o que é mais importante para mim é, entre esses dois, essa mediatização universalizadora, essa história da lei, a possibilidade do progresso da lei), é necessário se referir a uma “visão ética ‘hiperbólica’ do perdão”. Mesmo se eu não estou certo das palavras “visão” ou “ética” nesse caso, deixe-me dizer que só essa exigência inflexível pode

orientar uma história das leis e a evolução da lei. Isso sozinho pode inspirar aqui, agora, na urgência, sem espera, respostas e responsabilidades.

Dessa maneira, foi possível perceber como o conceito de perdão de Derrida está relacionado com suas noções sobre ética e justiça. Esses são temas fundamentais na obra derridiana e constituem o núcleo de suas preocupações. O perdão verdadeiro é, para o autor, a possibilidade de agir eticamente, agir com justiça, se é que isso é possível. Muito disso se relaciona a algo que foi dito anteriormente, mas que está presente em toda sua discussão. Em grande parte, o perdão representa justiça, pois ele não é normativo, nem normalizador. O perdão, por ser impossível, é extraordinário e, por isso, capaz de romper com o desenrolar natural de uma temporalidade histórica, capaz de se abrir para outro, de receber o outro. Isso remete a outra discussão fundamental em Derrida: a sua concepção de história.

Para John Caputo (1997), a noção derridiana de história depende do conceito de messiânico. É através dele, por exemplo, que Derrida pensa o futuro:

Não o relativo e previsível, programável e planejável futuro, mas o futuro absoluto, as boas vindas estendidas para um outro que eu não posso, em princípio, antecipar, o completamente outro, cuja alteridade perturba os círculos complacentes do que é o mesmo (Caputo, 1997, p. 156).

Com relação ao perdão, ele que é capaz de possibilitar essa abertura para o futuro absoluto, um futuro que não depende de cálculos e negociações, projetos de reconciliação e de restauração. É o messianismo que, na concepção derridiana, é capaz de garantir essa abertura para o futuro.

Contudo, a noção de messianismo não foi aceita logo por Derrida, pois ele temia que pudesse transparecer a ideia de um horizonte de possibilidade. Mas, sob influência de Walter Benjamin, adota esse termo como um “fraco poder messiânico” ou um “messianismo sem messianismo”.

O messianismo de Derrida não pertence a um só povo, não pode ser detido como a verdade final, que deve ser buscada a qualquer custo. O messianismo de Derrida é fraco, relaciona-se com a promessa de um futuro absolutamente indeterminado, que está sempre por vir, que não pode chegar nunca.

É fundamental notar que, para Derrida, o tempo messiânico se relaciona com a não presença do Messias, com a promessa de uma vinda que nunca acontecerá, mas na qual é preciso continuar acreditando. Isso se dá porque a presença material do Messias seria desastrosa, pois fecharia a estrutura da esperança, da promessa do futuro. Nesse sentido, o Messias deve estar sempre por vir. O Messias é o completamente outro, é aquele que despedaça os horizontes estáveis, vai além do que é possível e previsível (Caputo, 1997).

A desconstrução, que é a possibilidade de encontrar brechas no que está consolidado para ensejar o surgimento de diferenças capazes de romper com as injustiças, na perspectiva derridiana, é uma paixão pelo impossível, por algo que está sempre por vir, indesejável e impossível. Se na religião o nome desse amor é Deus, na desconstrução assume vários nomes: justiça, hospitalidade, ética, democracia e, pode-se dizer, perdão. O messianismo de Derrida, portanto, não se identifica com a figura do Messias, apenas retém sua futuridade, o seu por vir (Caputo, 1997).

Para entender um pouco melhor a noção de história em Derrida é preciso retomar o pensamento de Walter Benjamin e seu conceito de origem ou *Ursprung*. Para Jeanne Marie Gagnebin (2011), a noção de origem, que serve de sustento para várias reflexões de Benjamin, é pilar para uma teoria da história regida por outra temporalidade, que não aquela linear, progressiva e exterior ao evento. Nesse sentido, a história se aproximaria de uma coleta de informações, o que tornaria a tarefa do historiador semelhante à do colecionador e não daquele intelectual que tenta

estabelecer relações causais entre os fatos do passado. Cada fato histórico seria apresentado em sua unicidade, em sua excentricidade.

A pesquisa historiográfica estaria próxima do estudo do fenômeno, não para descrevê-lo de maneira positivista, mas para restituir sua dimensão única e que não pode ser reduzida; buscando, com isso, a preservação do esquecimento e da destruição. O *Ursprung*, nessa concepção, estaria próximo do sentido de *Sprung* (salto); a origem seria entendida como salto para fora da sucessão cronológica e da continuidade do tempo da historiografia tradicional.

Trata-se muito mais de designar, com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilham a cronologia tranquila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos franco-atiradores, que destroem os relógios na noite da revolução de julho¹: parar o tempo para permitir o passado esquecido ou recalado surgir de novo (ent-springen, mesmo radical de *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual (Gagnebin, 2011, p. 10).

¹ A consciência de destruir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no momento da sua ação. A grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com que se inicia um calendário funciona como um dispositivo de concentração do tempo histórico. E é, no fundo, sempre o mesmo dia que se repete, sob a forma dos dias e feriados, que são dias de comemoração. Isso quer dizer que os calendários não contam o tempo como os relógios. São monumentos de uma consciência histórica da qual parecem ter desaparecido todos os vestígios na Europa dos últimos cem anos. Na revolução de julho aconteceu ainda um incidente em que essa consciência ganhou expressão. Chegada a noite do primeiro dia de luta, aconteceu que, em vários locais de Paris, várias pessoas, independentemente umas das outras e ao mesmo tempo, começaram a disparar contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva seu poder divinatório à força da rima, escreveu nessa altura: (...)
[Incrível! Irritados, com a hora, dir-se-ia,
os novos Josués, aos pés de cada torre,
alvejam os relógios, para suspender o dia.] (Benjamin, 2012, p. 18)

Esse salto, essa interrupção da continuidade sem percalços da história é o que permite que outras histórias, aquelas reprimidas, sejam contadas, ou seja, que o outro possa surgir.

Então, para Benjamin, a história narrada de forma contínua é responsável em grande parte por dificultar outras experiências, em dificultar a expressão das diferenças e em promover a continuidade da dominação e da história dos vencedores.

A tradição ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção (Benjamin, 2012, p. 13).

Esse verdadeiro estado de exceção a ser provocado é aquele que excede o tempo contínuo e linear, aquele que rompe a versão da história dos vencedores e é capaz de escutar a voz dos vencidos. O estado de exceção do qual Benjamin fala deve ser buscado nas ruínas, nos cacos e fragmentos da história:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o irreparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos de progresso é este vendaval (Benjamin, 2012, p. 14).

É o progresso, a história contínua e linear, que impede que as ruínas e os fragmentos sejam reconstruídos, é essa continuidade que não permite que os vencidos possam se expressar e que é responsável pelo acúmulo crescente de ruínas.

Nessa concepção benjaminiana da história o passado nunca é completamente passado. Ele modifica e é modificado no presente. Dessa maneira, os atos do lembrar e do esquecer estão muito próximos e quando algo é lembrado é porque uma série de outras coisas foi esquecida. Gagnebin (2010) afirma que ao tentar operar uma reconciliação através da anistia e um esquecimento do passado em prol da harmonia, o que houve não foi apenas a imposição do esquecimento, mas também a imposição de uma forma única de lembrar. Essa forma única de lembrar pode ser compreendida como a história progressiva e linear da qual nos fala Benjamin, a história dos vencedores, que por trás de uma aparente harmonia esconde montes gigantes de ruínas. Essa história que privilegia os momentos de reconciliação e de coerência deixa de lado aqueles fragmentos que guardam as vozes dos vencidos. No caso do processo de anistia essas vozes silenciadas são as vozes dos torturados, desaparecidos, de seus familiares e de todos aqueles que continuam sofrendo com os sintomas da violência que ainda teimam em se manifestar.

A importância do perdão, para Derrida, está em sua impossibilidade. Uma política da memória que busque a ética deve reconhecer a impossibilidade do perdão. É essa impossibilidade que deve guiar as políticas com relação ao período ditatorial. A consciência da impossibilidade do perdão faz com que o passado seja sempre retomado, lembrado, que suas ruínas sejam remexidas, que as vozes silenciadas possam ser escutadas. No entanto, se políticas forem realizadas em nome do perdão, políticas que se confundam com o perdão, o que ocorrerá será um apagamento do passado e um reforço daquela historicidade que esconde as ruínas. Se os traumas foram considerados perdoados, nada

mais pode ser feito e o passado continuará a assombrar o presente com seus sintomas. Desse ponto de vista, só a compreensão de que o perdão é impossível é capaz de seguir movendo o passado, de seguir tentando remediar o passado, de seguir tentando alcançar a justiça, mesmo que isso nunca seja atingido. Só a compreensão de que o perdão é impossível exige a necessidade de lembrar constantemente desse trauma, de lembrar sempre dos seus horrores, de buscar constantemente a justiça, de tentar evitar sempre que ele se repita.

Bibliografia

- Benjamin, Walter. Sobre o conceito da História. In: João Barrento (org.). *Walter Benjamin o anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 7-20.
- Caputo, John. *Deconstruction in a Nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. Nova York, Fordham University Press, 1997.
- Cunha, Paulo Ribeiro da. Militares e anistia no Brasil: um dueto desarmônico. In: Teles, Edson; Safatle, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 15-40.
- Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge, Londres e Nova York, 2001.
- Gagnebin, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. O preço de uma reconciliação extorquida. In: Teles, Edson; Safatle, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 177-186.
- Ghetti, Pablo Sanges. Democracia Radical e Oportunidades da Justiça. In: Duque-Estrada, Paulo Cesar (org.). *Desconstrução e Ética: Ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro e São Paulo: PUC-Rio e Loyola, 2004. p. 101.

- Khel, Maria Rita. Tortura e sintoma social. In: Teles, Edson; Safatle, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 123-132.
- Migliori, Maria Luci Buff. *Horizontes do perdão: Reflexões a partir de Paul Ricoeur e Jacques Derrida*. Disponível em: <<http://bit.ly/30b9Int>>. Acesso em: 15 ago. 2016.
- Piovesan, Flávia. Direito internacional dos direitos humanos e lei da anistia: o caso brasileiro. In: Teles, Edson; Safatle, Vladimir (orgs.). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 91-108.

Iniciativas de memoria y procesos de asociatividad

Las mujeres del municipio de Sonsón, Antioquia, Colombia, y su incidencia en la reconstrucción de la memoria en el marco del conflicto armado colombiano durante el periodo 2002-2015

ANA MARÍA SOSSA LONDOÑO Y MARCELA MARÍA VERGARA ARIAS

Resumen

Esta investigación pretende analizar la incidencia de las iniciativas de memoria y los procesos de asociatividad de las mujeres del municipio de Sonsón, Antioquia, en la reconstrucción de la memoria, en el marco del conflicto armado colombiano, durante el periodo 2002 a 2015. Dicha reconstrucción de memoria es parte clave de los procesos de reparación de víctimas (Centro Internacional para la Justicia Transicional [ICTJ], 2008) y en ella inciden las iniciativas de memoria, que en algunos casos son procesos efímeros o en permanente construcción (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – Grupo de Memoria Histórica, 2009) realizados de manera individual o colectiva para comunicar a otros y darles sentido desde su experiencia a sus emociones frente a diversos eventos. De ese modo se vuelven herramientas para la transmisión de conocimiento, y el medio en el que las mujeres del municipio de Sonsón pertenecientes al Costurero Tejedoras por la memoria de Sonsón (quienes son la unidad de análisis de esta investigación), apuntan a la reflexión individual y colectiva, pasiva o

activamente. “Este tipo de iniciativa tiene por objeto narrar o representar los traumas individuales y colectivos, colectivizar el dolor y denunciar los crímenes” (Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – Grupo de Memoria Histórica, 2009).

Las iniciativas de memoria, dentro del contexto de los procesos de asociatividad, pretenden interpretar episodios dolorosos ocurridos en el pasado con el fin de evitar su repetición; de tal forma que se preserve el pasado y se conmemore, como un llamamiento a la reparación simbólica y a la no repetición. La pregunta central es: ¿cómo las iniciativas de memoria y los procesos de asociatividad de las mujeres del municipio de Sonsón, Antioquia, inciden en la reconstrucción de la memoria, en el marco del conflicto armado colombiano durante el periodo 2002 a 2015? El interés de esta investigación se encuentra entonces en entender los procesos de asociatividad y las iniciativas de memoria abordados por mujeres, como un camino hacia la reconstrucción de memoria orientada a la reconciliación, la verdad, la justicia, la reparación simbólica y la no repetición. Es pertinente este estudio en el contexto en el que nos encontramos, dada la coyuntura del establecimiento y posterior firma del Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de la paz estable y duradera; donde se hace necesario generar espacios para la reconstrucción de memoria que aseguren garantías de no repetición, sanación desde lo simbólico como parte del proceso de reparación a víctimas y espacios para el perdón. Los procesos de asociatividad mencionados permiten la construcción colectiva, y favorecen de esa forma los procesos de reconstrucción de memoria, en los que la contribución a la superación del desconocimiento de los hechos de violencia y dolor es esencial.

Palabras clave

Memoria; Iniciativas de Memoria; Procesos de asociatividad.

I. Introducción

Este artículo tiene su origen en la investigación: *Relaciones entre la Memoria, el Tejido y la Sororidad, a partir del Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón*, cuyo propósito principal era comprender las relaciones entre el tejido y la sororidad, y su aporte a la construcción de memoria, a partir del caso del Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón. Fue realizada como tesis de grado de la Maestría en Desarrollo de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Antioquia, Colombia.

Estas inquietudes son particularmente relevantes ya que las iniciativas de memoria, como acciones, discursos y/o prácticas que aparecen como respuesta o resistencia al conflicto armado, y que nacen como una manera de expresar las memorias del conflicto en lenguajes diversos, “formas creativas, cotidianas, simples, de expresar esas memorias, de marcar los lugares donde se presenciaron las acciones violentas” (Arenas, 2012), tienen el potencial de ser creadas para dar a conocer relatos y experiencias invisibilizados por la violencia en el marco del conflicto armado, que Colombia ha vivido desde el año 1948 hasta la fecha, evidenciándose en una guerra interna en la que participan diferentes actores, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército de Liberación Nacional (ELN), el Ejército Popular de Liberación (EPL), las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), el Gobierno, entre otros (Revista Semana, 2009).

Esta investigación se sitúa en el oriente antioqueño, que es una de las nueve subregiones en las que está dividido el Departamento de Antioquia, Colombia. Más

específicamente, en esta subregión se encuentra ubicado el municipio de Sonsón, donde se evidencian respuestas o resistencias al conflicto armado que tienen relación con la ubicación geográfica de esta subregión, los recursos hídricos con los que cuenta, las características físicas y socioeconómicas del territorio, la disposición de distintos climas y pisos térmicos, entre otras razones que han llevado a que este sea un territorio en disputa. Es indispensable resaltar que el oriente antioqueño,

[...] representa un papel determinante en el desarrollo departamental y nacional, lo que lo ha posicionado como una zona geoestratégica, nodo del sistema eléctrico y energético del sur-occidente colombiano [...]. Igualmente es nodo del sistema vial del país, articulando la capital de la República con las costas Atlántica y Pacífica, el oriente y el occidente del país y también comunica dos de los más grandes centros urbanos: Bogotá y Medellín (Cámara de Comercio del Oriente Antioqueño – CCOA, s.f.).

La subregión del oriente antioqueño está compuesta por 23 municipios agrupados en cuatro zonas, según las características físicas del territorio: zona de los embalses,¹ por su cercanía a embalses y centrales hidroeléctricas; zona del altiplano,² por sus características físicas y cercanía a complejos industriales y al aeropuerto internacional José María Córdoba; zona de bosques,³ que se encuentra influenciada por la autopista Medellín-Bogotá, y zona de páramo,⁴ que comunica Antioquía con el Magdalena Medio y el Cauca, lo que la constituye como un corredor estratégico para el comercio, la ilegalidad y los grupos armados. En esta última zona se encuentra ubicado el municipio de

1 Conformada por los municipios de Alejandría, Concepción, El Peñol, Guatapé, San Rafael, Granada y San Carlos.

2 Conformada por los municipios de Carmen de Viboral, El Retiro, El Santuario, Guarne, La Ceja, La Unión, Marinilla, Rionegro y San Vicente.

3 Conformada por los municipios de Cocorná, San Francisco y San Luis.

4 Conformada por los municipios de Abejorral, Argelia, Nariño y Sonsón.

Sonsón,⁵ que es el lugar donde se sitúa la presente investigación, y que ha sufrido la violencia desde la década de los 90, cuando se vio afectado por la primera llegada de grupos paramilitares al territorio, quienes posteriormente regresan, en el año 2002, intensificando el conflicto y dejando altas cifras de víctimas para ese año.⁶

Posteriormente, en febrero de 2003, ingresa al municipio el Frente 47 de las FARC, que asesina a cinco personas y genera el desplazamiento forzoso de más de 50 familias de las veredas aledañas (Centro Nacional de Memoria Histórica, s.f.). Más recientemente, entre los años 2012 y 2013, llega al municipio el Frente Noveno de las FARC para ubicarse en las estribaciones con el Departamento de Caldas, en donde se presentaron tomas del territorio, minas anti-personas, artefactos explosivos, entre otras situaciones victimizantes (Portal de Noticias Oriente Antioqueño, 2012); y fue precisamente en ese contexto de desconfianzas, miedos y odios que deja la guerra en el que aparecieron algunas resistencias no violentas como alternativas a esta situación: iniciativas de memoria orientadas a la reconciliación, la verdad, la justicia y la reparación, que aparecieron como herramientas de reafirmación de identidades y, a la vez, como escenarios de diálogo intergeneracional, interracial e interdisciplinar. Es esencial en este punto nombrar el papel de la mujer en este mismo contexto, en el que aparecen como las principales víctimas: viudas, desplazadas, abandonadas, jefas de hogar, asesinadas, violadas, huérfanas y desaparecidas; integrantes de un tejido social que ha sido destruido por la misma guerra.

⁵ El municipio de Sonsón tiene una población total para el año 2015 de 35.405 habitantes, de los cuales 15.109 habitantes están en el área urbana y 20.296, habitantes en el área rural (DANE, 2005); además, se conforma por 8 corregimientos, 101 veredas y 17 barrios (Alcaldía de Sonsón, 2001-2003).

⁶ Mientras que en el año 2001 en el municipio se habían reportado 2.300 víctimas, en el año 2002 esta cifra se eleva a las 3.522 víctimas, un aumento de 1.222 víctimas en un año; y, para el año 2003, la cifra pasa a ser 4.206, lo que representa un aumento de 684 víctimas en un año, casi duplicando la cifra del año 2001.

En el contexto del conflicto en el municipio de Sonsón, sobresale un proceso de asociatividad y memoria: el Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón, que surge en el año 2009 con el apoyo del Banco Universitario de Programas y Proyectos de Extensión –BUPPE– de la Universidad de Antioquia, y que hace uso de los tejidos como narrativa, de modo que sea la voz de las víctimas y que exprese las situaciones del conflicto, las vivencias, los sentimientos y los saberes, entendiendo la memoria como una acción (González, 2015).

Las iniciativas de memoria hechas por mujeres son representaciones de la no violencia, que necesitan de la violencia para considerarse como válidas, y surgen en parte porque las mujeres son el resultado de la guerra. Es menester plantear la relación entre las iniciativas de memoria y las resistencias no violentas, que, como lo enuncia Ricoeur, cumplen con las condiciones que el autor enuncia:

La primera condición a la que debe satisfacer una doctrina auténtica de la no violencia es el haber atravesado, en todo su espesor, el mundo de la violencia. [...]. Es preciso practicar hasta lo último esta toma de conciencia de la violencia, ir hasta donde ella exhibe su trágica grandeza y aparece como el resorte mismo de la historia, cual “crisis” –el “momento crítico” y el “juicio”– que, de repente cambia, la configuración de la historia. [...]. Esto es, si la conciencia cuenta con qué reivindicarse contra la historia y reconocerse perteneciente a un “orden” distinto de aquel de la violencia que hace la historia” (Ricoeur, 2012).

Esta relación entre el surgimiento de iniciativas de memoria como resistencias no violentas en espacios de asociatividad entre mujeres se analiza a través de esta pregunta de investigación: ¿cómo las relaciones entre el tejido y la sororidad aportan a la construcción de memoria a partir del caso del Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón?

II. Marco conceptual

La categoría central de esta investigación es la memoria, definida por Paul Ricoeur, que nos permite orientarnos hacia una interpretación de la memoria en un lugar y con una población específica, en este caso, en el municipio de Sonsón y con el Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón.

De Ricoeur nos interesa entender la memoria colectiva como “el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados, que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes” (Ricoeur, 1999). Pero el autor también nos habla del riesgo de fijación en torno a las memorias colectivas, que, más allá de exhibir lo que pasó, cómo pasó y por qué pasó, no “dejan que el pasado pase” (Ricoeur, 2003).

En el libro *La memoria, la historia, el olvido* (2003), Ricoeur plantea tres aspectos de la memoria: la memoria es singular –“mis recuerdos no son los vuestros. En cuanto mía la memoria es un modelo de lo propio, de posesión privada” (Ricoeur, 2003, p. 128)–; reside en la conciencia del pasado y es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones (Ricoeur, 2003) y; la memoria está vinculada al sentido de orientación en el tiempo, es decir, la capacidad de ir del presente al pasado, del pasado al futuro, etc. (Ricoeur, 2003).

Ricoeur se enlaza con el concepto de memoria en Todorov, incorporando el concepto de memoria y justicia, e incluyendo las categorías de memoria “literal” y memoria “ejemplar”. Así, la memoria, en Todorov (1995),

no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (el olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos. [...] la memoria, como tal, es forzosamente

una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados (Todorov, 1995).

El autor también resalta que, “cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar” (Todorov, 1995). O como lo enuncia Roberta Bacic, curadora chilena y defensora de los derechos humanos, “la memoria adentro y el testimonio afuera” (Bacic, 2016), haciendo énfasis en la necesidad de dar testimonio, ya sea visual, escrito o cosido, entre otros, para resaltar la experiencia de la víctima y encaminar las acciones de forma que se evite repetir los hechos.

Hablar de memoria y justicia permite distinguir en la práctica el uso y el abuso de la memoria. Para Todorov, se debe analizar bien el uso de la memoria del pasado, donde se balancee el bien y el mal, por ejemplo, dándole prelación a la paz que a la guerra. Con base en esto, se plantean unas categorías entre las formas posibles de rememorar, como la memoria literal y la memoria ejemplar; así, la memoria literal es aquella que puede ser “portadora de riesgos”, mientras que la memoria ejemplar es “potencialmente liberadora” (Todorov, 1995). El uso literal de la memoria no permite que el acontecimiento se vaya, sometiendo al presente a vivir en el pasado. Esta categoría de memoria expone el acontecimiento para entender sus causas, pero no busca la reparación. Por otra parte, el uso ejemplar de la memoria permite el aprovechamiento de los acontecimientos del pasado como parte de una lección que permite la superación del hecho, para que este no impida la continuidad de la vida y actuar con base en la experiencia que ello deja.

La memoria permite la construcción de la identidad basada en situaciones y hechos, experiencias y anécdotas, sentimientos y evocaciones del pasado, filtrando recuerdos y olvidos, hecho que facilita procesos de individualidad y colectividad (Riaño, 1999). Esta se alimenta de expresiones

orales, escritas y *performances* para la construcción de narrativas históricas (Portelli, 2002). Es importante mencionar que la memoria es selectiva (selecciona aquello que quiere recordar y olvidar), ordenadora (genera jerarquización de la información) y dinámica (renueva su contenido en el proceso de recordar y olvidar). La memoria funciona a través de analogías, metáforas, exageraciones, supresiones y minimizaciones, que no deben ser evaluadas como verdaderas o falsas, sino como representaciones simbólicas que expresan las marcas emocionales que dejaron las vivencias en las víctimas (Centro Nacional de Memoria Histórica y Universidad de British Columbia, 2013). Todas las características narradas anteriormente facilitan el surgimiento de las iniciativas de memoria.

Entender la memoria como acción es indispensable para este proyecto de investigación, donde no se busca solo recordar, sino comprender lo que se hace con ese recordar, de modo que podamos dar respuesta a la pregunta de investigación, comprendiendo el proceso de reconstrucción de memoria como parte clave de los procesos de reparación de las víctimas. Para entender la memoria como acción, se analiza la categoría de Iniciativas de Memoria, que ha sido tomada del Centro Nacional de Memoria Histórica, entendiendo que estas, en algunos casos, son trabajos, prácticas, *performances*, procesos o acciones que se pueden realizar de manera individual o colectiva, y que hacen uso de medios visuales, auditivos, táctiles, olfativos, etc., para expresar la vivencia del conflicto armado, socializar la experiencia en aras de la no repetición. En la mayoría de los casos, estas iniciativas de memoria son creadas por mujeres, quienes se consideran las principales víctimas del conflicto armado interno.

Las mujeres, generalmente, se nombran como las encargadas de la crianza y el funcionamiento de la cotidianidad hogareña, pero, ante las dinámicas impuestas por el conflicto, adquieren responsabilidades que superan las anteriormente nombradas: responsabilidades económicas

y afectivas son algunas de ellas (Hiner, 2009). Se percibe entonces la necesidad de implementar espacios y procesos que permitan la vinculación de las mujeres a estos procesos, otorgándoles un rol protagónico en la construcción de iniciativas no violentas a favor de la vida, ya que son ellas quienes aparecen en mayor medida en el rastreo de estas iniciativas. Son las mujeres quienes abanderan proyectos en los que se pretende preservar la memoria, exponer públicamente su dolor y clamar por justicia. Con el paso del tiempo, son ellas quienes se han apropiado de diversos escenarios de los que antes eran excluidas, y no se puede negar que esto se relaciona con la diversidad de asociaciones y redes que, a través de procesos educativos y pedagógicos, buscan el empoderamiento de ellas en estos procesos. Posada habla del concepto de “sororidad”, que puede pensarse, en un primer momento, como solidaridad entre las mujeres, y es que “‘sororidad’ no es sino la ‘otra cara’ [...] de la ‘hermandad de los iguales’ (varones) o ‘fraternidad’” (Posada, 1995). La sororidad pretende la equivalencia y relación paritaria entre mujeres. “La idea misma de que las mujeres, por el hecho de ser mujeres, comparten una experiencia, una historia y una memoria que les es propia y común vincula esta instancia con la política identitaria que la sustenta” (Troncoso Pérez y Piper Shafir, 2015)

La inequidad, la exclusión y la injusticia social entre géneros se incrementan por causas del conflicto. Esto está relacionado con las atribuciones tradicionales de los roles de género, donde lo masculino predomina en términos laborales, productivos, políticos, entre otros. Hiner (2009), citada en Troncoso y Piper (2015), cuestiona “la dicotomía víctima/victimario y el binario masculino/femenino” (Troncoso Pérez y Piper Shafir, 2015), porque en ellas no se evidencia una mirada interseccional que evite la exclusión de mujeres que no pertenecen a los estereotipos asignados socialmente. El género juega un rol indispensable en la capacidad de hablar de estos actos en el presente y el futuro (Hiner, 2009). El autor resalta la importancia de las mujeres

en los procesos de construcción de memoria, ya que han sido ellas quienes en mayor medida han ocupado el escenario público a la hora de hablar del sufrimiento personal, y por ende de alguna manera han sido también responsables de nombrar con su palabra al que no está.

III. Metodología

La presente investigación se sitúa en el método hermenéutico, lo que permite comprender las relaciones entre el tejido y la sororidad, y su aporte a la construcción de memoria, a partir del caso del Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón. El interés por un estudio histórico-hermenéutico es la capacidad que brinda para “interpretar el significado de los hechos indagando por los sentidos que están detrás de los actos y de las interacciones sociales de los sujetos” (García Chacón, González Zabala, Quiroz Trujillo y Velásquez Velásquez, 2002), reconocer a unos sujetos en un tiempo y un espacio específicos para contextualizar los hechos desde el ámbito cultural, político y social, y, a la vez, permitir el cumplimiento de los objetivos de la investigación.

Desde Paul Ricoeur se habla de la hermenéutica de la memoria o de la hermenéutica en los estudios de memoria, que permite la interpretación de la memoria en la acción social y pone como elementos indispensables para esta interpretación al tiempo y a la historia. La propuesta de Ricoeur está basada en las preguntas: ¿de qué hay recuerdo? y ¿de quién es la memoria? “Recorriendo el conjunto de la obra de Ricoeur es posible identificar una pregunta y un propósito único y coherente: la pretensión de caracterizar, en los límites de lo posible, las estructuras fundamentales del sujeto de la acción” (Zárate López, s.f.). Asimismo, la hermenéutica de la memoria permite indagar por las memorias o la memoria de las víctimas y, además, por la

memoria colectiva. “[...] es la hermenéutica que colocándose entre fenómeno histórico y fenómeno mnemónico, con la ayuda del lenguaje, asegura e interpreta esa representación”. Así, “lo histórico narrado y lo mnemónico experimentado se entrecruzan en el lenguaje” (Zárate López, s.f.).

El enfoque de la investigación es cualitativo, lo que permite reconocer los significados que tienen las memorias individuales y colectivas, así como dar importancia a las narrativas: “La narración es mediación lingüística para resaltar la memoria” (Zárate López, s.f.). La investigación cualitativa aporta al entendimiento de cómo la unidad de análisis percibe, entiende e interpreta el mundo. Esta unidad de análisis es el Costurero de Tejedoras por la Memoria de Sonsón, que son un grupo de mujeres víctimas del conflicto armado; por lo tanto, la muestra estaría determinada por personas que son parte de esta asociación, que residen en el municipio de Sonsón, Antioquia, y que participan con frecuencia en las actividades programadas por el Costurero. De igual forma, se necesitará hacer uso de documentos institucionales, oficiales o no oficiales, que ayuden a caracterizar la población.

El tipo de información que se utilizará en esta investigación es, en su mayoría, cualitativa primaria y secundaria, y, en menor medida, cuantitativa secundaria. El muestreo será no probabilístico y la recolección de información se hará por medio de talleres, grupos focales, matriz descriptiva y línea de tiempo. Los talleres son diseñados de forma que permitan la interacción de las mujeres con un ejercicio práctico, tales como cartografías del cuerpo, talleres de tejido con nuevas técnicas y diálogo de saberes. Los grupos focales buscan generar discusiones en donde afloren las historias de vida, los acontecimientos del pasado y el diálogo de la vida cotidiana, permitiendo que el investigador analice aspectos de la corporalidad y el lenguaje verbal y no verbal.

Para evidenciar la realidad de la manera más veraz posible, se evitan los juicios de valor y se propende por un trato justo a la información brindada por las unidades de

análisis. Todas las personas que participan de los talleres y grupos focales están informadas de los fines de esta investigación y conocen sus resultados previos a ser publicados.

IV. Conclusiones

El interés de este proyecto de investigación es entender los procesos de asociatividad y las iniciativas de memoria abordadas por mujeres, como un camino hacia la reconstrucción de memoria orientada a la reconciliación, la verdad, la justicia, la reparación simbólica y la no repetición.

Los procesos de asociatividad mencionados permiten la construcción colectiva, favoreciendo los procesos de reconstrucción de memoria, en los que la contribución a la superación del desconocimiento de los hechos de violencia y dolor es esencial. Y, en el contexto en el que se encuentra Colombia de posconflicto, se debe insistir en la asociatividad y en la acción colectiva para avanzar hacia la paz.

Es común encontrar en los estudios sobre la memoria y el conflicto algunas variaciones de la frase del filósofo norteamericano George Santayana “Quienes no pueden recordar el pasado están condenados a repetirlo”; incluso esta frase resuena en los documentos institucionales, oficiales o no oficiales, de los procesos de reparación a víctimas, por lo que las iniciativas de memoria se validan en cuanto pueden dejar evidencia de lo ocurrido y evitar la tergiversación de los hechos con el paso de los años, ya que, al transmitir esas historias de vida, se transparentan las verdades y se evita el silencio de las víctimas, siendo un ejercicio colectivo de reparación y no repetición y ayudando a mitigar el impacto del conflicto armado. Asimismo, Todorov concuerda al afirmar que, “si uno recuerda el mal llevado a cabo en el pasado, se supone que se podrá evitar en el presente” (Todorov, 2009).

A través de los procesos de construcción de memoria, diversos en sus condiciones de emergencia, en sus expresiones y en sus intenciones, se han configurado una multiplicidad de relatos o narrativas que develan el sufrimiento desencadenado por los hechos violentos y las maneras en las que se logró sobrevivir a ellos, pero también los modos en los que se conciben la reparación y las posibilidades de superación del conflicto. Sin embargo, dichos procesos, emprendidos por el Estado o por individuos, colectivos, comunidades, organizaciones y víctimas, a nivel nacional, regional y local, no necesariamente han coincidido en su comprensión de las lógicas del conflicto armado o en los usos que le dan a la memoria. Así, como han sido múltiples los mecanismos, estrategias y metodologías implementados para dar lugar a la memoria, que incluyen las narrativas, la recopilación de documentos, el uso de cartografías, bailes, fotografías, pinturas, murales, grafitis, el *performance*, hasta la música, entre otros, también han sido múltiples las maneras en las que se ha concebido el para qué recordar.

Los procesos de construcción y formalización de memorias, con los diferentes recursos expresivos que utilizan para recordar y hacer visible el dolor, han jugado un papel central en el reconocimiento de los actores del conflicto armado y han ayudado al esclarecimiento de sus causas y efectos, lo que generó una significativa movilización en torno a la necesidad de reconstruir los acontecimientos como hechos históricos en perspectiva de la garantía de no repetición y de la generación de políticas para la reparación, la reintegración y la reconciliación, un fenómeno necesario para el contexto de acuerdo y posacuerdo.

¿Dónde se inserta la memoria en este abanico? Hasta hoy, las iniciativas de memoria no son consideradas como uno de los cuatro pilares de la justicia transicional. Las iniciativas de memoria, con frecuencia, son entendidas como elementos ajenos al proceso político, al estar relegadas a la esfera cultural “suave” –como objetos de arte para ser alojadas en un museo o un simple monumento–, al ámbito privado

como duelo personal, o como simple actividad histórica, casi arqueológica. Como resultado, las iniciativas de memoria rara vez se integran a estrategias más amplias de construcción de la democracia y se diluyen o invisibilizan en los procesos de justicia transicional (Dulitzky, 2014).

Asimismo, “los testimonios de víctimas y victimarios coexisten y las voces impulsadas desde estas iniciativas se abren campo en medio de verdades hegemónicas defendidas con el poder de las armas” (Jaramillo Gómez, 2014, p. 233). Se hace necesario, por tanto, entender las iniciativas de memoria como instrumentos, que se convierten en medios para la catarsis, para el recuerdo, para el esclarecimiento de sucesos usando las experiencias personales como medios de comprensión de los hechos; es decir, develando lo traumático de la intimidad para “trascender la singularidad biográfica, más allá de la ‘memoria’, en una herida histórica” (Arfuch, 2013), ya que, al exponer un suceso personal en un lenguaje común, como lo podría ser el tejido, se permite la universalización de la experiencia y se abre la posibilidad de identificarnos con el otro de dos maneras: desde la experiencia vivida y desde la empatía por lo sucedido.

Bibliografía

- Alcaldía de Sonsón (2001-2003). *Plan básico de ordenamiento territorial. Sonsón, Antioquia*. Sonsón: Alcaldía de Sonsón.
- Arenas, S. (2012). “Memorias que perviven en el silencio”. *Universitas humanística* (74), pp. 173-193. Obtenido de <https://bit.ly/2UseF7t>.
- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bacic, R. (28 de abril de 2016). “Comunicación personal”. (A. M. Sossa, Entrevistador).

- Cámara de Comercio del Oriente Antioqueño – CCOA. (s.f.). *Cámara y región*.
- Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ). (2008). *Verdad, memoria y reconstrucción. Estudios de caso y análisis comparado*. Colombia: Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ).
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (s.f.). *Rutas del conflicto*. Recuperado el septiembre de 2015, de Masacre de Sonsón, 2003: <https://bit.ly/2IrBuHD>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica y Universidad de Columbia Británica. (2013). *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Obtenido en <https://bit.ly/1taUm0s>.
- Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – Grupo de Memoria Histórica (2009). *Memorias en tiempo de guerra: repertorio de iniciativas*. Obtenido en <https://bit.ly/2Gw8rL>.
- DANE (2005). *Colombia. Proyecciones de población departamental por área 2005-2020*. Colombia: DANE.
- Dulitzky, A. (2014). “La memoria, elemento esencial de la justicia transicional”.
- García Chacón, B. E., González Zabala, S. P., Quiroz Trujillo, A. y Velásquez Velásquez, Á. M. (2002). *Técnicas interactivas para la investigación social cualitativa*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó.
- González, I. (27 de noviembre de 2015). Comunicación personal. (A. M. Sossa, Entrevistador)
- Hiner, H. (2009). “Voces soterradas, violencias ignoradas: Discurso, violencia política y género en los Informes Rettig y Valech”. *Latin American Research Review*, 44(3), pp. 50-74. Obtenido de <https://bit.ly/2PhaHgS>.
- Jaramillo Gómez, O. E. (2014). “Memorias de la Guerra. Participación de jóvenes rurales en procesos de memoria desde una perspectiva intergeneracional en la región del Oriente Antioqueño, Colombia”. En F. Espíndola Ferrer, D. Carrasco Michel, J. Correa Téllez, J. Cubides Martínez, M. G. Hadad, O. E. Jaramillo

- Gómez, y S. Wolanski, *Jóvenes en movimientos. Experiencias y sentidos de las movilizaciones en la América Latina contemporánea* (pp. 229-265). Buenos Aires: CLACSO.
- Portal de Noticias Oriente Antioqueño (2012). *Oriente Antioqueño*. Obtenido de <https://bit.ly/2IuCCtg>.
- Portelli, A. (2002). "Las fronteras de la memoria. La masacre de las Fosas Ardeatinas. Historia, mitos, rituales y símbolos". *Revista Sociohistórica*, pp. 163-176.
- Posada, L. (1995). *Filosofía de damas y moral masculina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Riaño Alcalá, P. (1999). "Recuerdos metodológicos: el taller y la investigación etnográfica". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. México: Universidad de Colima. Obtenido de <https://bit.ly/2GpQ8dY>.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.
- Ricoeur, P. (2003). *Memoria, historia, olvido*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2012). "El hombre no-violento y su presencia en la historia". En P. Ricoeur, *Política, sociedad e historicidad* (pp. 45-54). Buenos Aires: Prometeo Editorial.
- Todorov, T. (1995). *Los abusos de la memoria*. París.
- Todorov, T. (2009). *La memoria, ¿un remedio contra el mal?* Barcelona: Arcadia.
- Troncoso Pérez, L. E., y Piper Shafir, I. (marzo de 2015). "Género y memoria: articulaciones críticas y feministas". *Athenea Digital*, 15(1), pp. 65-90.
- Zárate López, N. (s.f.). "La Memoria Justa, una fenomenología de la memoria histórica en P. Ricoeur". Obtenido de <https://bit.ly/2GzkgEb>.

II. Memoria del cotidiano

Oralidade, memória e patrimônio

O lugar das comunidades negras

PATRICIA CRISTINA DE ARAGÃO ARAÚJO, MARIA LINDACI GOMES
DE SOUZA E SENYRA MARTINS CAVALCANTI

Resumo

Este artigo tem por finalidade discutir sobre as práticas culturais e sociais das comunidades remanescentes negras do Matias e Caiana dos Crioulos, onde nele mostramos que o conhecimento produzido nestas comunidades, tecido na oralidade, consiste num importante elemento construtor da memória social coletiva como também em patrimônio imaterial, importante de ser reconhecido enquanto expressão cultural afro-brasileira. Nosso objetivo é mostrar que as práticas de cura, como as de reza, as brincadeiras e festividades constituem num repertório de saberes produzidos na comunidade e são partícipes na elaboração da identidade cultural negra. Tomamos como aporte metodológico a história oral de vida, em que utilizamos como corpus de análise, entrevistas realizadas com pessoas da comunidade com o objetivo de, através de suas narrativas, entender o cotidiano e as experiências vivenciais comunitárias e seus conhecimentos em comum. Esta pesquisa faz parte de um projeto vinculado ao Propeq que está em andamento, e os primeiros resultados obtidos nos possibilitaram entender que as lembranças e relembrações sobre as comunidades, passam a constituir um acervo importante que narram as histórias dos sujeitos negros que delas fazem parte, consistindo

também em lugares de memória, de história e patrimônio, significativos de serem vistos como constituidores da história e cultura afro-brasileira.

Palavras-chave:

Quilombo; Memória, Cultura Afro-brasileira.

I. Introdução

Atualmente, um grande número de historiadores brasileiros tem se debruçado sobre a revisão e a reescrita da história das populações negras, buscando também a construção de uma história afro-brasileira a partir do olhar dos afro-descendentes. Este estudo contribui para a construção da memória e identidade desses grupos em um contexto onde a história e a cultura afro-brasileiras estão sendo cada vez mais inseridas em todo o Brasil, nas discussões acerca de ações afirmativas e de políticas de inclusão social.

Na historiografia, o ato de se voltar sobre si próprio sempre levou a um processo que se desenvolve sem parar, como se a cada retorno encontrássemos acima de tudo um novo território, neste caso especificamente, a territorialidade quilombola. A sociedade brasileira, desde a década de 1980, vem passando por diversas transformações, por exemplo a ascensão de novos atores sociais na cena política nacional, entre os quais se destacam negros/as. Nesse sentido, um dos campos de estudo que tem sido revisitado, diz respeito às comunidades negras rurais identificadas como sendo constituídas por *remanescentes quilombolas* (Fonseca, 2000). Deste modo, estamos vivendo em um novo tempo de desconstrução, de (re)interpretação no caminho da busca do conhecimento sobre os povos originários da África, bem como dos seus descendentes.

Com essa compreensão, concordamos com Gomes e Martins (2004), quando argumentam que o Brasil está vivendo um momento de revisão, em uma perspectiva otimista, pois há agora uma dimensão de oportunidade histórica de brecha emancipatória para combater o racismo estrutural da sociedade e de valorizar a cultura africana preservada no país, afirmando, a partir dela, uma diferença civilizatória ou simbólica com um vigor que até agora os negros não tiveram a oportunidade de manifestar.

Segundo Lima (2000), nas duas últimas décadas ampliou-se as discussões acerca da história e da cultura afro-brasileiras, assim como das formas que “as identidades e suas dinâmicas têm se fortalecido como foco de crescente problematização”. A mesma autora destaca que se ampliaram as discussões sobre a formação identitária da população, sobretudo nos aspectos étnicos, de gênero, e relativos à regionalidade. Assim sendo, este artigo se voltou à tessitura de reflexões em torno das categorias assentadas nas práticas de cura inerentes ao saber-fazer afro-brasileiro, tendo como alvo norteador a elucidação de alguns conceitos e categorias que consideramos básicas. Para isso, inicialmente apresentaremos um panorama conceitual com algumas categorias que sustentaram a pesquisa, a serem desenvolvidas no decorrer da mesma: *identidades; tradição; identidade étnica; memória; “artes de fazer”*.

A proposta deste trabalho faz parte de uma pesquisa realizada em comunidades quilombolas, com a proposta de dar visibilidade à história e cultura afro-brasileira na perspectiva das comunidades negras, silenciadas por séculos, não apenas na academia, mas na sociedade regida por valores da cultura ocidental hegemônica branca.

Sabemos que populações, como as chamadas quilombolas, que se afastaram por séculos do convívio urbano, primam por presentificar a tradição oral, isto é, o que é transmitido intergeracionalmente, através das experiências vivenciadas no cotidiano. Ao enfatizarmos as práticas de cura populares ainda vigentes nestas comunidades,

estamos buscando entender as “táticas” que foram desenvolvidas pelos agentes sociais negros/as e suas experiências em comum no sentido de ressignificar práticas culturais tão significativas no contexto histórico da comunidade. A partir das narrativas de mulheres quilombola identificamos como esta inventam ou reinventam a tradição, tendo como base a educação vivenciada intergeracionalmente. Dessa forma, conhecer esse universo envolve colher dados dos discursos e das memórias, testemunhos de uma época, vividos por estas mulheres.

Portanto, são práticas de cura que precisam ser entendidas e percebidas como lugares de produção de conhecimento. Vale ressaltar ainda o desafio que se coloca no trato com fontes orais, entendendo-as como patrimônio cultural, o que nos permite conhecer melhor o conjunto de valores sociais, éticos e religiosos veiculados via oralidade.

Dessa maneira, as fontes orais fornecem potencialmente elementos que permitem apreender a dinâmica social dos grupos, as condições de vida, fazeres, normas e comportamentos, práticas tradicionais, a convivência com novos modos de vida. Devido às características diferenciadas desses grupos sociais, que é fazer parte de uma estrutura organizativa estável e permanente, o quilombo, mais especificamente os descendentes dos antigos quilombolas, caracterizados como “terra de pretos”, que continuam a levar a vida em espaços isolados das áreas urbanas, exigem um olhar em relação à doença também diferenciado. São populações que criaram uma relação mais próxima com o outro e com o meio ambiente em que vivem.

Neste sentido, sabemos que fazem uso diferenciado das plantas e possuem concepções próprias de cura, culturalmente distintas das praticadas pela medicina oficial. Devido a fatores físicos como o difícil acesso à comunidade, além do fator político e social, ou seja, o descaso dos poderes públicos em relação ao atendimento a essas populações, as mesmas passam a recorrer a um sistema étnico medicinal próprio, profundamente vinculado às raízes

afro-brasileiras. Portanto, é a partir da observação do cotidiano e das narrativas dos idosos, que se coloca o desafio de conhecer este universo, assim como a forma como resistiram ao longo deste século às “táticas de cura” que incorporaram ao universo cultural.

Destarte, situamos a empreitada discursiva em que se assentou a presente pesquisa no que tange à ressignificação das memórias da comunidade local nas esferas constituintes do chamado direito à memória; direito de ter seus relatos, suas histórias e suas representações registradas e perpetuadas por meio de arquivamento, colaborando para a preservação de parte do patrimônio intangível da comunidade. Em suma, esta abordagem não é só importante por dar a conhecer as práticas culturais de um grupo dito subordinado da sociedade, mas também por mostrar que apesar de uma série de estratégias (Certeau, 2007) de controle e exclusão construídas historicamente, as pessoas que fazem parte desse grupo continuam a ser sujeitos históricos, produzindo a si mesmos e a história a cada dia, sendo afetados e afetando uns aos outros a todo o momento.

II. Desenvolvimento

Do ponto de vista teórico-metodológico nossas observações possibilitam a conversação entre a tradição brasileira de estudos nas ciências humanas que, após o processo de redemocratização do país e assim, do conflito dos paradigmas, iniciada entre as décadas de 1960 e 1970, vem buscando novos rumos, e algumas outras formas distintas de pensar, analisar e representar o social e o cultural: as abordagens historiográficas da terceira geração da escola francesa dos Annales, com sua linhagem um pouco mais teorizadora e o pragmatismo dos estudos de História Oral, desenvolvidos posteriormente nos Estados Unidos.

Por distinto lado, as pesquisas acerca do cotidiano, isto é, da *história do presente* é algo ainda recente nas pesquisas históricas (Chauveau; Tétart, 1999).

O encontro da História Oral com as Histórias de Vida produz uma imensa abertura no campo trilhado pela historiografia contemporânea. Além disso, a ideia de que a memória é um fenômeno de reconstrução do passado, correlacionado com o presente, passou a configurar como elemento relevante para a historiografia contemporânea. O fato a ser narrado torna a ser vivenciado, reinterpretado e então reconstruído.

A utilização da História Oral como nos elucidada Alberti (2004) apresenta-se como instrumento metodológico de primaz importância, na medida em que possibilita:

recuperar aspectos individuais de cada sujeito, mas ao mesmo tempo ativa uma memória coletiva, pois, à medida que cada indivíduo conta a sua história, esta se mostra envolta em um contexto sócio-histórico que deve ser considerado. Portanto, apesar de a escolha do método se justificar pelo enfoque no sujeito, a análise dos relatos leva em consideração as questões sociais nelas presentes (ALBERTI, 2004, p. 192).

Dessa forma, memória e identidade evidenciam-se como outras categorias utilizadas na pesquisa, tendo em vista que em praticamente todas as comunidades quilombolas, devido às peculiaridades das suas formações históricas, a tradição oral tem papel fundante na transmissão de valores culturais (RAMOS, 2008).

Assim sendo, ao analisarmos o processo caracterizado por Pierre Nora (1993) como “aceleração da história”, podemos observar a evidenciação de temas que visam a uma compreensão acerca de determinados aspectos e (ou) momentos ditos singulares referentes ao processo histórico de uma dada localidade, tendo em vista a necessidade de relegarmos “lugares de memória” para evitarmos, deste modo, a diluição de importantes momentos e principal-

mente patrimônios intangíveis, isto é, aqueles imateriais que se encontram ameaçados em meio ao fluxo de aceleração que caracteriza a vivência no mundo globalizado.

Dessa feita, torna-se de fundamental importância atentar para o importante papel que a oralidade desempenha no processo de rememoração de memórias de um determinado fato ou período, ou coletividade, tendo em vista que essa reflete entre outras coisas a sociedade de seu tempo, como também pela sua rápida assimilação no seio social.

Compactuando com a perspectiva de Halbwachs (1990), acreditamos que é de fundamental importância atentarmos para o processo de coletivização das memórias, tendo em vista a dimensão que estas alcançaram na elaboração da(s) memória(s) de uma nação, ou de um determinado período histórico. Assim, Halbwachs (1990) nos evidencia a necessidade de manutenção dos laços identitários do grupo para a perpetuação do sentimento de recordação e rememoração que une os indivíduos integrantes de um determinado grupo.

Logo, ao não encontrarem subsistência dentro do grupo, a memória acaba por se esvanecer em meio aos fragmentos individuais que juntos formam a memória coletiva:

[...] do passado somente, aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado: há, na realidade, dois grupos que se sucedem. A história divide a sequência dos séculos em períodos, como se distribui o conteúdo de uma tragédia em vários atos. Porém, enquanto que numa peça, de um ato para outro, a mesma ação prossegue com os mesmos personagens, que permanecem até o desenlace de acordo com seus papéis, e cujos sentimentos e paixões progredem num movimento ininterrupto, na história se tem a impressão de que, de um período a outro, tudo é renovado, interesses em jogo, orientação dos espíritos, maneiras de ver os homens e os acontecimentos, tradições também e

perspectivas para o futuro, e que se, aparentemente reaparecem os mesmos grupos, é porque as divisões exteriores, que resultam dos lugares, dos nomes e também da natureza geral das sociedades, subsistem. Mas os conjuntos de homens que constituem um mesmo grupo em dois períodos sucessivos são como duas barras em contato por suas extremidades opostas, mas que não se juntam de outro modo, e não formam realmente um mesmo corpo. (Ribeiro, 1993, p. 4).

Para evitar o processo de esquecimento, dualisticamente expresso acerca do conceito de memória, Pierre Nora nos atenta para a necessidade de reservarmos lugares com vistas a elaborarmos processos rememorativos que constituirão uma dada memória:

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não naturais. É por isso a defesa pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa as varreria. São bastiões sobre os quais se escorra. Mas se o que eles defendem não tivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que elas envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tomariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui: momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente a morte, como as conchas na praia quando o mar se retira da memória viva. (Ribeiro, 1993, p. 07)

Como citado anteriormente, a vivência em tempos globais não nos exime de reservarmos processos rememorativos que possam encontrar em meio a esses “lugares de memória” um apoio para persistirem sua jornada ao do

processo histórico. Deste modo, percebemos a importância do papel que o elemento de *pertencimento* a um dado grupo desempenha para a elucidação das *expressões culturais* do grupo ao qual o “eu” se sente inserido.

No Brasil, país essencialmente miscigenado biológica e culturalmente, a *identidade étnica negra* tem assumido diversos significados. Portanto, entender-se como “negro” na contemporaneidade reflete o sentimento de pertencimento a um grupo étnico que abraça a ancestralidade africana, ou seja, se reconhece expoente de uma determinada cultura, aqui entendida como conjunto ou processo de desenvolvimento social de um grupo, um povo, uma nação, que resulta do aprimoramento de seus valores, instituições, crenças e comportamentos comuns a uma confraria.

Por outro lado, devemos perceber que muitas vezes o referido reconhecimento, isto é de laços de pertencimento, reflete uma construção política, social e cultural desenvolvida historicamente. Sendo assim:

A identidade cultural implica um processo constante de identificação do “eu” com o outro e (ou) com o todo e desse todo com o eu, o que implica uma espécie de comunhão, ou aceitação de modo cordial, algo mais profundo do que os elementos básicos do epicentro de etnicidade comum. (raça religião e lugar (D’adesky, 2001, p. 40).

Atualmente o critério de identidade convencionalmente adotado e usado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) é baseado na autodeclaração como preto ou pardo. Por isso, discutir a identidade racial/étnica assume fundamental importância, principalmente diante das práticas e significados racistas incutidos na sociedade, que levam muitos indivíduos à negação da identidade afrodescendente.

Vale ainda ressaltar que, se para as ciências biológicas o conceito de raça já foi superado a partir dos estudos da genética humana, este conceito ganha uma significação relevante no âmbito das ciências sociais, funcionando, em

muitos casos, como um elemento político de combate às práticas racistas que persistem mesmo em meio à comprovação de igualdade biológica entre os indivíduos.

A identidade sociológica caracteriza-se, segundo Stuart Hall (2001), pela complexidade inerente às formas de sociabilidades do mundo moderno, bem como pela conscientização da impossibilidade da autonomização autossuficiente do núcleo interior do sujeito; necessitando, para efetuar a sua compreensão, da mediatização da relação subjetiva com “as outras pessoas importantes para ele (o sujeito)”, que mediavam sua interação com os valores, sentidos e símbolos dos mundos que ele/ela habita.

De acordo com essa percepção, a identidade sociológica é tecida na interação entre o eu e a sociedade, de forma a se conservar um núcleo ou essência interior, caracterizada como o “eu real”; todavia, este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem, ou para utilizarmos as palavras do próprio Hall (2001, p. 11-12). Nesse sentido, trabalhamos na pesquisa principalmente com fontes orais. Desta forma, nossa atenção esteve voltada para os relatos orais de vida de mulheres idosas ligadas ao desenvolvimento de práticas de curas no interior da localidade.

O *locus* da pesquisa foi a comunidade de Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande-PB), sustentada pelo estudo exploratório e descritivo, com abordagem qualitativa, que foi norteadada pela técnica da História Oral, na qual buscamos desvendar os significados atribuídos às práticas de cura desenvolvidas no local acima citado. Sendo esta mesma comunidade formada em sua maioria por pessoas negras, recebeu o certificado da Fundação Cultural Palmares, órgão ligado ao Ministério da Cultura, como sendo constituída por remanescentes quilombolas.

Algumas mulheres, ao longo das entrevistas realizadas pela pesquisa, mostraram ter relatos que podem constituir fontes importantes para o entendimento de como os sujeitos vivem a sua historicidade e recriam o dia a dia, muitas

vezes se contrapondo a situações bastante adversas. No entanto, quando trabalhamos com a memória, temos que levar em conta a questão das subjetividades das fontes orais, como também a questão ética (Pedro, 2011).

A primeira etapa do nosso estudo se assentou na revisão bibliográfica, leitura e produção de fichamentos temáticos sobre os temas abordados na pesquisa. Entre estes podemos destacar discussões historiográficas, teóricas e metodológicas relacionadas a questões étnico-raciais, cotidiano, História Oral, Memória e comunidades formadas por remanescentes quilombolas.

No primeiro momento tecemos contatos com a comunidade, onde fizemos observações gerais sobre os locais, suas organizações, estruturações e cotidianos. Este foi o ponto, durante a realização da pesquisa, onde se deslindaram os contatos com as entrevistadas.

No trabalho de campo, para um melhor acompanhamento dos depoentes e das narrativas, fez-se necessário a utilização de diário de campo como artefato que nos permitiu perceber os aspectos relativos ao acesso à comunidade, registro dos primeiros contatos, número de participantes, perfil dos participantes, local das entrevistas, local, dia, horário e andamento do projeto.

Nesse sentido, estamos nos apropriando de Chizzatti (2003, p. 84), quando o mesmo destaca que, “numa pesquisa qualitativa, todos os fenômenos são igualmente importantes e preciosos: a constância das manifestações e sua ocasionalidade, a frequência e a interrupção, a fala e o silêncio”.

Levando-se em consideração a fundamentação da presente pesquisa no aporte teórico trilhado por Certeau (1994), torna-se necessário a tessitura de uma observação mais detalhada em torno das práticas curativas típicas da aludida comunidade, identificadas nos cotidianos do referido grupo.

Analisar as “representações” que as “práticas” de cura evidenciadas no “saber-fazer” das mulheres “benzedeiros” da comunidade Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande – PB)

requer uma revisão nos conceitos de “práticas” (Chartier, 1990), “táticas” e “astúcias” (Certeau, 1994), como forma de operacionalizarmos as categorias que assentam o enredo do nosso trabalho.

Assim sendo, torna-se importante nos voltarmos às elucidaciones tecidas por Moura (1987) na identificação dos aspectos constitutivos assentes no “isolamento” que configuram os cotidianos das comunidades quilombolas. Para o mesmo, tal característica contribuiu para que seus residentes inventassem constantemente alternativas para suprir as necessidades provenientes de uma vida marcada pelo isolamento. Sendo assim, compreendemos que o isolamento natural das comunidades quilombolas contribuiu de modo significativo para a presença e manutenção das práticas tradicionais, no interior do grupo, dentre elas as práticas de cura.

No que se refere às práticas de tratamentos curativos identificadas em Caiana dos Crioulos, a intensa atuação das rezadeiras e benzendeiras, que desde muito tempo desempenham papel de destaque em tais práticas, tanto no interior da comunidade, como nas áreas vizinhas. Desse modo, compreendemos o destaque e respeito que as mulheres mais antigas conhecedoras das práticas sagradas de cura, detém em Caiana (Pedro, 2011).

Cada minuto vivenciado pela humanidade simboliza uma vitória perante o meio magmatizado e camuflado de perigos (Soares, 2000). Na batalha pela sobrevivência, o homem separou e diferenciou tudo aquilo que fosse importante à sua própria vida em meio aos complexos traços do mundo. Em busca de um auxílio, o ser humano encontrou na esfera religiosa apoio ao que lhe desorientava e afligia. Cada impressão e desejo, cada perigo que o ameaçava, recebia um valor sacro. Tudo era vivido num plano duplo em que se desenrolava a existência humana e, ao mesmo tempo, a vida trans-humana, que é a do Cosmo, a dos Deuses.

No que se refere às doenças, percebemos que o ser humano buscava proteção com amuletos, orações e consultas a feiticeiros. Esse misto de credices e superstições foram transmitidos intergeracionalmente. Hoje, em plena sociedade contemporânea, caracterizada pelos grandes avanços, convivemos com algumas dessas práticas. Comuns em meio à serenidade do sertão, adornada pela Caatinga, identificamos a presença de mulheres portadoras da chamada sabedoria popular, que entoando rezas, para muitos realizam curas e são reconhecidas no contexto da comunidade (Castro, 1992; Pedro, 2011).

As rezadeiras e benzedoiras, aqui serão tomadas como objeto de estudo, tendo em vista sua utilização como instrumentos e/ou agentes a serviço da cura através de orações, preces ou benzenções. Para Soares (2000), a procura dessa prática acontece, em geral, por dois motivos: tanto pela negligência e a falta de recursos da saúde pública, como também pela credibilidade que remonta a uma longa tradição que tais práticas possuem para os seus seguidores. Para muitos diante da dor e das dificuldades para receber tratamento, só resta recorrer à ajuda divina mantida sob a “tutela” dos conhecedores do privilégio da cura.

Apesar dos diferentes motivos que levam as pessoas a recorrer às orações e às rezadeiras, segundo os seus pacientes, os resultados são satisfatórios. Desse modo, frases proferidas com fé e esperança, segundo os que as procuram, atenuam os sofrimentos, aliviam as almas e reconstruem os ânimos. Segundo relatos dos moradores idosos de Caiana, o abandono do poder público bem como a fé no poder de cura das práticas sagradas, contribuíram muito para a perpetuação de tais práticas em meio à intensificação do processo de “abertura” da comunidade ao público.

No que se refere aos saberes das práticas tradicionais de saúde, identificamos em Caiana dos Crioulos (Alagoa Grande – PB) o importante papel desempenhado pela senhora denominada nessa pesquisa de X.A.Z (65 anos). X.A.Z além de merendeira do grupo escolar da comunidade,

rezadeira e conhecedora do poder curativo das ervas e plantas, também desempenhou por muito tempo a função de parteira. A mesma é tida como uma espécie de líder comunitária, além disso, lidera o conhecido grupo de Cirandeiras de Caiana. É possível perceber em sua residência a presença de elementos da sociedade moderna, como a antena parabólica, a motocicleta e um reservatório de água conhecido como cisternas que contrastam com imagens de santos e protetores sobre móveis da sala de estar e dos outros cômodos da casa.

Nos terreiros, que representam uma espécie de extensão de suas casas, X.A.Z, cultiva em meio às plantas destinadas ao adorno, as plantas que “curam”. Ramos de “*pinhão roxo*”, “*arruda*”, “*capim santo*” e “*aroeira*” são algumas das plantas utilizadas por ela para a “benzação” e cura das doenças. Cada uma é usada para um tipo de enfermidade.

Sempre disposta a atender a quem vai à sua procura no intuito de curar-se de algum mal, do tipo: “*mau olhado*”, “*vento caído*”, “*engasgo*” e “*quebranto*”, Dona X.A.Z, reza também não só pela cura de crianças e adultos, mas de animais, como gato, cachorro, cavalo, vaca e bezerro, por exemplo. Segundo a mesma não são apenas pessoas pobres que recorrem aos seus serviços:

Não é só gente pobre que procura as rezadeira, não! Tem gente da rica da rua e também muito fazendeiro que vem atraí de reza, quando tão duente as muié, um fie, um neto. Eles vêm aqui quando o Dôtô não resolve, ou vem aqui primeiro e depois vão no hospital, mas depois vem atraí das minha rezada.

Percebemos que a busca pela obtenção da cura da mais simples à mais profunda enfermidade, faz parte da natureza e da condição humana. Tal busca também representa uma “*tática*” (Certeau 2007) em paralelo ao processo de cura, para indivíduos que não estão em sintonia com a medicina

formal. Desta maneira, o desespero pela cura das enfermidades é proporcional à fé de cada indivíduo nas práticas sagradas tradicionais.

Por outro lado, percebemos que, no passado, as rezadeiras sempre foram vistas por grande parte da elite intelectualizada como segmentos místicos e alienados, responsáveis por ideias supersticiosas no processo de construção das crenças de um povo. Porém, para a população humilde e pobre das periferias urbanas e das comunidades rurais, como também para algumas pessoas das classes abastadas, a figura da rezadeira (ou do rezador) e suas práticas foram vistas desde muito tempo como indispensáveis para a cura de graves males que acometiam os segmentos da sociedade.

Todavia, torna-se necessário, nos termos tecidos por esta pesquisa, observar os usos urdidos nos cotidianos que perpassam a presente comunidade, evidenciando a poética escondida no anonimato de seus saberes-fazeres, mas cujo aporte na teoria ceriteuniana vem nos balizar na medida em que considera o consumo como outra produção. Ou segundo as palavras do autor:

A uma produção racionalizada, expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde outra produção, qualificada de “consumo”: esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem econômica dominante (CERTEAU, 1994, p. 39).

Assim sendo, destacamos ao longo dos nossos contatos com a comunidade, o cultivo e uso de plantas com finalidade terapêutica, cultivadas nos terreiros. Ao indagarmos as finalidades de tais plantas, a uma das entrevistadas, a mesma nos respondeu que:

gente planta de tudo, tudo que é bonito e serve de remédio. Tem “pé de pranta” que serve pra dô de barriga, dô de uvido, prá dô de garganta. Pra muitas coisas. Mas com a vinda do

Posto de Saúde, tem gente prantado mais pé de fulô, de infeite, porque agora tem remédio de graça no posto, mai ainda prantamos muitas pranta que servew de remédio (M.M.B. S.)”

Desse modo, em um primeiro momento constatamos, por meio da fala da entrevistada, as modificações trazidas com a incorporação do saber medicinal científico na comunidade já que, segundo a mesma, houve uma redução do cultivo de plantas com finalidades terapêuticas; por outro lado, como visualizamos, há uma grande quantidade de plantas sendo cultivadas nos terreiros e nas varandas das casas de Caiana destinadas ao adorno. Por outro lado, nossa segunda entrevistada M.J.B.S. enfatiza que:

depois da chegada do posto, o povo daqui tão usando mais os remédios de “caixa”, mais eu não deixo de me cuidar com as minhas “prantinhas”, faço meus ‘banhos de acentos’, para cuidar das inframação que muié tem e fico boa. Vô na rezadeira. Só vô mesmo no posto quando a ‘coisa’ ta ruim mermo. Dô de cabeça, dô de barriga, dô de uvido de minino novo, nois cuida é com os mato e fica bom”.

Constatamos assim que, mesmo diante do saber institucionalizado em Caiana sob a forma do posto médico, há certa resistência em abandonar os tratamentos de saúde ditos caseiro, ainda muito usados na cidade. Por outro lado, nos últimos anos temos percebido a inserção de rezadeiras e conhecedoras do poder de cura das ervas em campanhas comunitárias de saúde institucionais, como tem ocorrido na Paraíba.

Percebemos na fala de entrevistada o estranhamento do “novo”, já que mais familiarizados com os ensinamentos, orientações e aconselhamentos da medicina tradicional, os moradores da aludida comunidade passaram por certa resistência ou recusa ao saber da medicina erudita. O que compreendemos, pelo fato dos recursos da medicina popular, por meio das rezadeiras, fazer parte do povo de

Caiana desde o período da formação da aludida comunidade, passado de geração em geração, como toda tradição (Hobsbawn, 2006).

A utilização da cura de doenças pelas rezadeiras, a exemplo do mau olhado, quebrante e olho ruim, verme-lhão, dor de cabeça, espinhela/caída, erisipela, engasgação, mordeduras de cobras, mau jeito nas juntas, entre muitos outros, desde há muito tempo, vem sendo procurada pelos mais diversos segmentos da sociedade.

Por outro lado, o processo de comunicação e interação entre médico e paciente em Caiana ainda esbarra em um acentuado quadro de dificuldades. Segundo alguns moradores as consultas são feitas em tempo recorde, sendo que em muitos casos os médicos nem ouvem os pacientes e, muitas vezes, não conseguem manter um diálogo a partir das dificuldades encontradas na compreensão do próprio contexto vocabular, diferente das ações destas mulheres que conhecem as pessoas da comunidade e mais que isso, possuem saberes nas práticas cotidianas desenvolvendo, através destes conhecimentos, uma ação social coletiva (Castro, 1992).

Bibliografia

- Andrade, Mário Edson F. *Do Quilombo à Fundação Cultural Palmares*. DF: Minc/Fundação Cultural Palmares (caderno n° 1), 1993.
- Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos. *Território das Comunidades remanescentes de antigos Quilombos no Brasil*. Primeira configuração Espacial/ brasileira: Edição do Autor, 1999.
- Arruti, José Maurício. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP: EDUSC, 2006. (Coleção Ciências Sociais).

- Boomelhy, José Carlos Sabe. *(Re)Introduzindo a história oral no Brasil*. São Paulo, SP: Editora Xamã, 1996.
- Bosi, Eclea. *O tempo vivo da memória: ensaios de Psicologia Social*. São Paulo, SP: Ateliê Editorial, 2003.
- Brasil. Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003. Regula as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos Quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupados. Brasília. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>
- Brasil, Atividade Legislativa: *Estatuto da Igualdade Racial*. Senado Federal. Disponível em: <<http://bit.ly/2LzJWGs>>. Acessado em: 09 jan. 2010.
- Castro, M. G. O conceito de gênero e as análises sobre mulher e trabalho. Notas sobre impasses teóricos. In: *Caderno CRH*, Salvador, n. 17. p. 80-105, 1992.
- Certeau, Michel de. *A Invenção do cotidiano: 1. "artes de fazer"*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- Certeau, Michel de; Giard, Luce; Mayol, Pierre. *A Invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- Chauveau, Agnes; Tetárt, Philippe (org.). *Questões para a história do presente*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- D'Adesky, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2001.
- Fernandes, José Ricardo Oriá. *Ensino de História e Diversidade Cultural: Desafios e possibilidades*. Disponível em: <<http://www.unicamp.br>>. Acesso em: 20 abr. 2006.
- Fonseca, Maria Nazaré Soares (org.). *Brasil Afro-Brasileiro*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2000.
- Freitas, Sônia Maria de. *História Oral. Possibilidades e Procedimentos*. São Paulo, SP: USP/Imprensa Oficial, 2002.
- Gomes, Nilma; Martins, Aracy (orgs.). *Afirmando direitos: acesso e permanência de jovens negros na universidade*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2004.

- Gonçalves, Regina Célia. A história e o Oceano da Memória: algumas reflexões. *Saeculum: revista de história*. João Pessoa, n. 4/5, p. 13-39, jan/dez. 1998/99.
- Halbwaches, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo, SP: Vértice, 1990.
- Hall, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*. 7ª Ed. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2002.
- Le Goff, Jaques. *História e Memória*. 2ª ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1992.
- Lang, Alice Beatriz da Silva Gordo. História Oral: Muitas dúvidas, poucas certezas e uma proposta. In: Meihy, José Carlos Sebe (org.). *(Re)Introduzindo História Oral no Brasil*. São Paulo, SP: EDUSP, 1996.
- Melo, Josemir Camilo de. Quilombos na berlinda. *Paraíbaonline*, Campina Grande, 19 de mai. 2007. Disponível em: <<http://www.paraibaonline.com.br>>. Acesso: 29 mar. 2008.
- Montenegro, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo, SP: Contexto, 2003. 153 p.
- _____. História e memória: combates pela história. *História Oral: Revista da Associação Brasileira de História Oral*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 27-42. jan/jun. 2007.
- Morin, Edgar. A necessidade de um pensamento complexo. In: Mendes, Candido (org.). *Representação e complexidade*. Rio de Janeiro, RJ, Garamond, 2003.
- Moura, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 3ª ed. São Paulo, SP: Editora Ática, 1993. (Série Princípios).
- _____. *História do Negro Brasileiro*. 3ª ed. São Paulo, SP: Ática, 1994. (Série Princípios).
- _____. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo, SP: Edusp, 2004.
- Nóbrega, Joselito E. *Comunidades Trabalho – um grupo ético de reminiscência quilombola: uma identidade construída de fora?*. Campina Grande PB. UEPB, 2007.

- Oliveira, Juliana Lourdes B. *Levantamento de plantas medicinais utilizadas na comunidade Conjunto do Fogo em Areia – PB*. 2003. Monografia do curso de Ciências Biológicas da UEPB, Campina Grande, PB.
- Pedro, Joana M. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. *In: Revista Topoi*, v. 12, n. 22, jan-jun, p. 270-283, 2011.
- Pollak, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, jun.1989.
- _____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, ago. 1992.
- Ramos, Leila Martins. O papel da tradição oral na constituição do patrimônio cultural e na formação de identidades de comunidades quilombolas no Brasil. *In: Encontro Nacional de História Oral*, 9., 2008, São Leopoldo. *Anais do IX Encontro Nacional de História Oral*. São Leopoldo, RS: Editora Oikos, 2008.
- Sant’Ana, Antônio Olímpio de. História e conceitos básicos sobre o racismo e seus derivados. *In: Munanga, Kabengele. (Org.). Superando o Racismo na Escola*. 2 ed. Brasília, DF: MEC/Secad, 1999.
- Santos, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “ser negro”: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo, SP: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 2002.
- Santos, Silene Lima Dourado Ximenes. *Animais e plantas utilizados como medicinais por uma comunidade do semi-árido da Paraíba, Nordeste do Brasil*. 2009. Dissertação de mestrado. Centro de Ciências e Tecnologias, UEPB, Campina Grande, PB.
- Schwarcz, Lilia Moritz. Espetáculo da miscigenação. *Estudos avançados*. São Paulo, v. 8, n. 20, p. 137-152. 1994.
- Sodré, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. (Identidade Brasileira).

- Sundfeld, Carlos Ari. (org.). *Comunidades Quilombolas: direito à terra*. Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares/Minc/Editorial Abaré, 2002.
- Travassos, Lorena; Carvalho, Nadja. *Serena, Serená: Um documentário sobre a memória da cultura paraibana*. Disponível em: <www.bocc.ubi.pt>. Acesso: 08 jun. 2008.
- Valente, Ana Lúcia E. F. *Ser negro no Brasil hoje*. 11ª ed. Rev. e Ampl. São Paulo, SP: Moderna, 1994. (Coleção Polêmica).

Seguir la trama

Memorias, lugares y paisajes desde el álbum de familia de un extrabajador de Altos Hornos Zapla (Jujuy, Argentina)

ALEJANDRA GARCÍA VARGAS

Resumen

A partir del álbum de fotos familiares de un extrabajador del complejo siderúrgico Altos Hornos Zapla (AHZ), este trabajo se inscribe en el debate que evalúa en qué medida la consolidación de un modelo productivo y de trabajo específico dialoga con las configuraciones identitarias e ilumina la percepción acerca de las imágenes del Estado y la nación en la vida colectiva y en la experiencia del propio lugar (geográfico y social) de las poblaciones directamente afectadas por su privatización en áreas no metropolitanas de Argentina.

Las representaciones comunitarias e identitarias mencionadas –y los vínculos hipotéticos que postulo con las configuraciones sociohistóricas– tienen en el álbum de familia una posibilidad de recreación singular por las múltiples dimensiones analíticas que ofrece el dispositivo. En este caso, me interesa explorar la articulación de al menos tres:

1. La politicidad de lo cotidiano y su vínculo con la memoria social y política.

2. La constitución de series de imágenes sedimentadas y emergentes y las eventuales diferencias de circuitos de circulación en las configuraciones visuales contemporáneas, y su relación con el “sentido común visual”.
3. La relación de ambos aspectos con la diversidad de formas de producción social del pasado, que implican el abordaje de los procedimientos interpretativos y de sus condiciones sociales de producción y uso.

Metodológicamente, propongo un enfoque interpretativo que combina diferentes métodos de investigación en el marco del análisis cultural. Para ello, integro en el abordaje de este álbum de familia tanto antecedentes de trabajo sobre ese dispositivo específico, como experiencias metodológicas relacionadas (específicamente, aquellas producidas sobre repertorios de imágenes, sobre historias de vida y relatos testimoniales y sobre apropiación o usos sociales de imágenes).

La presentación se ordena en tres apartados, precedidos por una introducción que repone brevemente el contexto situacional y explicita el lugar de mirada. El primer apartado presenta el marco teórico-metodológico. En el segundo, se ofrece un “fondo de imágenes de contraste” que viabiliza la comparación entre series sedimentadas y emergentes, por un lado, y entre narrativas de circulación pública y privada, por el otro, mediante el abordaje de un repertorio de fotografías publicadas en un libro autoconmemorativo de AHZ. El tercer apartado, más extenso, se detiene en el análisis del álbum de la familia G-Z, a partir de entrevistas con fotos a don M, trabajador del complejo de 1961 a 1991. En las conclusiones, de acuerdo con lo postulado por este GT, la estrategia analítica se hilvana a partir de las tramas espacializadas y espacializantes que entretejen las narrativas identitarias, los procesos autobiográficos y las trayectorias laborales en la producción social del pasado.

Palabras clave

Sentido común visual; producción social del pasado; Altos Hornos Zapla (Jujuy, Argentina); memorias de trabajadores/as.

I. Introducción

En un trabajo que parte de su historia familiar, Elizabeth Jelin (2011) invoca la posibilidad de construir, a partir de fotografías, *historias de enraizamientos y de encarnaciones*, eligiendo escalas de análisis que focalicen experiencias concretas y escalas temporales en las que converjan un tiempo biográfico y la línea de tiempo histórico en la que aquel se inscribe, para vincular –a la manera de Wright Mills– las intersecciones entre historia y biografía que posibiliten una epistemología transformadora.

Mediante el ejercicio de análisis del álbum de la familia G-Z, a partir de entrevistas con don M, trabajador del complejo siderúrgico Altos Hornos Zapla (AHZ) desde 1961 hasta 1991, con este ensayo deseo inscribirme en esa propuesta, dialogando con una historia “hecha cuerpo en la experiencia real de personas concretas” (Jelin, 2011, p. 55). Me guía la intención de alimentar el diálogo incesante entre memoria histórica y política –y su relación con el vínculo entre narrativas identitarias, procesos autobiográficos y trayectorias laborales (cfr. James, 2004)– emprendido en el proyecto “Desmantelamiento ferroviario y privatización siderúrgica: consecuencias socioeconómicas, representaciones sociales e identidades políticas” (PIP-CONICET) y la reflexión sobre la centralidad de los espacios locales para el análisis situado de configuraciones culturales del proyecto “Intersecciones, dinámicas y fragmentos: figuras del espacio noroestino” (SECTER-UNJu).

En ese sentido, considero que esta ponencia contribuye a evaluar el impacto de las políticas neoliberales sobre las representaciones de pertenencia comunitaria históricamente configuradas entre los habitantes de Jujuy en torno del funcionamiento del complejo siderúrgico Altos Hornos Zapla, permitiéndonos analizar situadamente en qué medida la consolidación de un modelo productivo y de trabajo específico dialoga con las configuraciones identitarias, e ilumina la percepción acerca del rol del Estado y de las empresas estatales en la vida colectiva e individual de las poblaciones directamente afectadas por su privatización en Argentina.

Luego de presentar las dimensiones teórico-metodológicas que guían el trabajo empírico en el apartado específico, la sección correspondiente al análisis se desdobra en tres subapartados. En el primero, se repone brevemente el contexto situacional, a partir de información estadística y fuentes secundarias. En el segundo, se ofrece un “fondo de imágenes de contraste” que viabiliza la comparación entre series sedimentadas y emergentes, y entre narrativas de circulación pública y privada, mediante el abordaje de un repertorio de fotografías de circulación pública reunidas en un libro autoconmemorativo de AHZ. En el tercero, se trabaja sobre el álbum de la familia G-Z, en situación de entrevista con fotografías a don M. Al final, se aportan las conclusiones.

II. Marco teórico-metodológico

Las representaciones comunitarias e identitarias –y los vínculos hipotéticos que postulo con las configuraciones sociohistóricas– tienen en el álbum de familia una posibilidad de recreación singular por los múltiples niveles y dimensiones analíticas que ofrece el dispositivo. En este caso, me interesa explorar la articulación de al menos tres:

En primer lugar, *la politicidad de lo cotidiano y su vínculo con la memoria social y política* (Jelin, 1998; James, 2004; López y Gaona, 2013; Burgos, 2014; Oberti, 2015). Berger (2005) señala que las imágenes se parecen a la memoria en cuanto no existe una sola manera de acercarnos a la cosa recordada. La memoria no es el final de una línea, sino que numerosos puntos de vista o estímulos convergen y conducen hasta ella. El autor indica que el contexto de aparición de la imagen fotográfica debería señalar y dejar abiertos diferentes accesos a las imágenes, de modo que estas puedan ser vistas en términos que son simultáneamente personales, políticos, económicos, dramáticos, cotidianos e históricos.

Los álbumes de familia, a su vez, potencian los vínculos de las fotografías con la memoria y con la narración y amplían tanto la doble temporalidad de estas imágenes, como su carácter de metáforas del poder. En el primer caso, porque constituyen formas de exponer fotografías que las ritualizan. En el segundo, porque lo original de la visión del álbum es que “su foto existe para ser hablada” (Silva, 2012, p. 37), es decir, que cada foto es actualizada por la palabra de su relatora o relator cada vez que es expuesta y explicada a alguien.

Los acontecimientos del álbum, a su vez, son solo aquellos que pasaron el proceso de selección realizado a lo largo del tiempo, en ocasiones por más de una generación. Ese vínculo del álbum con la memoria puede explicarse por dos evidencias: son acontecimientos del *pasado* que se *actualizan* cada vez que se abre, y (como toda memoria) se relacionan con el *olvido*. Es así que la dimensión testimonial del relato sobre el álbum de familia acentúa también la doble temporalidad de las fotografías (su origen en un instante único y pasado de copresencia), ya que las narraciones que lo acompañan están afectadas por las posiciones del presente de las y los rememorantes, por lo que actualizan “una doble temporalidad que pone en evidencia la relación entre lo que

permanece y lo que cambia, entre la posibilidad/necesidad de ‘hacerse cargo’ y aquello que el tiempo y las interacciones con otros aportan” (cfr. Oberti, 2015, p. 27).

Berger (2005) sigue a Sontag para sostener que las fotografías no narran por sí mismas, sino que ofrecen una imagen que se narra luego en el tiempo, y Armando Silva (2012, p. 72) indica que, aún sin proponérselo, el álbum “termina sucumbiendo ante la voz que lo cuenta” y sostiene que “sus imágenes viven para ser escuchadas entre generaciones”.

En segundo lugar, *la constitución de series sedimentadas y emergentes en las configuraciones visuales contemporáneas* (Benjamin, 2011 [1931]; Berger, 2005 [1978]; Sorlin, 1980), y *su relación con el “sentido común visual”* (Caggiano, 2012). Como ocurre en otros procesos de selección de imágenes, el álbum de familia opera de manera narrativa al brindar un ordenamiento posible, es decir, criterios para la reunión, selección y forma de exhibición de ese material. El conjunto de fotografías que constituye el álbum de familia constituye un repertorio, situación que potencia la dimensión de “metáfora del poder” de las fotografías (Edwards, citada por Caggiano, 2012): las fotos visibilizan lo invisibilizado e invisibilizan lo visible, pero, además, el álbum selecciona, ordena, jerarquiza y categoriza esa operación de visibilización/invisibilización. El autor indica, asimismo, que es en su capacidad productiva donde se despliega el carácter político de las disputas visuales.

En cuanto estrategia visual de poder, resulta interesante vincular ese juego hegemónico con la preocupación por series sedimentadas y emergentes que ofrece el trabajo de Sorlin (1980). El autor resalta los vínculos de las imágenes con las mentalidades y representaciones como situación material y vívida de las expresiones ideológicas propias de una formación social. Sorlin (1980) toma el papel de las fotografías como parte de la genealogía de las configuraciones visuales contemporáneas, que se observan principalmente en las pantallas de televisión y de cine (hoy sumaríamos internet). Para ello, recupera el carácter

sedimentado del repertorio de imágenes que circulan en determinado momento de determinada sociedad. El autor postula, entonces, la capacidad de estructuración histórica dominante de dichas configuraciones visuales a partir de una breve historización del uso de la fotografía en pequeñas comunidades y grupos, para extender luego su argumento al conjunto de lo social. Esa capacidad de estructuración refiere tanto a la *perpetuación* como a la *constitución* de imágenes. Para el primer caso, dice el autor: “El grupo familiar confirma su existencia a través de una imagen” (Sorlin, 1980: 27); para la constitución de nuevas series, por su parte, destaca que “al lado de las series visuales ya admitidas aparecen otras visiones” (Sorlin, 1980, p. 28). Entre otras consecuencias, esas operaciones construyen, sostienen y perpetúan el “sentido común visual” y participan en él.

En este trabajo se analizan imágenes de uso privado y doméstico, con la intención tanto de constituir series vinculadas a las percepciones de los propios actores, visibilizándolas, como de contrastar las eventuales relaciones que puedan establecerse entre ellas, atendiendo a su carácter emergente o sedimentado y a las dinámicas de la circulación (en ámbitos domésticos y/o de circulación pública). Entiendo que ambas acciones (la constitución y la contrastación de imágenes) conllevan posibilidades de ampliar la interpretación de lo social, con intenciones emancipatorias y al interior de las posibilidades que el álbum de familia potencia en relación con las entrevistas con fotos.

En tercer y último lugar, *la relación de ambos aspectos con la diversidad de formas de “producción social del pasado” que implican el abordaje de los procedimientos interpretativos y de sus condiciones sociales de producción y uso* (Visacovsky, 2001, p. 22 y ss.; Jelin y Kaufman, 2006). Tales aspectos productivos también se especifican y problematizan al considerar las situaciones de entrevista, que modifican las narrativas asociadas al álbum de familia, ya que implican formas de circulación diferentes a las habituales para esas series de imágenes.

Metodológicamente, propongo un enfoque interpretativo (Sautu, 2005, p. 83 y ss.) que integra diferentes métodos de investigación en el marco del análisis cultural (Papalini, 2010) a partir de materiales concretos provenientes de trabajo de campo (García Vargas, 2017). Para ello, combino en el abordaje del álbum de familia tanto antecedentes de trabajo sobre ese dispositivo (Silva, 2012), como experiencias metodológicas relacionadas. Específicamente, el trabajo se basa en aquellas indagaciones producidas sobre repertorios de imágenes (Caggiano, 2011; Rivera Cusicanqui, 2006), sobre historias de vida y relatos testimoniales (Bossi, 2012; James, 2004; Oberti, 2015), y sobre apropiación o usos sociales de imágenes (Barrios, 2011; Giordano, 2016). Sumé a esa biblioteca los antecedentes específicos producidos por el proyecto que albergó la tarea (reunidos principalmente en Bergesio y Golovanevsky, 2015).

Dos entrevistas en profundidad con fotos a un extrabajador del complejo siderúrgico estatal Altos Hornos Zapla (Jujuy, Argentina), realizadas en el mes de marzo de 2015, operan como punto de ingreso al ejercicio interpretativo propuesto. Las entrevistas con fotos abren una posibilidad analítica que Jelin describe como “ambigüedad situada”:

Lo que produce la entrevista con fotografías es algo así como una ambigüedad situada, es decir, a partir del encuadre dado por el escenario, la foto se convierte en un estímulo abierto que da pie a recuerdos, elaboraciones del presente y expectativas de futuro que no están en la foto misma, sino en la subjetividad que se construye y expresa en el acto de mirar colectivamente (Jelin, 2012, p. 66).

Las posibilidades analíticas asociadas a las entrevistas con fotografías se potencian merced al carácter de repertorio del dispositivo, que añade la selección, el agrupamiento, el ordenamiento y las formas de narrar la particular constitución de ese conjunto específico para pensar el sentido común visual. Como sostiene Caggiano, “las apariencias y las apariciones (los dispositivos y modalidades sociales de

ver y de mostrar) juegan un papel vital en la creación y recreación de las comunidades y grupos en los cuales nos imaginamos” (Caggiano, 2012, p. 288). Las imágenes muestran, en el juego hegemónico de límites y presiones que expresan, diversas experiencias sobre el trabajo, los trabajadores y las trabajadoras inscriptas en configuraciones culturales específicas.

El análisis de las dinámicas de la representación en torno al complejo siderúrgico, abordadas a partir de las publicaciones de la propia fábrica en un período extenso (García Vargas, Bergesio y Castillo, 2010 y 2011) y aquellas correspondientes a la coyuntura del tratamiento periodístico de la privatización y su relación con el proyecto neoliberal en Argentina (García Vargas, 2011; 2015), ofreció una base empírica previa (y, al mismo tiempo, complementaria) para especificar la tarea alrededor de las imágenes. Dichos análisis señalan una dinámica de producción de sentido común sobre Altos Hornos Zapla con origen en la propia institución que permeó exitosamente hacia los medios locales de referencia dominante a lo largo de medio siglo (García Vargas, Bergesio y Castillo, 2010). Los repertorios que construyeron las publicaciones conmemorativas de la propia empresa expresaron la persistencia de algunas ideas-fuerza que, a su vez, se vinculan con características asociadas al modelo de desarrollo específico propuesto por esta planta industrial¹:

1. El registro de AHZ como enclave de la integración nacional para el proyecto de desarrollo con base en la idea de una civilización territorial –cfr. Svampa, 2001– que conlleva el lugar de Palpalá como “Madre de industrias”, iluminadora del “camino ancho de la Argentina”.

¹ Retomo, problematizo y sintetizo aquí lo dicho en García Vargas, Bergesio y Castillo (2010).

2. La centralidad de “la sustancia” que erige al hierro como motor de tal desarrollo nacional y civilizatorio, en una trascendencia que vincula directamente a ese proyecto industrial con el extractivismo, y, por lo tanto, a un emplazamiento en el que una condición natural es condición previa para la participación en las dinámicas socioeconómicas nacionales.
3. La vinculación entre la “moral siderúrgica” (Boto, 2007) y la condición militar de la fábrica, aunadas en las representaciones sobre el consenso y la “paz social” como ingredientes del bienestar de la familia zaplera –asociándolo a la reafirmación del orden jerárquico entre trabajadores y entre hombres y mujeres para vincularlo, a su vez, con la “paz social”–, en operaciones que incluyen la constitución de estereotipos que intersectan la clase con el género. Esta economía simbólica produce un reparto de actores sociales propios de la fábrica, mediante representaciones que circunscriben a las mujeres a los roles de reinas de belleza, esposas y madres, por un lado, y la concepción unificada del trabajador como varón adulto en situación de operario de fábrica, por el otro. En el segundo caso, se restringe la problematización de toda diferencia al interior del complejo, unificándose la clase y el género en la figura del operario fabril varón –sobre las de los mineros y otros trabajadores y trabajadoras del complejo–, y se destaca el mérito asociado al esfuerzo personal y grupal.

La tarea, entonces, fue enlazar las preocupaciones generales del *giro visual* en las ciencias sociales con el trazado entre dimensiones teóricas relativas al problema general del proyecto-marco sobre la privatización de empresas del Estado, capitalizando parte de los avances iniciales de ese proyecto.

En ese sentido, la primera y evidente diferencia con el material que se eligió como *corpus* refiere al destino vinculado a la circulación privada del álbum de familia. Berger (2005) distinguió diferentes usos de la fotografía relativos a aquellas que pertenecen a la experiencia privada y aquellas que son utilizadas públicamente, señalando que las fotografías de uso privado son leídas en un contexto que es continuación de aquel donde lo sacó la cámara, mientras que el uso público ofrece una información ajena a la experiencia vivida (al menos, relativamente).² Esa especificidad del álbum difiere del de otras prácticas constitutivas de repertorios (o de acervos específicos que luego se sistematizan como *corpus*), por lo que su tratamiento analítico se acerca más a las problemáticas del testimonio y sus vínculos con el análisis de autobiografías e historias de vida, que a las de actividades de curaduría (Carlés, 2015), o a las de análisis de libros de fotos, textos escolares, medios masivos o archivos públicos (Caggiano, 2011 y 2012; Gené, 2005). Al mismo tiempo, produce tensiones específicas con esos otros repertorios de imágenes.

III. Análisis y discusión de datos

Contexto situacional

La importancia de AHZ para Jujuy solo resulta comprensible si la relacionamos con el proyecto nacional y con el papel que la siderúrgica habilitó –junto a la industria azucarera y la producción de tabaco– a la provincia en ese

² Como es sabido, la producción de Berger (2005) sobre la fotografía es anterior a la expansión digital y de las redes sociales, que resitúan y tensan esta discusión en la contemporaneidad. Esa producción está ubicada temporalmente en el momento de constitución del álbum de la familia G-Z y de realización del libro autoconmemorativo de AHZ que opera como fondo de contraste en este trabajo.

proyecto.³ Desde su inicio, el proyecto siderúrgico de AHZ estuvo implicado en la historia productiva de la nación y sus planes de desarrollo. Esta relación puede observarse, con variaciones, a lo largo de los años. La creación y consolidación de AHZ como espacio productivo de propiedad estatal nacional en la provincia de Jujuy coincidió con las formas de poner en acto el proyecto de industrialización por sustitución de importaciones, un periodo durante el cual se reorientó la economía y se propició un nuevo modelo de inserción en el mercado mundial.⁴ El desarrollo de los sectores de punta de la economía, mediante la industrialización nacional, comenzó a impulsarse durante la segunda presidencia de Juan Domingo Perón y se extendió hasta fines de la década de 1960, con sucesivos gobiernos democráticos o dictatoriales y con diversas discusiones, que incluyeron, por ejemplo, la vinculada al rol de los capitales privados y extranjeros en el proceso. Hacia la segunda mitad de ese periodo, se redefinió el lugar de AHZ, pues no quedó limitado a un proveedor de arrabio orientado a fomentar el “consumo interno” de establecimientos siderúrgicos del polo de desarrollo, sino que devino productor de aceros semiterminados con vistas a convertirse en fabricante de aceros terminados.

La relación con la nación, en este caso, se enriquece por el lugar relativo de la provincia de Jujuy en el marco de la Argentina. Efectivamente, AHZ se proyecta como oportunidad de articulación con el destino nacional de desarrollo, oportunidad que comparte con otras formas de las economías regionales, pero desde un lugar de mayor fortaleza, ya

³ Existe una continua producción local que analiza críticamente tanto la historia como la actualidad de la acería en Jujuy. Entre otros, véase Ferreiro, Argüello y González (1992); Marcoleri de Olguín, Costa, Quiquinto y Golovanevsky (1994); Granada (2001); Boto (2007); Bergesio, Golovanevsky y Marcoleri (2009); Bergesio y Golovanevsky (2010); García Vargas, Bergesio y Castillo (2010); García Vargas (2011).

⁴ Durante todos estos años, hubo dos modelos en puja: el “desarrollista”, propiciado por la CEPAL, y el “ortodoxo”, impulsado por el FMI.

que la siderúrgica asegura su participación con un material estratégico, tanto en sus comienzos (cuando se aportaba hierro), como cuando comenzó a producirse material con valor agregado (acero).

De manera contrastante, la privatización de AHZ -que se desarrolló en el clímax de la aplicación de políticas neoliberales durante la presidencia de Carlos Menem (a inicios de la década de 1990)- y su reducción drástica de puestos de trabajo se inscribieron en la lógica opuesta: la transnacionalización de la economía y la retracción de los Estados nacionales de toda actividad que no fuese la desregulación necesaria para producir ese cambio estructural; la deslocalización del proceso productivo basado en la rapidez de decisiones no planificadas y libradas a agentes del mercado; y la moral del “declive del hombre público” (Sennett, 2011).

Zapla, crisol de la patria

Abordar imágenes familiares vinculadas a la experiencia obrera del complejo evidenció las confluencias y las tensiones tanto con los antecedentes previos, relativos a la construcción de un sentido común sobre la fábrica, el Estado y el desarrollo, como con otros abordajes de imágenes relativas al trabajo y los trabajadores y trabajadoras. El material de contraste necesario para tal desafío metodológico provino del trabajo de campo, ya que dos de las familias entrevistadas previamente respondieron a mi consulta sobre su eventual disponibilidad para compartir imágenes familiares vinculadas a la experiencia zaplera ofreciéndome el libro autoconmemorativo *Zapla, crisol de la patria*, producido por la empresa. Esa situación alimentó las preguntas sobre la *visualización* de tal experiencia desde materiales específicos, dado que evidenció la posibilidad de observar el ámbito público y el privado como situaciones diferenciales clave vinculadas a los marcos de producción y circulación de esas representaciones visuales, pero también a la común potencia referencial y ordenadora de las imágenes producidas por

la propia fábrica, como institución industrial siderúrgica estatal-nacional, en la experiencia de identificación y las prácticas de representación de las familias afectadas directamente por su privatización.

El objetivo de este subapartado es ofrecer una suerte de “fondo de contraste” compuesto por series perpetuadas o imágenes sedimentadas frente a la constitución de nuevos conjuntos de imágenes que se han mencionado a partir del libro *Zapla, Crisol de Patria. Enfoques de una realidad argentina*, de José Esteban Torres. El libro fue publicado en 1967. Don M trajo un ejemplar junto a sus fotos personales cuando nos encontramos para la primera entrevista, aunque el que analizamos pertenece a la familia VA.

Como ya se dijo anteriormente, dos familias zapleras ofrecieron el libro como parte de su acervo fotográfico. La familia de VA sumó al libro dos revistas producidas por AHZ que corresponden a las publicaciones anuales conmemorativas de la primera colada del arrabio argentino. Tanto don M como las otras dos familias que aquí se mencionan entendían que el interés académico en las imágenes se vincularía necesariamente a sus recuerdos de AHZ, y que este libro los representaba. El libro me produjo una sensación de profundo extrañamiento por una de las dimensiones que describo aquí: los espacios y edificios del complejo siderúrgicos aparecían vacíos, sin personas. Esas imágenes me parecieron similares a las que se ofrecen para dar cuenta de la ciudad de San Salvador de Jujuy en la gráfica turística y otras operaciones patrimonializantes, cuya fijeza desértica contrasta fuertemente con la experiencia *abigarrada* de sus espacios públicos (García Vargas, 2010). En el caso de Zapla, en cambio, la impresión inicial de extrañamiento abreva en dos contrastes: por una parte, la similitud con el “vaciamiento” vinculado a muchos de esos mismos espacios en la actualidad, lugares que hoy están desiertos, sin personas, pero que además se ven deteriorados por el abandono; por el otro lado, la distancia de los espacios “vacidados” de las fotos con los espacios intensamente habitados, usados

y añorados del complejo en el momento en el que el libro fue editado, y que recuperamos a partir de las voces de entrevistados, entrevistadas y diversas fuentes documentales durante el proceso de investigación.

En el periodo de consolidación de AHZ, además de su papel socioeconómico en un proyecto de articulación específico entre Jujuy y un proyecto de desarrollo que se ha mencionado en el apartado contextual, la capacidad de incidencia ideológica del complejo siderúrgico fue llamativa. En efecto, durante un largo periodo AHZ alcanzó a producir su propio repertorio de imágenes y relatos de la experiencia del trabajo y la vida en la fábrica (publicación de folletos, libros, afiches, producción de *spots* radiofónicos y documentales audiovisuales, entre otras), y a transmitir estas representaciones/interpretaciones al conjunto de la provincia. Con ligeras variaciones a lo largo de los años, los medios locales tuvieron como estrategia principal reproducir en sus páginas las figuras ofrecidas por la propia siderúrgica. *Zapla. Crisol de Patria. Enfoques de una realidad argentina* forma parte de esa producción continua de imágenes y relatos de la fábrica sobre sí misma que circularon ampliamente, alimentando los circuitos locales de la comunicación masiva.

Para el análisis, nuestros principales antecedentes son las propuestas interpretativas ofrecidas por Silvia Rivera Cusicanqui (2006) en relación con el *Álbum de la Revolución*, y por Sergio Caggiano (2012) en su trabajo sobre los cuatro tomos de *La fotografía en la historia argentina*, editados por Clarín, ya que el libro constituye un repertorio fotográfico conmemorativo que puede equipararse a esas producciones, con las necesarias distancias implicadas en su referencia al “pequeño mundo” de la fábrica como parte de un proyecto nacional, y no a los proyectos nacionales hegemónicos boliviano (Rivera Cusicanqui, 2006) o argentino (Caggiano, 2012) en su conjunto.

Brevemente, las premisas que extraemos de esos dos importantes antecedentes se resumen en la noción ya mencionada de “sentido común visual” que propone Caggiano (2012), y por ello se trabaja sobre un *repertorio*, entendido como un conjunto finito de imágenes seleccionadas, jerarquizadas y sistematizadas por una institución o forma de organización social concreta en un momento específico, alrededor del objetivo de representar un colectivo, por lo que participa en el proceso de producción y transmisión de la memoria colectiva; metodológicamente, se opera mediante la descripción del dispositivo y de algunas imágenes que representan las recurrencias y contrastes, y se considera el juego entre imágenes y epígrafes o pies de foto en cuanto operación productiva de categorías y de sentidos para esas categorías (Barthes, 2009; Arenas Fernández, 2012). *Zapla, crisol de la patria* se compone de cinco secciones que corresponden a los centros de la acería y la ciudad de Palpalá, precedidas por un prólogo y unas palabras del autor y con un epílogo titulado “Al viajero”. Tiene un total de 219 páginas, impresas a una faz, compuestas cada una por un título, una fotografía en blanco y negro del tamaño de una tarjeta postal, y un breve epígrafe que refiere a la imagen. Cada una de las secciones comienza con una página dedicada a una breve descripción de la ciudad de Palpalá (el primero) o del centro que muestran las fotos: Centro Mina 9 de Octubre, Centro Puesto Viejo, Centro Forestal y Centro Siderúrgico. Se señala, entre paréntesis, el número de página correspondiente a cada fotografía.

Las narrativas sobre el desarrollo de este repertorio se elaboran a partir de la combinación entre fotografías y epígrafes, que cumplen la función de anclaje que Barthes (2009) describe como una “tenaza” que impide que los sentidos connotados se desorienten. Es así que las operaciones de sentido que logra la combinación de fotos y epígrafes en el mencionado libro pueden agruparse en los siguientes conjuntos:

Lo construido (la infraestructura): en el conjunto, lo primero que llama la atención es la gran cantidad de fotografías que muestran edificios (p. 19), monumentos (p. 219), maquinarias (p. 183) o paisajes (p. 217), sin presencia de persona alguna. La acción humana sobre el paisaje, en cambio, está siempre presente en las fotos que muestran las serranías cercanas, siempre precedidas por edificios, túneles, vías férreas (p. 95). Se visibiliza de manera permanente la acción de la fábrica en la mejora de las condiciones de vida, mostrando para ellos centros de salud (p. 195), escuelas (p. 203), complejos de viviendas (p. 135), juegos infantiles (p. 139), el cine-teatro (p. 215) o campos de deportes (p. 137). Todos estos espacios se muestran vacíos.

La sustancia: la secuencia de las fotografías muestra un recorrido que comienza en la estación del tren, y luego transcurre por la ciudad de Palpalá y los diferentes centros, como si se cumpliera una visita guiada del modelo de producción integrada que caracterizara a esta experiencia. Las imágenes muestran con especial detenimiento el hierro, en sus distintos puntos de solidez. Esa preocupación por la fuente de riqueza se visibiliza con imágenes de la *extracción* desde el alojamiento de la dinamita (p. 79) y de toda la tecnología del transporte ferroviario puesta a su servicio (p. 93), y se extiende luego hacia la productividad asociada a la *industrialización* implicada en su transformación en acero (p. 175), hasta llegar a las imágenes de las láminas y planchas estibadas (p. 185). La fácil relación con la faceta destructiva del extractivismo y de las formas de la contaminación asociadas a la acería que muestran las fotos se eliminan mediante epígrafes que cumplen función de relevo; por ejemplo, ante la foto 123, que muestra al menos un kilómetro cuadrado de árboles talados, se indica como título: “Y un buen día... todo abajo”; y, como epígrafe/relevo: “Así fue la orden, su crecimiento era ya el adecuado. Hoy, convertidos en leña, esperan ansiosos su turno de carbonización”.

Los trabajadores: son todos varones, y aparecen posando delante de máquinas (p. 177), en las entradas al socavón (p. 45), o bien realizando alguna tarea en los hornos (p. 169) o en el centro forestal (p. 119). Los epígrafes no indican diferencias jerárquicas ni por área de especialidad, tampoco se señalan conflictos suscitados en el marco laboral (p. 209). En todos los casos, se retratan dos o tres hombres con ropa de trabajo. Las únicas fotos de grandes grupos de personas no corresponden a situaciones de trabajo, sino a un acto cívico en la que se destacan los uniformes militares y los delantales escolares (p. 33) y a una competencia deportiva (p. 213). Solo hay dos mujeres entre los pocos transeúntes de los espacios y edificios vacíos que ya mencionáramos, quienes se encuentran caminando delante de un centro de salud, y no en situación de trabajo (p. 27).

Panteón de héroes: la primera página menciona al general Manuel Savio y muestra una imagen de la estación del ferrocarril que lleva su nombre. La segunda y la última fotografía corresponden a homenajes al mismo militar: en el primer caso, la placa y el monolito en la estación del ferrocarril (p. 17), y, en el último, la imagen del monumento emplazado en el centro cívico (p. 219). A su vez, la primera parte (“Palpalá”) concluye con una fotografía del monumento a San Martín (p. 35). Un detalle que no es menor, por lo que connota, es que el general Savio y el general San Martín son las únicas personas que se nombran en el libro. En el resto de los epígrafes, solo hay mención a instituciones, órganos gubernamentales, o a AHZ.

El nacionalismo: se explicita en el juego de anclaje entre los epígrafes y las fotografías, y se articula sobre dos ejes: la patria (por ejemplo, en el epígrafe de la fotografía 187: “Los camiones, el ferrocarril y otros medios de transporte surcarán el suelo de la patria para decir: ‘Acero argentino para todo el mundo’”), y el mejoramiento de las condiciones de vida (que se nombra a través de “comodidad, ambiente de liberación y optimismo fuera y dentro”, p. 215). Todas las actividades productivas se piensan ligadas a –o inspiradas

por– la doctrina del “resurgimiento nacional”, y se vinculan al horizonte de un proyecto autónomo de desarrollo que implica la integración territorial de Argentina con miras a la productividad, al progreso tecnológico y a la “seguridad interna” (p. 191).

En definitiva, este repertorio autoconmemorativo de imágenes elaborado por AHZ indica que el desarrollo está asociado a la extracción y procesamiento de la sustancia y que es fuente de progreso local y garantía de articulación con el destino nacional de desarrollo. Esa idea de desarrollo se construye por la potencia de la sustancia extraída y de la infraestructura que permite su procesamiento y moderniza las condiciones de vida de quienes lo realizan, minimizando al mismo tiempo la presencia de personas que se muestran en las fotos. A partir del proceso de selección y elaboración de este libro autoconmemorativo, se produce una identidad zaplera, desde la misma acería. En ella, como se dijo, se elige personalizar a la fábrica, que lleva la voz del relato para combinar fotografías y epígrafes en los que solo se nombran dos hombres del pasado histórico heroico, uno asociado a la patria y otro a la fundación de la fábrica; se resalta la infraestructura y la sustancia, con lo que se muestra la acción humana sobre el ambiente, aunque al mismo tiempo se escatime la presencia de trabajadores; se elude la responsabilidad sobre el ambiente; se invisibiliza el trabajo femenino. Ese conjunto de imágenes forman parte del *sentido común visual* (Caggiano, 2012) sobre el desarrollo, sobre el lugar relativo de Jujuy en el conjunto nacional, y sobre la interpretación del trabajo y los trabajadores y sus condiciones de vida. El juego de espacios y actores que produce el libro refiere de manera general tanto a una forma especial, específica y local del bienestar, vinculada a la integración social en condiciones de vida “modernas” y a los derechos que ese acceso indudablemente permite, como a la dimensión de disciplinamiento de AHZ.

Es en el contraste con esta serie de imágenes sedimentadas o series perpetuadas (Sorlín, 1985) del poderoso repertorio ofrecido por la fábrica que ejemplifica el libro en lo que se recorta la posibilidad de pensar la publicación de la experiencia obrera a partir del álbum de la familia G-Z como serie constituyente en cuanto incorporación de otras imágenes que complementan, tensan, reafirman o cuestionan este primer conjunto, a través de intersecciones y movimientos entre el espacio estructurado (integrador, pero también normalizado) y visibilizado (celebrado, pero también vigilado) de la fábrica y otros sitios específicos de actividad y poder.

Entrevistas, series de imágenes, estrategias narrativas y de ordenamiento del álbum familiar

Como sostiene Silva (2012, p. 25, énfasis del autor), “en la foto *se muestra para después ver*, en una especie de diálogo aplazado”. En esa frase, el autor colombiano indica tres aspectos centrales de la fotografía: la indicialidad, y, por lo tanto, el aspecto de “figuración de algo que allí estuvo y produjo un efecto de luz” (ibídem, p. 29); la “fórmula de la visión fotográfica”, que propone, a partir de Benveniste: “Yo (posante) te miro y Tú (fotógrafo) me muestras para que luego Él/Ella (observador/a) me mire”; y el carácter *teatral* del acto fotográfico, en el aspecto de construcción de máscara o de escena que invoca tanto al posante y a quien hace la toma, como a quienes la observarán.

En este apartado, nos ocuparemos del *diálogo aplazado* de las fotos de la familia G-Z: una historia personal y familiar que estuvo allí al momento de la toma; el deseo de registro de esa historia; y la puesta en escena de esa historia registrada en términos ligeramente diferentes a los previstos, ya que la situación de entrevista problematiza la escena familiar como ámbito de observación.

En divergencia con otras formas de repertorio, y especialmente de los de circulación pública, como el del libro analizado en el apartado anterior, la actividad de ordenamiento del álbum familiar se actualiza diferencialmente cada vez que es narrado. La diferencia con el libro proviene fundamentalmente de la ausencia de epígrafes que, como señalara Barthes (2009), *anclan* significaciones predominantes para las imágenes, operando como “tenazas” que indican una manera preferente de interpretarlas. La ausencia de esa operación complementaria en la mayoría de los álbumes ofrece mayores posibilidades para una narración (relativamente) abierta. La relatividad de esa “apertura” está marcada por el efecto de selección, de ordenamiento y de relatos sedimentados sobre el álbum familiar que operan como itinerarios de repetición y ritualización de las rememoraciones que las imágenes disparan.

El álbum de fotos de la familia G-Z encuadra en la tipología que Silva (2005, p. 42) nombra como “fotos en caja” o “fotos revueltas” y describe como “álbumes desordenados pero con indicios de un tipo de archivo, sin ninguna clasificación técnica y sin pretensión de libro”. Silva resalta la importancia de la oralidad sobre el código visual evidente de la fotografía en este tipo de álbumes.

El acceso al álbum se produjo a lo largo de dos encuentros, en los que se realizaron sendas entrevistas a don M, que señalan, además, parte de las interpretaciones sobre la relación del trabajo con su historia de vida. Al primero, que tuvo lugar en el gabinete de Investigación de la Facultad de Ciencias Económicas de la UNJu, don M concurrió acompañado por su hijo, estudiante de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Llevó consigo fotografías, documentos y un ejemplar del libro que analizamos en el apartado anterior. Todas esas fotos referían a su historia como trabajador, en Zapla, pero también a su aprendizaje del oficio de carpintero durante el servicio militar

realizado en Mendoza. Incluían, entonces, el trayecto del servicio militar e imágenes suyas y de sus compañeros en Altos Hornos Zapla.

El segundo encuentro fue en su casa, ubicada en el Barrio Alto Comedero, y en ese caso compartió otro conjunto de fotos, correspondientes al mismo periodo y a la misma historia de familia, pero situadas no solamente en la fábrica, sino en el hogar, el barrio, la escuela.

Solo el conjunto de ambas series de fotografías (que pertenecen todas al álbum) nos permite pensar en la magnitud de la experiencia del trabajo en AHZ para la historia de vida de don M.

Tanto en una como en otra “serie”, el relato sobre el álbum familiar de don M reposa en dos principios constantes: el orden cronológico y el orden ritual. El primero se vincula con la construcción de una línea de tiempo, y el segundo alude principalmente a dinámicas de espacialización que separan tanto los espacios públicos y privados, como los rurales y urbanos (y su vínculo con los tópicos del trabajo, el ocio y la familia), y a ritos de pasaje (en términos amplios, que incluyen tanto el servicio militar como las ceremonias religiosas y la obtención de credenciales educativas y laborales).

Al mismo tiempo, el análisis de este álbum admite una lectura, desde el género, de la relación entre lo público y lo privado, entre lo personal y lo político, en cuanto (como todo álbum de familia) se trata de un dispositivo privilegiado de registro de la vida cotidiana, la transmisión intergeneracional, y las representaciones sexuales y culturales.

El orden cronológico mencionado como principio ordenador del álbum de la familia GZ está fuertemente especializado. Es así que don M ordena las imágenes de la historia laboral en AHZ, que acompañan el relato con base en una cronología, pero ese relato de su historia de vida implica la reconstrucción de un mapa extenso que incluye diversas localizaciones.

El relato –y el álbum– de su historia como trabajador inició con la foto del servicio militar que nos muestra en la primera entrevista. Allí, señala que nació en un ámbito rural de la localidad de León; luego estudió en San Salvador de Jujuy, donde comenzó a aprender carpintería. Realizó el servicio militar en Mendoza, donde perfeccionó el oficio ya iniciado; siguió luego hacia Palpalá, en búsqueda de trabajo en la acería, por la recomendación de su padre de evitar las minas. Se retiró anticipadamente durante la crisis de la acería, solo dos meses antes de su privatización, y se mudó luego a Alto Comedero.

El álbum y el relato de don M señalan la característica de tránsito e intersecciones entre diversos marcos espaciales de los trabajadores de Zapla. Las fotografías muestran la espacialización de la experiencia a partir del ordenamiento cronológico mencionado, que incluye la experiencia previa al ingreso en la acería de don M, y la posterior a su jubilación anticipada. El conjunto de las dos series de fotos arman un itinerario que no podría reconstruirse independientemente de una de ellas.

En cuanto dispositivo, hay una diferencia entre los espacios de las fotos seleccionadas por don M en la primera y la segunda serie. Las fotos de la primera serie se ordenan en torno al espacio público del trabajo, en ambientes exclusivamente masculinos, y solo remiten a las ciudades de Mendoza y Palpalá. En ellas predominan las imágenes de don M en situación de trabajo, solo o con compañeros. No hay imágenes de mujeres. Las fotos de la segunda serie amplían ese conjunto de espacios, para abarcar la localidad de León, el ámbito rural de nacimiento de M, que contrastan con las de la primera serie de su vida en la fábrica, por un lado, y con los festejos familiares en el barrio con momentos y espacios que se encadenaban a lo largo del año.

Si bien en estancias cortas o esporádicas (vacaciones o fines de semana), y vinculadas a los tiempos de ocio, la pequeña finca familiar ubicada en León fue un espacio permanente a lo largo de toda su vida, en medio del conjunto

que une ese punto de partida con estancias prolongadas en San Salvador de Jujuy, Mendoza, Palpalá y Alto Comedero. El espacio rural de León opera como notable contrapunto de los espacios vinculados a la civilización territorial de AHZ, tanto en términos de bienestar como de disciplinamiento. Ese espacio aparece fotografiado solamente en la segunda serie.

El movimiento espacial incluía visitas a Humahuaca, de donde era oriunda su esposa (cuyo padre era también operario de AHZ); la experiencia de vacaciones familiares en las cataratas del Iguazú; y la mudanza de la familia completa al barrio de Alto Comedero en 1993, poco tiempo después de la jubilación anticipada de don M, junto a la de extrabajadores y trabajadoras de AHZ que son sus vecinos, y la de mineros que viven en el conjunto de viviendas adyacente. El barrio aparece en fragmentos, desde ventanas o tras medianeras de la casa, que es escenario de numerosas fiestas familiares de la segunda serie.

Con el mismo orden cronológico, la muestra inicial de las fotos y la primera entrevista sobre su vida en la fábrica indican la concepción del trabajo y de la “vida en AHZ” de don M, consistente con la concepción del trabajo relativa a la “moral siderúrgica” (Boto, 2007): varones proveedores, en situación de operarios de fábrica. Sin embargo, ese primer conjunto de fotos compartidas incluye las correspondientes al servicio militar, que es uno de los momentos principales de pasaje hacia la vida masculina adulta para su generación, en el que, entre otras experiencias, reafirma y fortalece –junto a su masculinidad– su aprendizaje del oficio de carpintería. De aquello también hay una foto con compañeros, en un taller y con máquinas. La cronología, a su vez, queda asegurada por la foto que se incluye en el legajo el día de ingreso a la fábrica y que forma parte del álbum. Luego, la foto de los laminadores fue tomada por un compañero de trabajo que era fotógrafo. El grupo usó una pose habitual, especialmente entre varones: la del equipo de fútbol, mirando a cámara y con grandes sonrisas, en el

espacio del taller de laminación. La siguiente foto muestra la celebración de los veinticinco años de servicio y actualiza tanto el orden cronológico y espacial como el ritual.

El siguiente fragmento de entrevista (29/03/2015) muestra una tensión constitutiva de la figura del trabajador siderúrgico, tensión que hace a la experiencia particular de don M y a los roles de género que en la vida de Zapla fueron especialmente relevantes:

—Y usted, de todas las fotos que tiene, que están las de la familia, las de las vacaciones, las de León... ¿por qué eligió estas?

—¿Estas?

—Sí, ¿por qué traje estas fotos para que miremos mientras conversamos?

—Porque es la vida mía en Zapla, pues.

—Claro, la vida en Zapla... pero yo había entendido que las otras fotos también eran de cuando trabajaba en Zapla.

—Justamente como usted quería que hablemos de Zapla yo he buscado todo...

—Y ha elegido estas...

—Sí, he coleccionado todo. Iba buscando. Ayer he terminado de buscar una y otra. Las otras no traje, ¿usted quiere verlas también, a las otras?

—Sí, me gustaría verlas. Y usted, ¿quiere mostrármelas?

En esta conversación se perfiló claramente el vínculo entre los roles de género y el álbum familiar. La relatora principal del álbum, en esta familia, era doña S-Z, la esposa de don M, quien además sacaba buena parte de las fotos, y que falleció en 2012. Al hablar y visibilizar la existencia de las fotos domésticas, apareció por primera vez el nombre de doña S-Z en el relato de don M, aunque había sido mencionada como “la esposa” e hija de un “calderero” (soldador autógeno) de AHZ oriundo de Humahuaca. En cuanto a su figura, recién fue parte de las imágenes de la familia en el segundo encuentro, tanto en las fotos familiares, como en las que la muestran en plena tarea en los comedores y la huerta comunitarias. Allí aparecen otras imágenes del

trabajo: las de una mujer adulta, fuera de la fábrica, en la “Casa de Palpalá” primero y en diversos comedores comunitarios de barrios palpaleños después.

Dijimos que *uno de los principios ordenadores del álbum de la familia G-Z es ritual, principio que además está vinculado a la cronología y generizado*, en todo de acuerdo con la “moral siderúrgica”. Las fotografías emplazadas en ámbitos domésticos refieren a los ritos de pasaje católicos: el casamiento de don M y doña S-Z, los bautismos y comuniones de hijos, hijas, nietos y nietas. La ritualización entronca con la juvenidad, en las fotografías del hijo varón caracterizado para participar en el festejo del Éxodo Jujeño. Los rituales de pasaje incluyen la obtención de diplomas, medallas o reconocimientos por parte de los distintos integrantes de la familia. Dentro de las fotos de la primera serie, se incluyó tanto la foto del servicio militar mencionada, la imagen del legajo personal tomada al momento del ingreso a la acería, y las de la recepción de la medalla por los veinticinco años de servicio. Entre las de la segunda serie, se ven los reconocimientos a la labor de su esposa, y los diplomas y fiestas escolares de los hijos e hijas.

IV. Conclusiones

El álbum de la familia G-Z es similar al de otras familias de la misma generación. Sin embargo, el punto de diferencia está dado por un escenario central: la fábrica integrada en la que pasaron la mayor parte de sus vidas. Esa localización es evidente en las apariciones de Don M en situación de trabajo o de ceremonias vinculadas a ese espacio. En cambio, en las imágenes que protagoniza el resto de la familia, es necesario reconstruir o indagar cuidadosamente el “aquí” de las fotos, a través de una ventana o reconociendo hitos de la ciudad palpaleña.

Berger (2005) asegura que la función de cualquier modalidad de fotografía alternativa es incorporarse “a la memoria social y política, en vez de usarla como sustituto que promueve la atrofia de cualquier memoria de este tipo” (p. 80): su existencia y exhibición instaurarían puntos nodales en las redes de la memoria y de la interpretación de lo social, ampliando o reduciendo sus enclaves emancipatorios. A su vez, el trabajo sobre el álbum de la familia G-Z permite vincular la apreciación de Sorlin (1980) sobre el juego de perpetuación/constitución de series de imágenes tanto con los usos de la fotografía alternativa que propone Berger (2005), retomando un planteo de Sontag y vinculándolo a la memoria, como con la de “sentido común visual” ofrecida por Caggiano (2012).

El vínculo que las decisiones estructurales y el modelo de estado social establecen con los actores que los construyen se muestra en las formas en las que la constitución material y simbólica de las experiencias de don M y su familia, de sus subjetividades y sus vínculos sociales, dialogan con la impronta ofrecida por la fábrica. Tanto los frutos concretos del sistema de bienestar implementado por la empresa, como la solidez del entramado de relaciones jerárquicamente estructuradas característico del universo social zaplero (en todos los espacios cotidianos, tanto de la fábrica como del hogar y el ocio), y las formas de disciplinamiento asociadas a ambos dejaron una marca indeleble en la subjetividad de don M y su familia, impronta que se revela de modo privilegiado al analizar los procesos que siguieron a su desarticulación en los años noventa.

La dependencia del proyecto zaplero de las proyecciones o políticas nacionales y de industrialización y planificación para el desarrollo es consistente, entonces, tanto con el momento expansivo como con el de retracción vinculados fuertemente al modelo de Estado. A su vez, el proyecto de AHZ significó apuestas integradoras a la nación, a un entorno local con el que dialogó como enclave del desarrollo, y al interior del mismo proyecto, en cuanto modelo

productivo de “fábrica integrada”. Todos esos aspectos, que se actualizan a lo largo de la entrevista con fotos realizadas a Don M, han sido fotografiados y compartidos por el extrabajador.

Entre otras esferas, el impacto de ambas formas de desarrollo y proyección del Estado puede rastrearse productivamente en las dinámicas “internas” de estructuración/desestructuración al interior del proyecto común de la “fábrica integrada” y de la regulación y estructuración de la vida cotidiana vinculadas a ella, pero también –y quizá sobre todo– en la influencia relevante que se le adjudica para la ciudad de Palpalá, para la provincia de Jujuy y para la región. Ese impacto se dimensiona rápidamente en términos económicos y de peso demográfico relativo, pero también en la capacidad de influencia relacionada con la usina de representaciones sobre sí misma y sobre su lugar en la provincia que genera y alimenta la fábrica y que permea la producción mediática local (durante su período de creación y expansión), y en la crisis de esa potencia estructurante (durante el de retracción y hasta la privatización). El libro analizado como “fondo de contraste” corresponde a esa producción continua. En ese libro, como dijimos, no hay nadie, los espacios de la fábrica están vacíos. Sin embargo, don M no diría (ni entonces ni ahora) que en esas fotos “no hay nada”, frase que usó durante la primera entrevista al mostrarnos su fotografía junto a sus compañeros laminadores (García Vargas y Arancibia, 2015). En la rememoración de este laminador jubilado anticipadamente de la acería, las variaciones entre el presente y el pasado del complejo siderúrgico pueden condensarse en la figura del vaciamiento.

En cuanto al género, en una reflexión sobre su experiencia de investigación con fotografías en barrios populares de Buenos Aires, Elizabeth Jelin señala el ejercicio del silencio de los hombres sobre el trabajo femenino e indica que “en el mundo del trabajador (obrero, hombre) no hay espacio interpretativo para el trabajo femenino de ninguna especie, ni el doméstico ni la participación en el

mercado de trabajo” (Jelin, 2012, p. 65). Doña S solo fue nombrada y pudo ser visualizada en la segunda entrevista, y ante el acuerdo de compartir las fotos de las experiencias cotidianas.

A su vez, el tránsito entre espacios urbanos y de trabajo y los que corresponden a las maneras predominantes de vivencia (y de representación) de la ruralidad son más marcados (podríamos decir que disciplinariamente) en el caso de Don M que en el del resto de la familia. Ventajas y desventajas de la masculinidad construida al interior de la moral siderúrgica.

Finalmente, estas imágenes se vinculan tanto con el continuo debate en torno a la común pertenencia a la nación de una provincia diferente a los enclaves metropolitanos de Argentina, como con concepciones generalizadas del desarrollo industrial propias de ese período histórico, rearticuladas en producciones de la propia empresa que permearon con facilidad hacia los medios locales. Tanto el libro como el álbum de familia participan de la definición de la nacionalidad al interior del contrapunto capital-provincias, como fundamento común de buena parte de las tensiones sociopolíticas e identitarias argentinas, y se especifican en aquello que la ubicación surandina y la frontera del Estado *marcan* frente a la configuración metropolitana y rioplatense como paisaje generalizado de la experiencia sociocultural nacional compartida,⁵ en general, y con aquella vinculada al trabajo industrial –y su relación con los procesos de urbanización masiva y de organización sindical–, situación que se verifica incluso en la percepción de las ciencias sociales (Silvestri, 2011; García Vargas, 2017).

⁵ Graciela Silvestri vincula las figuras del paisaje al sentido común para dar cuenta de procesos situados de construcción de la nación, y sintetiza como “lugar común” a “una idea amplia, multiseccular, mezclada y transregional de patria” (Silvestri, 2011, p. 24), y la problematización de las dinámicas de la significación en sus procesos de construcción. La autora alude con este término a representaciones y a espacio físico compartido, que se reúnen como experiencia de un espacio concreto proyectado en lugares.

Bibliografía

- Arenas Fernández, L. (2012). “Memoria visual en el Perú: las fotografías del caso Uchuraccay”. En *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 2, n.º 2, 2.º semestre.
- Barrios, C. (2011). “Representaciones de prácticas religiosas en Corrientes. Dos festividades en fotografías y relatos”. En Giordano, M. y Reyero, A. (compiladoras). *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, UNNE.
- Barthes, R. (2009). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Barcelona: Paidós.
- Berger, J. (2005). “Usos de la fotografía”. En *Mirar*. Buenos Aires: La Flor.
- Bergesio, L. y Golovanevsky, L. (2010). “De la ‘aristocracia’ obrera al autoempleo: ferroviarios y zapleros en Jujuy”. En *Actas Jornadas Nacionales sobre Estudios Regionales y Mercado de Trabajo*. La Plata: Red SIMEL/CIMECS/IDIHCS.
- Bergesio, L., Golovanevsky, L. y Marcoleri, M. (2009). “Privatizaciones y mercado de trabajo: la venta de empresas públicas en Jujuy y sus consecuencias sobre el empleo”. En Lagos, M. (director). *Jujuy bajo el signo neoliberal. Política, economía y cultura en la década de los noventa*. San Salvador de Jujuy: Unidad de Investigación en Historia Regional/EdiUnju.
- Bergesio, L. y Golovanevsky, L. (2015). *Altos Hornos Zapla. Historias en torno al primer centro siderúrgico integral de Argentina*. Rosario: Prohistoria.
- Bossi, E. (ed.) (2012). *Puna*. Córdoba: Ediciones del Copista.
- Boto, M. S. (2007). “Entre la protección, la disciplina y la producción: el discurso nacionalista, las políticas sociales y la construcción del ambiente de trabajo en la

- fábrica Altos Hornos Zapla en los orígenes de la siderurgia argentina”. En *Actas Pre-Congreso ASET*. San Salvador de Jujuy: FCE-UNJu.
- Burgos, R. (2014). *Fútbol y política. El club Gimnasia y Esgrima y la construcción de una identidad jujeña (1975-2011)*. Tesis de doctorado en Comunicación Social, UNLP. Disponible en <https://bit.ly/2VeWBC2>.
- Burgos, R. y García Vargas, A. (2008). “El irrenunciable desafío de trabajar por Jujuy y su gente. Actores, cultura e identidad en el suplemento ‘50.º aniversario de Pregón’”. En *Oficios terrestres* n.º 21.
- Caggiano, Sergio (2011). “El ordenamiento y la diseminación. Imágenes clasificadas en el Archivo General de la Nación”. En Giordano, M. y Reyero, A. (compiladoras): *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, UNNE.
- Caggiano, Sergio (2012). *El sentido común visual. Disputas en torno a género, “raza” y clase en imágenes de circulación pública*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ferreiro, J. P., Argüello, S. y González, D. (1992). “Y al principio fue la fábrica. Una aproximación a la problemática de la identidad sociocultural en Palpalá”. En *Cuadernos* N° 4.
- García Vargas, A. (2011). “El proyecto neoliberal en *Pregón* y *El Tribuno de Jujuy*. Tiempo, espacio y actores en la agenda de la privatización de Altos Hornos Zapla”. En *Revista de Estudios Regionales y Mercado de Trabajo* N° 7 (pp. 281-314). Buenos Aires: SIMEL/CEUR. Disponible en <https://bit.ly/2vf9uO8>.
- García Vargas, A y Arancibia, V. (2015). “Y ahora Zapla, mire cómo está: no hay nada. Imágenes, memoria y vida cotidiana en un álbum de familia”, en Bergesio, L. y Golovanevsky, L. (2015). *Altos Hornos Zapla. Historias en torno al primer centro siderúrgico integral de Argentina*. Rosario: Prohistoria.

- García Vargas, A., Bergesio, L. y Castillo, F. (2010). "Hacerlo todo de la nada... y después, deshacerlo. La siderúrgica AHZ, la ciudad y la prensa en dos momentos de la Historia Argentina". En *Actas del Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación Social* (ALAIIC). Bogotá, septiembre.
- Gené, M. (2005). *Un mundo feliz. Imágenes de los trabajadores en el primer peronismo. 1946-1955*. Buenos Aires: FCE.
- Golovanesvky, L. (ms). "Informalidad, pobreza y exclusión social en Jujuy en los noventa. Empleo informal y precariedad laboral en el Aglomerado San Salvador de Jujuy-Palpalá", tesis defendida para obtener el grado de Magíster en Teoría y Metodología de las Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, 2002.
- Granada, C. (2001). "Reducción de la pobreza en las áreas urbanas: empleo y generación de ingresos a través de asociaciones", en Freire, M. y Stren, R. (eds.), *Los retos del gobierno urbano*, Washington: The Centre for Urban and Community Studies University of Toronto/Banco Mundial/Alfaomega.
- Guerra, C. (2015). "El fotoperiodismo de Susan Meiselas: mediación, circulación y revolución", conferencia dictada en el Museo Nacional y Centro de Arte Reina Sofía. Madrid, 25 de mayo.
- James, D. (2004). *Doña María. Historia de vida, memoria e identidad política*. Buenos Aires: Manantial.
- Jelin, E. (2011). "Rosas trasplantadas y el mito de Eldorado. Travesías en el tiempo, en el espacio, en la imagen y en el silencio". En Giordano, M. y Reyero, A. (compiladoras). *Identidades en foco. Fotografía e investigación social*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, UNNE.
- Jelin, E. y Kaufman, G. (2006) (comps.). *Subjetividad y figuras de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

- Jelin, E. (2012). "La fotografía en la investigación social: algunas reflexiones personales". *Mem. Soc* 16(33), pp. 55-67.
- López, A. y Gaona, M. (2013). "Género, comunicación y cultura en dos organizaciones sociales de San Salvador de Jujuy". Jujuy: EDIUNJu.
- Marcoleri de Olguín, M. E., Costa, H., Quiquinto, A. y Golovanevsky, L. (1994). *Informe de Coyuntura Laboral Jujuy. Las empresas privatizadas y el empleo*. Buenos Aires, ms.
- Oberti, A. (2015). *Las revolucionarias. Militancia, vida cotidiana y afectividad en los setenta*. Buenos Aires: EDHASA.
- Rivera Cusicanqui, S. (2006). "Construcción de imágenes de indios y mujeres en la iconografía post 52: el miserabilismo en *El álbum de la Revolución*". En Lienhard, M. (coordinador). *Discursos sobre la pobreza en América Latina y países luso-africanos*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Sennett, R. (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.
- Silva, A. (2012). *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Medellín: Universidad de Medellín.
- Silvestri, G. (2011). *El lugar común. Una historia de las figuras de paisaje en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Edhasa.
- Sorlin, P. (1985). *Sociología del Cine. La apertura para la historia de mañana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soul, J. (2010). "Acá lo que cambió todo fue la privatización...': Aproximación antropológica a las prácticas obreras en los espacios laborales en procesos de privatización y reconversión productiva". *Theomai* n.º 21, pp. 42-61.
- Visacovsky, S. E. (2001). *El Lanús. Memoria, política y psicoanálisis en la Argentina (1956-1992)*. Buenos Aires: Info-med.

Típico das margens

História e Cotidiano de uma Produtora Tradicional de Bolo de Arroz

REGIANE CALDEIRA, MARIA INÊS RAUTER MANCUSO
E SILVIANE RAMOS LOPES DA SILVA

Resumo

O presente estudo perpassa uma realidade de embates seja pela e na sobrevivência do resistir, quanto na produção do alimentar. Essa realidade se expressa no município de Cáceres-MT, nos lugares em que o silenciamento propicia a sobrevivência de uma senhora que há mais de 40 anos vive da produção do bolo de arroz, típico da região, e que muitas vezes é apresentado aos visitantes como um gesto de boas-vindas. Esse quitute produzido, em sua maioria, com arroz, mandioca, açúcar, erva-doce, coco ralado, manteiga e leite, é considerado patrimônio cultural do Estado. No caso citado, o bolo é transportado até a porta da sociedade cacerense e do comércio local, por meio dos pedais e das garupeiras dos boleiros que se deslocam por toda cidade em suas bicicletas autocaracterizadas. Neste contexto, o presente estudo busca compartilhar a história de vida e o cotidiano de uma produtora de bolo de arroz que vive às margens do mercado formal e discutir quais mecanismos a auxiliam a construir este espaço de resistência diante das pressões do mercado racionalizado. As evidências empíricas foram geradas a partir de entrevistas realizadas com a produtora e clientes ao longo de 2016 e início de 2017, como também observação assistemática durante os processos de preparo

e comercialização do bolo de arroz. A base teórica aborda o típico a partir de Luís Câmara Cascudo (2011) e Massimo Montanari (2013), memória e silenciamento através de Michael Pollak (1989), percepção das microrresistências e artes de fazer por Michel Certeau (2013). A fim de fortalecer a relevância das práticas ordinárias utilizou-se o conceito de biopoder de Michel Foucault (2000), partindo do argumento de que a alimentação não se trata de algo abstrato e desconectado da realidade, pois o ato de se alimentar é onipresente na vida do ser humano, por conseguinte, detentor de valores simbólicos, culturais e subjetivos. Destarte, torna-se relevante discutir até que ponto os mecanismos de racionalização são relevantes e a partir de que momento passam a ser meramente discursos que traduzem instâncias de poder em confronto, interesses econômicos, conflitos estruturais e embates políticos. Os resultados apresentam a história de uma pessoa que replica o seu saber fazer ao longo dos anos, tendo como base conhecimentos passados por sua avó, sem vislumbrar a participação no mercado formal, cheio de “regras complicadas”, ademais, identificou uma demanda que busca estabelecer e manter conexão com saberes e fazeres tradicionais. Estes indicativos mostram que diante de tendências de padronização, homogeneização e apagamento, resistem forças que reconhecem e valorizam aspectos construídos na simplicidade da vida cotidiana.

Palavras-chave

Comida típica; Cotidiano; Resistência.

I. Introdução

A alimentação, elemento indispensável à sobrevivência humana, além de sustentar o corpo físico, auxilia na sustentação de outros corpos da vida social. Em meio aos aspectos que compõem o mundo cultural, a comida e seus aparatos

são marcadores, diferenciando e identificando costumes, práticas e crenças grupais. Comida não se relaciona apenas com o que está no prato e nos copos, mas a toda uma cadeia de acontecimentos, relações e sujeitos que, por questões culturais, elegem determinados alimentos e rituais como parte dos hábitos.

Dentre as opções alimentares disponíveis e reconhecidas como comida, algumas se destacam por representar a cultura gastronômica de um grupo: saberes e fazeres em relação ao que, como, quando e com quem se come e ao significado atribuído ao alimento. Aparece assim a comida típica que representa, por razões climáticas, geográficas, políticas, religiosas, entre outras, os costumes alimentares de grupos específicos. A construção do típico segue processos que carregam saberes que ressoam no espaço e no tempo, expressando formas sociais e vivências culturais por meio do que se come.

Para este estudo, realizamos um recorte da pesquisa de doutoramento de uma das autoras¹, sobre a construção de pratos típicos tendo, como caso exemplar, o bolo de arroz mato-grossense. O estudo se centra em uma produtora tradicional, a Sra. Regina de Cáceres-MT, que ainda resiste às pressões de um modelo racionalizado. Em 2016 e 2017, nós a entrevistamos. Fizemos, também, observação assistemática durante o preparo e a comercialização do bolo.

II. Marco teórico

A palavra típico remete àquilo que distingue, caracteriza e simboliza coisas, pessoas, lugares, situações e os simboliza. A utilização desta palavra descreve aspectos notados de maneira recorrente. “Isso é típico desta pessoa, deste lugar ou desta cultura” demonstra o que está presente nesses

¹ Regiane Caldeira.

sujeitos e objetos, e os identifica. O típico pode, também, ser algo esperado, imaginado, atribuído a algo ou alguém, em consequência do que se viveu, vive ou se emprestou, como as memórias herdadas (Halbwachs, 2006). Assim, vivemos construindo típicos, referências flutuantes e dinâmicas.

Cascudo (2011) descreve costumes alimentares no Brasil, nativos e estrangeiros, indígenas, africanos e portugueses, misturados e ressignificados para atender aos paladares e possibilidades de cada época. Destaca, ainda, elementos básicos e técnicas de preparo daquela alimentação, identificando características que distinguem a comida e os rituais dos grupos citados, e a mistura de elementos, antes separados, que constrói novos saberes e fazeres visualizados como hábitos alimentares. Cria-se o típico.

A construção do típico, assim, não se faz exclusivamente de elementos particulares de cada grupo. Na alimentação brasileira, pratos considerados típicos contam com ingredientes e técnicas de preparo de múltiplas origens. Eles tornam-se tão nossos que a origem não é comumente discutida. À pergunta sobre a origem do arroz em Mato Grosso, a Sra. Eulália², produtora de bolo de arroz em Cuiabá-MT, sorrindo respondeu: “ele já estava aqui, é arroz simples, normal”. Ou seja, é parte do cotidiano: não precisa ser problematizado.

“As cozinhas típicas e regionais são processos de lentas fusões e mestiçagens, desencadeadas nas áreas fronteiriças e, depois, arraigadas nos territórios como emblemas de autenticidade local, mas cuja natureza é sempre híbrida e múltipla” (Montanari, 2013, p.11). Por exemplo, o arroz com feijão é uma comida típica brasileira. De onde eles vieram? As origens são múltiplas (Pereira, 2002; Embrapa, 2000), como são múltiplas as origens do que hoje podemos chamar de “o povo brasileiro”.

² Produtora tradicional do bolo de arroz Mato-Grossense, um dos sujeitos da pesquisa de doutoramento em andamento de Regiane Caldeira, mencionada na introdução. Conversa realizada em 14 de novembro de 2018.

A combinação arroz e feijão, consumida como alimento cotidiano, leva a crer que o típico é construído a partir de alguns aspectos básicos: aceitação, presença contínua e significado. Independentemente de onde vieram, determinados elementos são aceitos como parte da dieta alimentar cotidiana de grupos humanos, gerando significados para os que deles se alimentam, marcando vivências, histórias, tradições, construindo representações.

Podemos pensar ainda as razões pelas quais o típico é construído. Observa-se que muitos pratos são considerados típicos pela tradição, entendida como “aquilo que é transmitido entre gerações pela experiência” (Lucena, 2013, p.84), mas também por demandas mercadológicas, como mostra Coutinho (2005), sobre a invenção de identidades.

Gosto e memória

O gosto é uma construção social, compartilhada pelos sujeitos, desde o nascimento até a morte, levando a acreditar que “os comportamentos alimentares são fruto não apenas de valores econômicos, nutricionais, salutareis, racionalmente perseguidos, mas também de escolhas (ou de coerções) ligados ao imaginário e aos símbolos, de que somos portadores e, de alguma forma, prisioneiros” (Montanari, 2013, p. 79). O gosto, “propensão e aptidão à apropriação (material e/ou simbólica) de uma determinada categoria de objetos ou práticas” (Bourdieu, p. 83) é uma disposição durável. Disposição refere-se a uma tendência individual, “de reagir de certa maneira em determinadas circunstâncias” (Rosenberg, p.32). Comer insetos e determinados animais, por exemplo, pode causar ojeriza para uns e prazer para outros. Os padrões alimentares determinam o que é saudável, saboroso, adequado, rentável e correto para se cultivar, criar, colher, abater, preparar e comer.

Em meio a estes processos, a memória desempenha o papel de armazenar informações derivadas de experiências vividas e que articulam os tempos presente, passado e

futuro. São as experiências inscritas na memória coletiva que conferem sentimento de continuidade e pertencimento a um grupo. Essas experiências podem definir e se expressar nos gostos. A memória está impressa, inconscientemente, nas formas de ser, agir e pensar: está impressa em nosso corpo, em nossa forma de andar, olhar, sentar, comer...

A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irredutíveis (Pollak, 1989, p.7).

Diante dos empenhos para reforçar pertencimentos e fronteiras, a alimentação configura-se como um dos elementos indissociáveis da vivência e sobrevivência humanas. O saber ligado à escolha, ao armazenamento, ao preparo e compartilhamento da comida, serve como referência para manter a coesão do grupo (Pollak, 1989). Em uma abordagem durkheimiana, a comida, o gosto e as formas de comer são transmitidos na socialização pela sociedade da qual fazemos parte.

O saber fazer era, e ainda o é, em alguns grupos e em muitas situações, transmitido oralmente ou pela observação assistemática e preservada na memória. O preparo sem o livro de receitas, instrumento racionalizado de transmissão de saberes, ocorre de forma que expressa na comida lembranças dos ingredientes, das quantidades adicionadas “a olho”. A textura é definida pela observação da cor, peso ou forma da massa; o cozimento, pelo cheiro, cor, consistência. Essa forma de aprendizagem pode ter levado à perda de muitos saberes. Diferentemente, com a

construção de uma memória escrita da cozinha, torna-se possível o desenvolvimento cumulativo dos conhecimentos [...]. A cozinha escrita permite codificar, em um repertório estabelecido e reconhecido, as práticas e técnicas elaboradas em determinada sociedade. A cozinha oral teoricamente está destinada, em longo prazo, a não deixar traços de si (Montanari, 2013, p.62).

A memória resiste ao tempo por períodos finitos. Quando compartilhada por quem viveu, ganha ou perde nuances dada a característica de seletividade do rememorar e do fato de que são os estímulos do presente que inquerem o passado (Halbwachs, 2006). Quando apreendida por quem não viveu, os sentidos e significados diferem. A memória escrita preserva o que foi vivido e o que foi rememorado, o que ela traz pode ser aprendido por quem não compartilhou das experiências escritas, preservando, em certa medida, o que se traz de ensinamento.

O saber fazer residente na memória pode adotar formatos fixos, em contraponto à fluidez. Mauss (1974) discute como o próprio corpo preserva uma memória coletiva nas formas de andar, correr, olhar, comer. Apesar de culturais, parecem fazer parte da natureza. Assim, também, algumas comidas são preparadas e degustadas sem questionamentos. Algumas, por outro lado, despertam sentimentos de acolhimento. Diálogos do ontem com o hoje, fazer e comer relembrando despertam encantamentos. Alimentam a alma, além do corpo, originando o conceito de *comfort food*³ (Locher, Yoels, Maurer, & Ells, 2006; Caldeira & Fava, 2016).

³ Criado nos Estados Unidos, o conceito *comfort food* tem se disseminado por todo o mundo. No Brasil os restaurantes Miam Miam (Rio de Janeiro), Amici (São Paulo) e João e Maria (Curitiba), são alguns exemplos de empreendimentos de restauração que trabalham com este segmento.

Cozinha e poder: reflexos de uma sociedade

A comida e os modos de comer são distintivos sociais (Poulain, 2013), primordiais no estabelecimento e manutenção da sociabilidade. Marcadores étnicos e sociais, classificam e hierarquizam pessoas e grupos sociais, incluem ou excluem. As cozinhas são formas de resistir à industrialização e tecnologização que podem apagar especificidades regionais (Contreras & Gracia, 2011).

Comer é diferente de nutrir-se. Para este, basta que os nutrientes desejados sejam balanceados, unidos e ingeridos nas refeições diárias, em cápsulas ou *shakes*. O comer envolve um cerimonial, processo que começa muito antes da comida no prato e bebidas nos copos.

Manter a cultura gastronômica ou, pelo menos, traços dela, tornou-se uma luta, travada diariamente, contra os encantos e desencantos do mundo globalizado e racionalizado. O que antes era preparado ao som do estalar da madeira queimando, sob os olhos atentos de quem prepara e doma o fogo, hoje pode ser finalizado em minutos no micro-ondas, pois compra-se, quase pronta, a comida montada (Montanari, 2013). Regras e procedimentos descartam singularidades que, mesmo ausentes, permanecem nas mentes daqueles que viam, neste proceder, um sentido. As práticas tornam-se esterilizadas, “limpas” dos modos tradicionais e subjetivos, para o atendimento das novas formas de fazer, adequadas ao *modus operandi* vigente.

Em “O nascimento da clínica”, Foucault (2004) discute os pilares que sustentam o modelo biomédico, e aponta transformações que substituem, de forma gradativa, a subjetividade presente nos processos de cura, pelo olhar objetivo sobre o ponto de manifestação da doença, afastando-se das formas de perceber detalhes que vão além desse ponto. Transferindo este entendimento para a alimentação, com a industrialização e racionalização passamos pelo mesmo distanciamento: engolimos substâncias, sem nem ao menos conhecer origem, formas de preparo, significados. O

objetivo é preencher o vazio que existe no estômago, sem dar atenção aos vazios que se formam em outros ambientes da vida cotidiana.

Foucault (2000), em “Em defesa da sociedade”, discute o biopoder, conjunto de formas de controlar os corpos, ajustando suas expressões e produções aos processos econômicos, aparato essencial ao capitalismo. O saber fazer em seu formato originário passa, nesse processo, por adequações, atendendo normas que estabelecem o que se deve comer, como preparar, armazenar, distribuir, que legislam em favor dos que conseguem se encaixar de forma física e emocional a estes requisitos. O espaço físico da cozinha deve ser azulejado, com telas nas portas e janelas, bancadas de inox; o manuseio feito com toucas, uniformes, luvas, sem acessórios, calçado fechado e antiderrapante; os fluxos de produção afixados nas paredes, cronometrados, controlados, com licenças de funcionamento das mais variadas à vista. Como pensar tantas produções tradicionais, parte de nossa história e cultura, que não atendem a tudo isso? A condição é: “adapte-se”, “ressignifique-se”. A sociedade passa a agir, direcionada por discursos que conferem verdade a interesses na maioria das vezes desconhecidos. Como era quando estes mecanismos não existiam? Em nossas casas, seguimos tudo isso? E por que não adoecemos ou morremos em grande escala?

O caso da chef Roberta Sudbrack (G1, 2017) ilustra o que entra ou não entra, permanece ou sai, de espaços delimitados por poderes disciplinares. Durante o evento Rock in Rio (2017), a chef organizou-se para comercializar a produção de pequenos produtores do município de Gravatá, Pernambuco, composta por queijos, linguiças, salsichas, mas foi impedida de comercializá-los, mesmo com uma fila que passava de 100 pessoas, esperando para comprar. A vigilância sanitária interditou o espaço e informou, em nota, que faltava um carimbo para comercialização dentro do município do Serviço de Inspeção Federal (SIF). Roberta escreveu à mão um aviso colado em seu estande do Rock

in Rio: “Fomos fechados pela Vigilância Sanitária do RJ porque usamos produtos de artesãos brasileiros. Todos os produtos estavam dentro das normas sanitárias e dentro da validade. Os produtos foram jogados fora!!! Enquanto no mundo tanta gente está morrendo de fome”. Relatou que os garis, chorando muito, não quiseram jogar a comida fora. Trabalhando há mais de 20 anos com estes produtos, Roberta afirmou:

Sem o pequeno produtor nacional, a gastronomia brasileira acabará. Na Europa, esse tipo de produção é motivo de orgulho. Participei de congressos na Espanha, na Itália e na França. Conteí a história desses alimentos e os ofereci para degustação. Todos adoraram. É um trabalho da vida inteira que está em jogo. Não é um carimbo (da prefeitura).

Este caso apareceu nas mídias. De outras pessoas, sem acesso à mídia, os cotidianos contêm histórias pouco conhecidas fora do seu círculo. “Os artistas cotidianos das maneiras de falar, vestir e de morar, são fantasmas na arte moderna patenteada [...]. Mil modos de vestir-se, de circular, de decorar, imaginar, traçam as invenções nascidas de memórias ignoradas” (Certeau & Giard, 2013, p.199). Alcançam também as práticas alimentares, saberes e fazeres “que exigem tanta inteligência, imaginação e memória, quanto as atividades tradicionalmente tidas como mais elevadas, como a música ou a arte de tecer. Neste ponto, constituem de fato um dos pontos fortes da cultura comum” (ibidem, p.212). Os modos de fazer nascidos do popular e comum despertam olhares que, mesmo sem admitir, redefinem processos e produtos, atribuindo a estas “novas” formas de produção, valores visíveis, em oposição aos invisíveis que as originaram. A comida passa então, a ter classe, literalmente. Os movimentos de gourmetização (Palmieri, 2017) são uma prova disso: o alimento torna-se decoroso, como o alho, alimento camponês, que “artificialmente” se modifica quando adicionado à carne do marreco (Montanari, 2013).

III. Metodologia

A geração de dados ocorreu por meio de entrevista, observação não participante e pesquisa documental. Foram realizadas quatro visitas ao total ao longo de 2016 e o primeiro semestre de 2017. A primeira centrou-se em conhecer a história de vida da produtora e as outras nos momentos de preparo (madrugada, manhã e tarde) e comercialização do bolo de arroz (madrugada e manhã).

IV. Análise e discussão de dados

Cáceres é um município histórico, situado no Estado do Mato Grosso, fronteira com a Bolívia. É banhado pelo rio Paraguai, possui diversas cachoeiras. Pelo censo de 2010, o município tinha cerca de 90 mil habitantes. Sua base econômica é a pecuária, com um rebanho de 1.083.531 cabeças (IBGE, 2015). É considerada a cidade das bicicletas: 130.000 segundo reportagem do Globo Repórter (2012). Este meio de transporte, desde muito cedo, é parte da cultura local. Hoje, nota-se que “magrelas” como são geralmente chamadas, estão perdendo espaço para as motos e carros, alterando a paisagem da cidade. É no movimento dos pedais de bicicletas autoestilizadas, cortando a cidade de ponta a ponta, logo no raiar do dia, que os boleiros⁴ de Dona Regina levam, para muitos, o café da manhã – o bolo de arroz.

Com jeito próprio, os boleiros chamam os clientes que logo aparecem nos portões ou entradas de seus comércios, ávidos pelo quitute quentinho, com cheiros característicos que se acentuam quando a tampa da caixa se abre. Os bolos

⁴ Pessoa que comercializa o bolo de arroz pela cidade, de bicicleta. A priori, pode-se imaginar que seria quem faz o bolo, mas esta é a denominação dada pela produtora e também por seus clientes.

apresentam diferentes formatos e cores por causa dos diferentes pontos de cocção segundo as preferências dos clientes conhecidas pelos boleiros.

Depositária de um saber que se tornou típico do estado⁵, dona Regina (60 anos) é uma senhora simples e hospitaleira. Recebe a todos sorrindo timidamente, com lenço e avental muitas vezes manchado pelo carvão dos fornos e formas. Foi criada por sua avó. Desde pequena, aprendeu a arte do bem receber. A casa está sempre movimentada com a presença de muita gente, da família ou não, conhecida ou não. A avó, costureira, começou a fazer o bolo de arroz quando o marido faleceu. Moravam no bairro Jardim São Luiz da Ponte⁶. Mudaram-se para outro bairro na cidade, o Areal, onde cuidaram, durante algum tempo, dos filhos dos fazendeiros. Lá, fizeram outro forno, continuando a produção do bolo, mas logo retornaram para a “velha morada”.

O pai faleceu em 1962. Ficaram apenas dona Regina e a avó. Neste mesmo ano, começa a funcionar uma das maiores serrarias da cidade nos fundos da casa de dona Regina. Os serviços aumentaram: passaram a vender marmita (almoço e jantar), a lavar roupa e o bolo continuava.

A avó de D. Regina era descendente de paraguaios. Dona Regina a descreve como uma mulher guerreira, que mesmo com um pedacinho pequeno de terra, onde estava sua casa, conseguia produzir muito: “ela plantava mandioca, tinha muitas frutas. Era tudo manual, não tinha energia. A água, pegava do rio”.

A farinha muito fina de arroz para o preparo do bolo era feita no pilão. Nesse, macetava repetidas vezes os grãos dormidos na água, com a força do corpo. A farinha era misturada ao purê de mandioca que resultava de processo

⁵ O bolo de arroz cuiabano foi instituído como prato típico do estado por meio da Lei 10.514 de 18 de janeiro de 2017. Apesar do gentílico “cuiabano” presente na lei, a disseminação em grande parte do estado é descrita no projeto de lei.

⁶ Dos 45 bairros do município, este é um dos mais antigos, situado às margens do rio Paraguai e BR364, população de 3.749 habitantes (IBGE, 2010).

longo de preparo: colher, descascar, ralar, cozer. Adicionados os temperos, compunham a massa, pronta para ir ao forno.

A avó, que gostava de descascar mandioca, morreu com 89 anos, em março de 1994. Com a morte, inicia-se um novo ciclo na vida de D. Regina. Em 1986, teve o primeiro filho, mas não se casou. Uniu-se ao senhor Benjamin em 1994 e teve outro filho.

O Sr. Benjamin e um auxiliar preparam o purê de mandioca e a mistura da massa, tarefas pesadas para ela no momento. Contudo, é seu papel administrar todo o processo de produção. Às vezes conta com uma auxiliar para lavar as formas.

A massa, assada na madrugada, é misturada no dia anterior. Faz-se a farinha com o arroz “dormido” na água. O arroz é então triturado, não mais no pilão. A mandioca é ralada, cozida e transformada em purê. Todos os ingredientes são misturados e a massa obtida é batida em uma grande bacia até ficar homogênea. Depois é refrigerada, para aguardar o momento de ir ao forno.

Aproximadamente à 1h da manhã, os fornos são acesos por D. Regina, a madeira é doada pela serraria vizinha. Seus quintais são separados apenas por um portão. Às 3h da manhã, inicia-se o processo de cocção por D. Regina e o Sr. Benjamin, as formas são untadas, recebem a massa e seguem para o forno. Este processo continua aproximadamente até às 8h da manhã. São produzidos entre 400 a 600 bolos por dia, distribuídos pela cidade por uma equipe de 10 boleiros e comercializados diretamente no local de produção.

O trabalho não para. O funcionamento da produção caminha, segundo D. Regina, “todos os dias, desde muito cedo, igual cantiga de passarinho”. Os boleiros, que chegam por volta das cinco horas da manhã, ajudam a desenformar e selecionar os bolos de sua preferência.

Ao chegarem, estacionam as bicicletas e começam a auxiliar. Conversando, desenformam os bolos, virando⁷ e organizando na forma os que já estão prontos. Depois selecionam os bolos, o que inclui lembrar os pedidos dos clientes: bolos mais “moreninhos”, mais “branquinhos”, ou ainda, os de forma de lata de sardinha (compridinhos e mais finos), e os de lata de atum (redondinhos e mais altos). Existem ainda os de formas compradas, muito caras segundo Dona Regina. As latinhas são, na maioria das vezes, presentes de pessoas. Estas práticas assemelham-se às experiências contadas por Mayol (2013, p.133), nas quais Robert, proprietário de um armazém tradicional do bairro, separa diariamente pães para suas clientes, este é o “ato de pôr a parte”, cimentando relações que conhecem e reconhecem os gostos, colocando o alimento como intermediário.

É interessante observar o chegar e o sair das pessoas que compram o bolo para levá-lo ou consumi-lo ali mesmo. Olham dona Regina com admiração, carinho e muitas vezes gratidão.

Os boleiros, em sua maioria, trabalham com ela há muitos anos, de 2 a 30 anos. Um deles comentou: “ah!...faz um bocado de dias”. Outros, ex-boleiros, continuam a tomar o café neste lugar. Um policial, fardado, aparentemente seguindo para o trabalho, passou para tomar café e dar bom dia, dizendo orgulhoso: “Trabalhei com D. Regina. Entregava bolo. Agora eu como o bolo e assim também minha família”. Outro homem, ex-boleiro, ajudando a desenformar os bolos, contava que trabalhou com D. Regina e sempre estava por ali. Enquanto isso, seu pai tomava café e observava, sentado no banquinho de madeira, espaço de prosa, localizado em frente aos fornos e bancadas de trabalho.

⁷ O virar do bolo trata-se de um processo de tirar da forma, colocá-los em uma outra forma maior, fora das forminhas, com as partes brancas – a parte de baixo do bolo – virada para cima, a fim de dourar e finalizar o cozimento.

Este lugar de morar, viver e ganhar a sobrevivência, apresenta-se também como espaço de sociabilidade, onde o flunar é possível e ainda existe. Para Simmel (2006), a sociabilidade é algo vazio, não programado, que ocorre sem pré-arranjos, apenas pelo prazer de se relacionar. Pessoas entram e saem, conversam, comem bolo e tomam café, compartilham suas histórias, atualizam as notícias, muitas vezes utilizam códigos em suas conversas. Os produtores do bolo tornam-se confidentes, assim como, o Robert do armazém citado por Mayol (2013).

A produção do bolo de arroz da D. Regina não possui certificação. O reconhecimento, como comida e tradição é dado pelos consumidores. Muitos são os espaços que ofertam o bolo de arroz: lanchonetes e padarias com ar-condicionado, licenças afixadas em local visível. D. Regina, resiste ao longo de décadas na chamada “informalidade”. Mesmo diante de forças que estabelecem uma “verdade” (Foucault, 2000), existem forças que traçam caminhos paralelos. O *mainstream* está posto, mas as margens continuam a existir.

V. Considerações finais

A experiência aqui compartilhada expressa a história de uma pessoa que replica o seu conhecimento culinário ao longo dos anos, baseada nas práticas da avó. Não vislumbra a formalização do trabalho, repleto de “regras complicadas”. Continua seus saberes e fazeres por existir uma demanda que busca estabelecer conexão com o tradicional que, mantidos, puderam ser incorporados pela produção industrializada. Muitas padarias e lanchonetes hoje produzem o bolo de arroz.

Reafirma-se: diante de tendências de padronização, homogeneização, apagamento, existem forças que reconhecem e valorizam aspectos construídos na simplicidade da vida cotidiana.

Bibliografia

- Bordieu, P. *Sociologia*. São Paulo, SP: Ática, 1983. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- Caldeira, R.; Fava, B.M. Comida: uma contadora de histórias. In: *Anais do Seminário Nacional do Centro de Memória-UNICAMP*. Campinas, SP, 7, 2016.
- Cascudo, L.C. *História da alimentação no Brasil*. 4ª ed. São Paulo, SP: Global, 2011.
- Certeau, M., Giard, L. In: Certeau, M.; Giard, L., Mayol, P. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. 12ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Cap. 8, p. 189-199.
- Contreras, J., Gracia, M. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro, RJ: Fiocruz, 2011.
- Coutinho, D.T. *Goiás é bom demais: o marketing como potencializador da invenção de uma identidade*. 2005. Dissertação (Mestrado). Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia-IGPA, Goiás, GO. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3558>>
- Embrapa Arroz e Feijão. *Origem e história do feijoeiro comum e do arroz*. Santo Antônio de Goiás, GO: Embrapa Arroz e Feijão, 2000.
- Foucault, M. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975/1976)*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.
- Foucault, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro, RJ: Forense, 2004.
- Halbwachs, M. *A memória coletiva*. São Paulo, SP: Centauro, 2006.

- Locher, J.L.; Yoels, W.C.; Maurer, D.; Ells, J.V. (2006). Comfort foods: an exploratory journey into the social and emotional significance of food. *Food and Foodways: Explorations in the History and Culture of Human Nourishment*, 13 (4), p. 273-297.
- Lucena, C. T. *Bixiga revisitado*. São Paulo, SP: IBRASA, 2013.
- Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. (vol. 2) São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- Mayol, P. In: Certeau, M.; Giard, L.; Mayol, P. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. 12ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Cap. 4, p. 115-122.
- Montanari, M. *Comida como cultura*. 2ª ed. São Paulo, SP: Senac, 2013.
- No Coração do Pantanal, Cidade tem mais Bicicleta que Habitantes. *Globo Repórter*. Rio de Janeiro, Globo, 4 de maio de 2012. Arquivo de Vídeo. Disponível em: <<https://glo.bo/2VeZSxf>>.
- Palmieri Júnior, V. *A gourmetização em uma sociedade desigual: notas sobre a diferenciação do consumo de alimentos industrializados no Brasil*. 2017. Tese de Doutorado. Unicamp, Campinas, SP, 2017.
- Pereira, J. A. *Cultura do arroz no Brasil: subsídios para sua história*. Teresina: Embrapa Meio-Norte, 2002.
- Pollak, M. Memórias, silêncios e esquecimentos. *Estudos Históricos*, 2 (3), 1989, 3-15.
- Poulain, J. *Sociologias da alimentação: os comedores e o espaço social alimentar*. 2ª ed. Florianópolis, SC: UFSC, 2013.
- Rosenberg, M. *A lógica da análise do levantamento de dados*. São Paulo, SP: Cultrix-USP, 1976.
- Simmel, G. *Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2006.

III. Imaginario y subjetividad

O Sagrado e o Profano como Vetores na Configuração do Estandarte Carnavalesco em Pernambuco

HUGO VANDRÉ CAVALCANTI DA SILVA E KÁTIA MEDEIROS DE ARAÚJO

Resumo

Em Pernambuco, dentre as festas públicas e coletivas, podemos citar o carnaval como uma das mais importantes quanto à sua capacidade de representar simbolicamente nossa formação social e política. Atualmente, com a devida importância dada aos estudos sobre cultura material e imaterial, em suas formas de expressão consideradas como tradicionais ou populares e a sua salvaguarda, o presente artigo, tendo como “pano de fundo” o carnaval pernambucano e o surgimento dos clubes carnavalescos pedestres, realizou uma investigação sobre o estandarte dessas agremiações do carnaval do Recife e Olinda, buscando identificar suas origens e os vetores que influenciaram sua configuração. Sendo o estandarte o principal elemento simbólico das referidas agremiações, no qual se confunde, muitas vezes, o sagrado e o profano e sendo ele também um dos primeiros e mais importantes meios de expressão visual do frevo, o presente estudo realizou, através da revisão bibliográfica das principais obras de viés histórico antropológico que tratam dessa temática e de pesquisa de campo, a análise de uma amostra representativa de estandartes pertencentes aos acervos dessas agremiações e do Paço do Frevo (museu do Frevo), além de entrevistas com artífices e carnavalescos. Identificou e classificou os elementos estéticos e simbólicos presentes nesses estandartes, integrou as informações levantadas pela revisão bibliográfica com o conteúdo

reunido durante a pesquisa, contribuindo com informações importantes sobre os estandartes carnavalescos, sua origem, evolução e simbologia, revelando a presença de elementos de caráter lúdico-religioso componentes de um catolicismo popular, além de ritos e símbolos de religiosidade africana numa relação de proximidade entre os agentes do “sagrado” com a festividade profana, enquanto artifices e colaboradores dessa festividade carnavalesca nas cidades do Recife e Olinda, possibilitando assim, uma compreensão maior dos agentes que contribuíram e influenciaram na construção da linguagem visual desse artefato dotando-o de sua importante carga simbólica.

Palavras-chave

Cultura Material; Estandartes; Linguagem Visual.

I. Introdução

Tratamos, neste documento, de investigação que relaciona a materialidade e os contextos histórico-antropológicos atrelados à construção dos significados relacionados aos *estandartes dos Clubes Pedestres* do Carnaval do estado de Pernambuco, situado na região nordeste do Brasil. O termo “estandarte” é aplicado a vários tipos de bandeiras diferentes: bandeiras militares, bandeiras de corporações ou comunidades religiosas, bandeiras distintivas de chefes de Estado ou de famílias reais, de agremiações carnavalescas, etc. (Silva, 2016).

Nessa incursão, tratamos de memórias e representações visuais que colaboraram no processo de transformação do carnaval pernambucano, a considerar a importância do estandarte como símbolo maior de identidade cultural dos clubes pedestres (fundadores desse carnaval de rua) e, por

consequente, do Frevo¹. Tais clubes são agremiações carnavalescas cujos participantes se apresentam a pé (Araújo, 1996) e que se associam e comungam junto ao frevo, este como ritmo musical e dança típica do carnaval de rua pernambucano, o rol das expressões mais emblemáticas dessa festividade.

Os clubes pedestres surgiram ainda no final do século XIX, constituídos, nessa origem, especialmente por indivíduos de camadas populares. Com seus cortejos processionais, sócios formando *cordões* e com seus estandartes à frente, se contrapunham aos clubes de alegorias e críticas, oriundos da elite e que usavam carros nos seus desfiles (Araújo, 1996).

Neste texto, sintetizamos sobre dissertação de mestrado intitulada “ESTANDARTES – Bandeiras de Festa e Tradição: uma Análise da Simbologia e Linguagem Visual dos Estandartes dos Clubes e Troças do Carnaval de Recife e Olinda”, cujo autor foi o pesquisador Hugo Vandrê Cavalcanti da Silva (2016) e que contou com a doutora. Kátia Medeiros de Araújo como professora orientadora, dentro do Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade Federal de Pernambuco (PPGD – UFPE).

Considerando-nos como possíveis agentes participativos sobre a reflexão e salvaguarda dos bens das *culturas material e imaterial*. Nessa linha, nosso trabalho, se irmana e se filia, por vezes a questionar o senso constituído, às outras pesquisas já realizadas sobre o Carnaval de Pernambuco, no seio das instituições universitárias.

Sobre “cultura material”, nos referimos à finalidade ou sentido que os objetos têm para um povo numa cultura, ou seja, a importância e influência que exercem na definição da identidade cultural de uma sociedade (IPHAN, 2006),

¹ Sua música baseia-se na fusão de gêneros como marcha, maxixe, dobrado e polca, e sua dança foi influenciada pela capoeira. A palavra frevo surge como uma corruptela do verbo ferver (“ferver”). Isso porque o frevo é uma dança frenética, de ritmo muito acelerado cuja origem decorreu de um momento igualmente frenético em termos políticos e sociais (FUNDAJ, 2009).

enquanto a “cultura imaterial” está relacionada aos saberes, às habilidades, às crenças, às práticas, ao modo de ser das pessoas. (IPHAN, 2006).

II. Desenvolvimento

Como nos afirma o Dossiê de Candidatura do Frevo a Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil (2006), um dos primeiros suportes da expressão visual do frevo foram os estandartes, seguidos das insígnias dos clubes, das roupas, dos grandes guarda-chuvas, dos impressos que registram os primórdios do frevo, dos locais onde se davam os desfiles e ensaios, etc., sendo comum a vários autores afirmar ser o estandarte o mais importante e representativo símbolo das diversas agremiações carnavalescas.

Mas quais as origens deste artefato e de onde remonta sua linguagem visual?

Para encontrar as origens do estandarte precisamos voltar antes de tudo ao que o caracteriza, a sua forma e seus elementos. O estandarte por definição é uma bandeira e, por tanto, remonta ao surgimento e uso efetivo delas desde que se tem notícia na antiguidade. Podemos supor, como suas primeiras aparições, as “procissões” egípcias, fenícias e gregas e mais ainda os cortejos militares de comemoração das vitórias durante o Império Romano, como nos afirma Roberto Benjamin em *Heráldica dos Estandartes do Carnaval de Pernambuco* (1990). Esse autor nos cita ainda que foi mais precisamente na Idade Média que os estandartes tomaram uma forma mais próxima da atual, sob influência da ocupação islâmica da Península Ibérica e parte da Itália, onde obtiveram um maior desenvolvimento durante o período em que cresceu o poder e as disputas entre a nobreza italiana.

A presença dos estandartes e sua importância crescente deve ser compreendida no contexto do desenvolvimento da Heráldica, como arte e técnica de natureza semiológica, a serviço da nobreza. Nascida da necessidade de identificar as partes em conflito nos campos de batalha, que vai progressivamente se tornando uma arte cortesã e palaciana, na medida em que o poder passa da nobreza militar rural para a corte e se concentra na cidade e na figura do rei. Às vésperas do Renascimento, as cidades, as corporações de ofício e as confrarias religiosas européias já possuíam seus brasões e estandartes. (Benjamin, 1990)

Como herança de uma cultura europeia medieval, o estandarte foi um legado dos colonizadores portugueses que o introduziram no Brasil colônia como artefato de caráter semiológico e estético para identificação das tropas militares, das confrarias e irmandades religiosas, dentre outras instituições, e que ganhou espaço cada vez maior em cortejos e outros desfiles públicos.

Juntamente com outras manifestações e representações da cultura erudita, o estandarte acabou também sendo incorporado pela cultura popular brasileira, alcançando sua maior expressão no carnaval de Pernambuco.

No caso específico dos estandartes carnavalescos percebemos durante a pesquisa o uso de alguns símbolos na sua composição, que possuem relação direta com os elementos componentes dos próprios clubes pedestres que popularizaram o frevo. Esses clubes pedestres, por serem oriundos das corporações de ofício² que, por sua vez, possuíam uma relação estrita com as irmandades religiosas, mantinham

² As Corporações de Ofício do Recife que se tornaram mais tarde confrarias, irmandades ou fraternidades eram um grupo de pessoas que se associavam em torno de interesses ou objetivos comuns, fosse o mesmo ofício, a mesma profissão, ou mesmo modos de vida religiosos ou espirituais. O termo origina-se da Idade Média, onde se referia a associações religiosas ou laicas, que se reuniam com a dupla finalidade - espiritual e assistencial. Existiram corporações de ofícios de diversos tipos como, por exemplo, carpinteiros, ferreiros, alfaiates, sapateiros, padeiros, entre outros (Franco Jr., 2001).

uma relação muito próxima com o universo simbólico católico e medieval. Porém, essa influência religiosa não ficou restrita ao catolicismo (religião preponderante na elite), uma vez que as manifestações da religiosidade africana se encontram representadas, pelos seus ritos e símbolos, ainda que em alguns casos disfarçada ou presente de maneira mais sutil, mesmo que alguns autores não tenham dado a estas representações simbólicas nos estandartes o devido reconhecimento.

Não é difícil entender que mesmo diante do fato de que as primeiras manifestações populares das quais se tem notícia nas freguesias do Recife tenham sido as coroações de reis e rainhas negros que originaram os maracatus, celebrações estas das quais tomavam parte os negros e mulatos que vêm a fundar os clubes pedestres, ainda assim percebemos a preponderância de uma linguagem visual e simbologia católicas. Isto chama a atenção quando nos voltamos para analisar os préstitos e estandartes dos referidos clubes, conforme nos descreve bem pesquisadores como Leonardo Dantas e Katarina Real em seus trabalhos:

Dos préstitos das irmandades religiosas e demais associações nas procissões quaresmais do Recife surgiram os elementos integrantes dos clubes carnavalescos que, após a Abolição da Escravatura em 1888, ganharam força com os seus desfiles pelas ruas dos bairros centrais do Recife [...] Oriundo das corporações de operários urbanos, os clubes carnavalescos surgiram impregnados de elementos comuns às procissões religiosas: o que fora proibido pelas autoridades eclesiásticas, nas procissões de Cinzas e Fogaréus, transplantou-se para a formação do clube carnavalesco, cheio de cordões de lancheiros, diabos, morcegos, damas de frente, balizas, bobos e mascarados. “Esses elementos, afirma Katarina Real, se iam integrando nos clubes carnavalescos, que lhes ofereciam um lar mais cômodo e talvez mais apropriado. (Silva, 2000)

Se levamos em consideração o fato de que a religião católica e a monarquia durante a Idade Média formavam praticamente uma instituição única, perceberemos que foi por meio desta “instituição” que o Brasil foi colonizado e formatado enquanto sociedade, através da forte e arbitrária “catequese” das irmandades religiosas católicas, que possuíam como braço disciplinador e punitivo, o Tribunal do Santo Ofício, impondo de maneira brutal a conversão a índios, negros e judeus que aqui se encontravam, compreenderemos facilmente que, com o passar dos anos as influências da religiosidade católica se sobreporiam às demais nas características culturais expressas pela população brasileira em toda sua sorte de manifestações.

Para exemplificar melhor esta transposição e apropriação dos elementos processionais católicos pelos Clubes Pedestres, Roberto Benjamin coloca em discussão em seu trabalho três hipóteses que segundo ele poderiam ser indicativas de um caminho: a primeira se fundamenta numa tradição da Europa Medieval que ocorria por ocasião da Festa dos Foliões³, na qual as instituições religiosas, o clero e os ritos litúrgicos eram caricaturados pelo baixo clero e outras classes religiosas. No entanto, ainda de acordo com Benjamin, essa hipótese não encontra sustentação tendo em vista que não há nenhum indício de que os estandartes possuam algo de caricatura dos utilizados pelas Irmandades Religiosas; pelo contrário, a maioria absoluta das agremiações atribui aos estandartes seu sentido heráldico original.

Como segunda hipótese, o pesquisador atenta para a possibilidade da passagem direta dos elementos processionais do religioso para o profano dado a proximidade entre os períodos do carnaval e da quaresma, por meio do uso também de elementos jocosos oriundos das procissões de Cinzas e Fogaréu, situação que, segundo o mesmo, teria

³ “Carnaval” medieval, também conhecido como Festa dos Loucos, que ocorreu do final do século XII até o século XVI (Benjamin, 1990).

resultado numa reação do clero conservador, fato sobre o qual não se encontram registros, o que refuta também esta hipótese.

A terceira e mais provável hipótese por ele levantada é que os referidos elementos processionais tenham sido transportados dos meios eruditos para os populares, a princípio, por meio de manifestações puramente religiosas como as procissões católicas para outras de caráter lúdico-religioso componentes de um catolicismo popular, onde, portanto, ainda que não tenham sido claramente incentivadas, foram no mínimo admitidas pela Igreja Católica. Como exemplos dessas manifestações poderíamos citar as cerimônias festivas das Bandeiras do Divino, desfile das Bandeiras dos Santos Juninos, Folia de Reis dentre outras, de maneira que ainda hoje, podemos encontrar festividades onde se verifica a presença de danças e cânticos “religioso-populares” em meio às procissões e missas realizadas com a presença dos membros da hierarquia católica, ocasiões nas quais os grupos que fazem parte desse “catolicismo popular” carregam suas próprias bandeiras e estandartes ou tomam parte dos préstitos sob o uso das bandeiras e estandartes de irmandades religiosas.

Além da formação do préstito propriamente dito, um dos elementos das procissões quaresmais que mais se integrou na formação do Clube Carnavalesco foi o pendão: esta enorme bandeira, sucessora dos distintivos das corporações mesterais da Idade Média e do Brasil Colônia, vinha sempre à frente do cortejo, empunhada por um homem forte e alto, como se fosse uma enorme vela de um barco fenício, ou galera romana, a arrastar toda uma multidão, nas festas dos padroeiros e solenidades em que participava a Câmara Municipal... Na procissão do Senhor Bom Jesus dos Passos do Recife (cortejo cujas origens remontam ao ano 1654), o préstito é aberto por um enorme pendão com as iniciais S.P.Q.R., “que o povo, segundo descrição de Mário Sette, traduzia por Sopa, Pão, Queijo, Rapadura...” (Silva, 2000)

Continuando o percurso na busca da compreensão das influências que originaram a linguagem visual presente nos estandartes dos clubes pedestres do carnaval pernambucano, encontramos no trabalho da pesquisadora Katarina Real a indicação de mais duas possíveis vertentes: uma reforçando a presença da religiosidade católica e outra, da contribuição das corporações militares às quais pertenciam as bandas marciais que tomavam parte nos desfiles dos Clubes Pedestres.

No entanto, para tratarmos da influência religiosa católica segundo a análise de Katarina Real, precisamos voltar o olhar momentaneamente para outra manifestação do carnaval do Recife que antecede aos clubes pedestres, o Maracatu Nação. Ou ainda mais precisamente, as cerimônias de Coroação do Rei do Congo de onde ele descende, cerimônia religiosa da Igreja Católica ligada às Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e ao “culto de São Benedito”, conduzida e legitimada por membros do Clero.

Estas “coroações” exerciam forte atração, tanto sobre os escravos, quanto sobre os negros forros, durante todo o período de sua existência, daí decorrendo sua posterior transmutação para o Maracatu.

Neste momento é importante observar a conclusão a que chega o pesquisador Roberto Benjamin em seu trabalho, onde afirma que seria este por fim o momento provável de passagem dos elementos religiosos para o profano no cortejo carnavalesco, já que fica claramente perceptível que os negros que introduziram os cortejos dos reis do congo na forma do maracatu no carnaval, não se desligaram nem dos cultos religiosos, nem da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e levaram consigo todos os elementos simbólicos componentes de uma linguagem visual típica de uma estrutura processional católica (com seus mastros, lampadários, umbrelas, e bandeiras) para o cortejo dos maracatus e, posteriormente, para os préstitos dos clubes pedestres.

Esse processo explicaria parte da influência de religiosidade católica na linguagem visual dos estandartes carnavalescos, tendo em vista que os primeiros estandartes de que se tem notícia no carnaval do Recife teriam sido, portanto os estandartes dos maracatus.

Complementando a teoria de Benjamin, chamamos a atenção para o fato de que, da mesma maneira que se supõe ter sido através das relações próximas entre os negros e as Irmandades católicas, através dos cortejos dos Reis do Congo e posteriormente no maracatu, que se impregnaram os estandartes de elementos simbólicos de matriz católica, também é provável que estes mesmos negros tenham introduzido nos estandartes carnavalescos certos símbolos da religiosidade de matriz africana com as quais lidavam desde a época das senzalas. É de senso comum que os “maracatus nação”⁴, possuem em sua maioria relação direta com a religiosidade dos orixás e terreiros dos quais se originam, e que alguns elementos simbólicos católicos utilizados pelos negros das citadas senzalas, dentre eles os próprios ícones dos santos católicos (fato que é denominado de sincretismo⁵), na verdade era fruto de uma “estratégia” por parte dos escravos que continuavam cultuando seus orixás sob a forma dos elementos simbólicos impostos pela religião católica da elite dominante. A continuidade da prática dos seus cultos se fazia sob pena de punição severa caso fosse descoberta, o que nos leva a crer que alguns símbolos de religiosidade africana também podem ter sido intencionalmente “disfarçados” ou até mesmo integralmente adotados

4 Maracatu Nação - O Maracatu de Baque Virado ou Maracatu Nação é uma manifestação da cultura popular brasileira, afrodescendente. Surgiu durante o período escravocrata, provavelmente entre os séculos XVII e XVIII, onde hoje é o estado de Pernambuco, principalmente nas cidades de Recife, Olinda e Igarassu (FUNDARPE, 2011).

5 Sincretismo - fusão de diferentes cultos ou doutrinas religiosas, com reinterpretção de seus elementos (DICIO, 2017).

na linguagem visual dos referidos estandartes, ainda que percebamos uma predominância de uma simbologia de origem religiosa católica.

Encontramos, todavia, certa ambiguidade nas afirmações do pesquisador Roberto Benjamin, quanto à contribuição da cultura negra ou indígena na linguagem visual dos estandartes carnavalescos, no momento em que na sua pesquisa, quando o mesmo trata da possível existência de uma “heráldica popular carnavalesca”, afirmando que: “o legado africano e indígena à heráldica popular carnavalesca é incipiente” utiliza como argumento diversos exemplos que, a nosso ver, comprovam muito mais do que negam, traços destas culturas na simbologia presente nos estandartes, bem como em alguns rituais que integram a saída dos mesmos nos préstitos carnavalescos de boa parte das agremiações.

Como por exemplo, ao tratar das cores representativas da maioria dos maracatus nação, escolas de samba e clubes pedestres, afirma que as mesmas estão sabidamente relacionadas com as cores dos orixás protetores destas agremiações ou de seus fundadores, decorrente, segundo este autor, da relação de “intimidade” existente entre os maracatus (que introduziram o estandarte nos cortejos carnavalescos) e outras agremiações e as casas de cultura gege-nagô do Recife. O autor segue listando as cores das agremiações e seus respectivos orixás protetores a elas relacionados, além de alguns símbolos atribuídos aos orixás, porém declarando que seria “temerário afirmar” ser este um indicativo de traço cultural africano, já que se sabe que as cores dos orixás estão associadas às cores atribuídas aos santos católicos com os quais foram “sincretizados”.

A partir desses dados destacamos dois pontos para discussão; primeiramente, que a simples identificação destes elementos nos estandartes já se configura numa prova da presença da simbologia dessa cultura afro, ainda que compreensivelmente essa simbologia apareça em menor proporção se comparada à de origem católica, dada à força da dominação dessa religião professada pela elite dominante;

em segundo lugar, temos conhecimento que o denominado “sincretismo” relacionando às figuras dos orixás e todos os seus símbolos aos santos católicos, se deu apenas por semelhança visual e foi utilizada conscientemente como forma de ludibriar a perseguição religiosa da elite católica aos cultos de raiz africana, o que resulta em contradição quanto à afirmação pelo mesmo de que uma contribuição simbólica de matriz africana seria incipiente.

Existem, ainda, mais algumas influências no universo simbólico dos clubes pedestres e que, portanto, também estão presentes nos estandartes dessas agremiações, sobre as quais se faz necessário lançar o olhar. Por um lado, a influência dos desfiles militares do século XIX, com seus símbolos e suas fardas ricamente bordadas, em conjunto com suas bandas marciais, que acompanhavam os clubes em seus préstitos e de onde surgiu a musicalidade do frevo através de suas “marchas-dobrado”. E por outro ainda, a luxuosidade dos estandartes que, além de ser decorrente de um padrão de estética da nobreza europeia medieval, se vê herdeira da “reinterpretação” do próprio luxo da Igreja Católica, tão evidente nas talhas, pinturas e douramentos das igrejas barrocas de Recife e Olinda. Outro fato importante de que se tem conhecimento, é que as artesãs que criavam e/ou confeccionavam os mais antigos estandartes carnavalescos frequentemente eram as mesmas que trabalhavam nas irmandades ou dentro dos conventos, na confecção de paramentos, bandeiras, gofalões, pendões, estandartes, frontais de altares e outros objetos executados em tecido, bordados ou pintados, de uso da liturgia da Igreja Católica.

Como prova de que as primeiras artesãs que trabalhavam na confecção dos estandartes carnavalescos estavam ligadas totalmente à produção dos paramentos litúrgicos católicos, temos a informação de que o Clube das Pás teve seu estandarte mais antigo, que data do início do século XX, desenhado por Manoel de Matos e confeccionado pelas Monjas Beneditinas do Convento do Monte de Olinda, conforme nos relata Leonardo Dantas.

É interessante destacarmos o local de honra que os estandartes ocupam nos préstitos dos clubes carnavalescos. Ao observarmos esse local de destaque, podemos perceber a importância do estandarte como elemento simbólico, verdadeiro “brasão heráldico” para os componentes das agremiações.

O porta-estandarte é aquele que conduz o símbolo maior do clube e vem vestido tradicionalmente à Luís XV (complementando a linguagem visual barroca do próprio estandarte).

No que se refere à importância simbólica dos estandartes no préstito dos Clubes Pedestres, o pesquisador Leonardo Dantas nos oferece uma importante descrição:

É o estandarte o elemento sagrado de todo o cortejo. É ele o verdadeiro símbolo do clube, funcionando como a verdadeira bandeira de um regimento militar, sendo protegido pelos morcegos, ala de porta-estandartes e diretoria. O estandarte paira no meio da multidão, não tendo uma posição definida na formação do cortejo, ele pode vir na frente ou ficar quase junto à orquestra, mas onde quer que esteja está sempre protegido por uma espécie de guarda de honra. É o estandarte que se curva, em reverência às autoridades e protetores da agremiação; é o estandarte que saúda, num contato rápido face a face com o outro similar, outra agremiação amiga num encontro de clubes, é o estandarte, a exemplo do pavilhão nacional, o símbolo da honra e da integridade do conjunto, muitas vezes é defendido, em caso de rixa ou barulho, com o sacrifício do próprio sangue de seus defensores. (Silva, 2000)

Durante a pesquisa de mestrado, após termos realizado a análise em torno das origens e influências da linguagem visual e os respectivos símbolos presentes nos estandartes, realizamos a descrição da sua estrutura, seguida de uma segunda análise baseada em dicionários e manuais de simbologia, relacionando os significados dos símbolos

encontrados em tais dicionários e manuais, com o caráter e história dos próprios clubes analisados, a partir das informações obtidas pelas entrevistas.

Foi durante as entrevistas, que obtivemos a informação por parte de um dos artífices, de que durante a confecção do estandarte por ocasião da feitura do “recheio” feito no corpo do artefato, (entre as camadas de tecido), acrescenta-se uma espécie de “patuá”⁶ e se faz o ritual de oferenda para o orixá protetor da agremiação (mais uma influência da religiosidade afro).

III. Considerações finais

O texto apresentado correspondeu a uma síntese da pesquisa dissertativa: ESTANDARTES – Bandeiras de Festa e Tradição. Uma análise da simbologia e linguagem visual dos estandartes dos clubes e troças do carnaval de Recife e Olinda. No curso da investigação das relações entre o processo de criação e transformação do estandarte, enquanto linguagem gráfica carregada de simbologia, e os aspectos sociais intrincados, não só confirmamos as contribuições de cultura de origem africana relatada por alguns autores. Além disso, com base nos textos de pesquisadores, na pesquisa que nos dispusemos a fazer sobre alguns registros documentais e nas entrevistas que realizamos, também concluímos sobre o equívoco de ser considerada pequena a contribuição da cultura negra em comparação com a de origem europeia.

⁶ Patuá - O patuá é um objeto consagrado que traz em si o axé, a força mágica do Orixá, a quem ele é consagrado. É um amuleto muito utilizado por pessoas ligadas ao Candomblé/Umbanda. Confeccionado a partir de um pequeno pedaço de tecido na cor correspondente ao Orixá, no qual é bordado o nome do Orixá e colocado um determinado preparo de ervas e outras substâncias atribuídas a ele. Sua utilização serve para obter proteção e sorte (Candomblé, 2008).

A cultura de matriz e matizes africanas não só marcou a sua participação em uma formação sincrética da materialidade e imaterialidade do carnaval brasileiro e pernambucano. Tal cultura também se valeu de outras estratégias para se firmar e se transformar, dessa vez arredia a sincretismos com a cultura de raiz europeia reproduzida e legitimada no Brasil. Com a sagacidade, por vezes, do velado e do dissimulado, também se fez e ainda se faz presente nos estandartes dos clubes pedestres e troças de Pernambuco, com a carga da sua religiosidade e cultos que não se descaracterizaram diante da cultura e práticas cristãs.

Durante o processo de identificação e entrevistas de agentes que vêm contribuindo para configuração da linguagem visual do estandarte carnavalesco, constatamos a manutenção dessa linguagem e do seu simbólico. O estandarte não só tem sido preservado na sua linguagem visual, como também vem sendo adotado como tal, na atualidade, por tipos de agremiações de carnaval de rua de Pernambuco, diferentes dos clubes pedestres.

Com o término da pesquisa relatada neste documento, refletimos sobre suas possíveis lacunas. Sobre parte delas, consideramos a importância de investigação sobre outros artefatos ligados à expressão visual do frevo e que, até certo ponto, também podem colaborar para a melhor compreensão dos próprios estandartes.

Por fim, tal conjunto de informações nos parece de grande relevância como contribuição aos trabalhos de salvaguarda do carnaval, no que se refere à sua expressão visual, aspecto no qual as políticas públicas de patrimônio cultural no Brasil e seus executores nos parecem ainda carentes.

Bibliografia

Amorim, M. A.; Benjamin, R. *Carnaval: cortejos e improvisos*. Fundação de Cultura da Cidade do Recife, PE. 2002.

- Araújo, R. de C. *Festas: máscaras do tempo: entrada, mascarada e frevo no carnaval do Recife*. Fundação de Cultura da Cidade do Recife, PE, 1996.
- Benjamin, R. *Heráldica dos estandartes do carnaval de Pernambuco: Estudo dos estandartes do acervo do Museu do Folclore da Universidade Federal Rural de Pernambuco*. Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), Recife, PE, 1990.
- Franco Jr., H. (2001). *A Idade Média: Nascimento do Ocidente*. 2ª ed. São Paulo, SP: Brasiliense.
- Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ). (2017, 17 de novembro). Recuperado de www.fundaj.gov.br.
- Fundação Unção do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (FUNDARPE). (2011). *Patrimônios de Pernambuco: materiais e imateriais*. 2ª ed. Recife, PE.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Departamento de Identificação e Documentação, Brasília, DF, 2000.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2017, 17 de novembro). Recuperado de <http://portal.iphan.gov.br>.
- Lélis, C. (2011). Menezes, H., & Nascimento, L. *Frevo patrimônio imaterial do Brasil: síntese do dossiê de candidatura*. Fundação de Cultura Cidade do Recife. PE, 2011.
- Patúa. In *Candomblé: o mundo dos orixás*. Disponível em: <https://ocandomble.com/2008/07/24/o-que-sao-patuas/>. (2008, 24 de julho).
- “Porta-estandarte, presença medieval no Carnaval de Pernambuco”, In: Souto-Maior, M.; Valente, W. *Antologia Pernambucana de Folclore*. Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), Recife, PE: Ed. Massangana, 1988.
- Real, K. *O folclore no carnaval do Recife*. Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), Recife, PE: Ed. Massangana, 1991.

- Silva, H.V. *Estandartes, bandeiras de festa e tradição: uma análise da simbologia e linguagem visual dos estandartes dos clubes e troças do carnaval de Recife e Olinda*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.
- Silva, L. D. *In: Souto-Maior, Mário (org.), Antologia do Carnaval do Recife*. Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), Recife, PE: Ed. Massangana, 1991.
- Silva, L. D. *Carnaval do Recife*. Prefeitura da Cidade do Recife, Pernambuco, Brasil, 2000.
- Sincretismo. *In: Dicio*. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/sincretismo/>>. 17 de novembro de 2017.
- Valente, W. Gonfalões – bandeiras e estandartes. *In: Souto-Maior, M.; Silva, L. D. (orgs.) Antologia do Carnaval do Recife*. Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), Recife, PE: Ed. Massangana, 1991.

O antropófago e a psicanálise

Oswald de Andrade e o divã de Freud

LUCIANA CAVALCANTE TORQUATO

Resumo

“A vida não é em linha reta, nem em ordem direta se processam as histórias de cada homem” (Andrade *apud* Fonseca, 2007, p.110). É por tais vias sinuosas que percorremos a vida e obra de Oswald de Andrade (1890-1954), ícone da inteligência brasileira, ponta-de-lança do modernismo literário. Vida e obra que se amalgamam e deixam entrever a genialidade, o riso satírico e a profundidade de pensamento em seu modo de conceber os temas da arte e da sociedade brasileira. A partir de sua obra, focando especialmente em suas biografias (Fonseca, 2007; Boaventura, 1995) e em seu livro de memórias (Andrade, 2002) apresentaremos o perfil intelectual do escritor e sobretudo o *personagem* que se forma a partir de sua pena, uma espécie de psicanalista de si próprio, ou talvez um autobiógrafo privilegiado pelo talento literário e pelo contato precoce com a psicanálise freudiana – aproximação que, a nosso ver, impacta no modo como constrói a narrativa literária de suas vivências.

Oswald de Andrade inicia suas memórias a partir da lembrança marcante da morte de sua mãe. O subtítulo do texto; “*Sob as ordens da mamãe*”. Ali expressa uma imagem de busca, de tentativa de reencontrar um objeto perdido, “um sentimento edípiano”, segundo o mesmo. Em temporada na Europa, cujos relatos trazem sempre um Oswald em

dívida com a figura materna, o escritor afastado do ninho reencontra as raízes, apodera-se da ideia de “antropofagia”, figura central em sua obra: o ritual de devoração, assimilação e rejeição, de valorização do primitivo, do nativo. Oswald parte de *Totem e Tabu* (Freud, 1913) para apresentar sua metáfora anticolonialista para o pensamento nacional (“a transformação do tabu em totem”) que se sofisticará e ganhará ares de uma *Weltanschauung* mais tardiamente em sua obra.

A vida amorosa de nosso herói também se destaca. Suas desventuras sexuais infantis são descritas como uma espécie de construção narrativa apoiada nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade* (Freud, 1905). Para Oswald, “o homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde” (Andrade, 1954/1990, p. 144). Por estar entre esses dois polos, impedido a criar arte e ciência, Oswald parece apontar para toda a potência da sublimação freudiana. Este trabalho intenta percorrer tal intervalo sublimatório oswaldiano, buscando sobretudo construir uma trajetória de caso, *escutando* seus os textos biográficos e autobiográficos como material para uma análise possível do universo oswaldiano.

Palavras-chave

Oswald de Andrade; psicanálise; memórias.

I. Introdução

O trabalho que trago para esta exposição é um recorte bastante acanhado de pesquisa desenvolvida no doutorado em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais, especificamente na área de Estudos Psicanalíticos¹.

¹ A pesquisa, sob orientação do Prof. Guilherme Massara Rocha, conta com o apoio do CNPQ.

Tal investigação vem rastreando as relações possíveis (afastamentos e aproximações) entre a psicanálise, sobretudo o pensamento freudiano, e as ideias e proposições do escritor Oswald de Andrade, importante nome da literatura *brasileira* – ainda que nosso autor não fosse muito afeito a quaisquer determinações ufanistas.

Desse modo, de forma geral, trata-se de uma pesquisa que vem no quadro dos estudos sobre a circulação e recepção de ideias (Bourdieu, 2002). Partindo da pergunta sobre as condições de implantação das proposições freudianas no Brasil, o nome de Oswald de Andrade aparece como um ator privilegiado nessa empreitada por ter ousado interpretações bastante inventivas para o que chegava da finissecular Viena freudiana.

Neste momento, interessa-nos pensar no ponto da presença da psicanálise na letra oswaldiana para além do já conhecido flerte entre a literatura de Oswald de Andrade (ou, de forma mais geral, da literatura modernista) e alguns conceitos e noções freudianas. Investigações anteriores (Torquato, 2014) puderam demonstrar como alguns vocábulos (a saber; inconsciente, pulsão, sexualidade infantil, recalque) atravessaram as criações da vanguarda literária brasileira do início do século XX. Todavia, aqui ensaiamos relacionar essa história de uma circulação de ideias à temática da memória e do imaginário social a partir da forma da narrativa oswaldiana sobre si próprio em suas memórias biográficas (Andrade, 2002). Essa “narrativa de si” empreendida por Oswald de Andrade em sua literatura pode, a nosso ver, ser tomada como um efeito da apropriação da psicanálise – e da feição mais clínica dessa ciência – no próprio discurso do artista, ou melhor, de um homem que escreve e narra sobre si. Como poderia demonstrar isso?

Para esse propósito, não é desejável ater-nos ao que talvez seja a produção mais conhecida e fundamental do escritor, que foi a noção de Antropofagia, objeto importante na criação artística, estética, ética e política brasileira, que está sendo fortemente retomada por vários campos do saber no

Brasil (Rocha & Ruffinelli, 2011). A relação entre Antropofagia e psicanálise se evidencia quando consultamos uma fórmula proposta por Oswald de Andrade para solucionar o problema do “atraso” e da imitação/importação impensada e acrítica, característica da arte e sociedade brasileira: ele se vale de Freud na potente reformulação que faz ao sugerir a “transformação do tabu em totem” (Andrade, 1928/2015) ou seja, a transformação daquilo que seria o nosso negativo, a nossa marca de inferioridade, ou de problema, em algo que sustente nossa força e nossa potência. Fica evidente que Oswald de Andrade elaborava, de forma sofisticada, o impacto dos processos colonizadores na subjetivação, ou no que poderíamos nomear como identidade nacional. Partindo da crítica à civilização europeia, ao colonizador, as entrelinhas de seu discurso antropofágico dialogam com as discussões mais contemporâneas acerca da dependência cultural dos países periféricos.

O interesse aqui, contudo, é o de investigar outro aspecto interessante da presença da marca freudiana na obra de Oswald de Andrade que pode ser entrevista no próprio modo como esse escritor constrói as suas memórias (Andrade, 2002). O escritor produz uma espécie de autobiografia que, em várias passagens, aproxima-se de um relato clínico de sessões de psicanálise, como se o artista ensaiasse, ali mesmo, uma forma de narrativa experimental psicanalítica.

Essa premissa, de que Oswald teria se apropriado da psicanálise na construção de sua narrativa de memórias, abriu a possibilidade de questionar se a ciência psicanalítica poderia ter engendrado novas formas das pessoas falarem sobre si, deslizando em novas narrativas, novas memórias, novas imagens, novas subjetivações.

II. Aproximação dos campos: a psicanálise e a literatura oswaldiana

Cumpre, nesse momento, indagar-nos sobre a pertinência da discussão sobre a disciplina psicanalítica e um literato de país periférico em um espaço da sociologia.

A psicanálise, como é sabido, aparece no mundo a partir da clínica médica do vienense Sigmund Freud. Diante do padecimento do corpo de mulheres que puderam se curar através da fala, ou seja, da colocação em palavras daquilo que não podia antes ser simbolizado, a psicanálise nasce como um método de investigação de processos suspeitados por Freud, os processos inconscientes. Além de método para investigar o funcionamento desses processos e a sua determinação na vida psíquica dos sujeitos, a psicanálise é ainda uma forma de tratamento que visa recuperar justamente a potência da palavra, da possibilidade de simbolizar o retorno daquilo que foi impedido, em algum momento, de acessar a nossa consciência. Além disso, a psicanálise foi se sofisticando, ganhando leituras novas que a permitiram expandir seu domínio do campo puramente clínico para amarrações com o campo de outras ciências humanas e sociais. Assim, se não é possível pensar as questões humanas e sociais no século XX sem considerarmos as formulações freudianas, isso se deu porque diversos autores das mais variadas áreas *macularam* a psicanálise, por assim dizer, de seu aspecto clínico, colorindo suas ideias com outras perspectivas.

A contramão desse processo também aconteceu: a psicanálise acabou contaminando outros campos de saber. E contaminou também formas de narrar. O modo como nos expressamos, como falamos sobre nossa experiência, como contamos o vivido, e essa é a hipótese que gostaríamos de lançar, passa pela construção da clínica freudiana. Nesse caso, estou atrás dos aspectos performativos da teoria

psicanalítica freudiana, dito de outro modo, naquilo que a teoria psicanalítica promoveria em termos de ação e reflexão dos sujeitos sobre si mesmo.

Entendendo o lugar da psicanálise, passa a ser importante situar Oswald de Andrade, ainda que seja tarefa um tanto difícil a de apresentá-lo. Trata-se de um escritor paulista, figura extremamente polêmica naquele e em nosso tempo², que viveu entre os anos de 1890 e 1954. Tempo suficiente para se aventurar com atrevimento nas diferentes searas literárias e culturais. Escritor de romances, manifestos, sátiras, poemas, ensaísta, dramaturgo, cronista de jornal, extremista cultural, filósofo, rebelde, revolucionário, antropófago. Ainda enquanto estudante de filosofia e bacharel em direito, Oswald, filho de família abastada, viajou frequentemente e chegou a morar em cidades europeias, estando antenado e atualizado com os autores e vanguardas de primeira hora. Até meados da década de 1920, suas preocupações se voltavam para as questões mais estéticas e formais da literatura: a ruptura com a literatura “provinciana”, que só imitava acriticamente aquilo que importava. Atacava os parnasianos, o estilo rebuscado, a métrica. Voltava-se contra a arte culta, erudita e convencional, o racionalismo, o naturalismo. Buscava as expressões mais livres e ingênuas, espontâneas, a recuperação de elementos locais que, aliados à técnica e ao progresso, gerariam uma arte genuína e moderna. Apostava na experimentação, alimentando os debates sobre o moderno e o antigo na sociedade. Com

² Interessante observar que os certames em torno de Oswald de Andrade não se interromperam mesmo passados 50 anos de seu falecimento. A contenda recente entre os escritores Ferreira Gullar e Augusto de Campos, travada nas páginas do caderno “Ilustrada” do Jornal Folha de São Paulo, retoma uma antiga discordância desses figurões a respeito da relação dos poetas concretos paulistas com Oswald de Andrade (parte do debate pode ser acessado no Caderno Ilustrada do referido periódico, publicado em 15 de junho de 2016, p. C4).

Mário de Andrade e outros artistas, organizou a Semana de Arte Moderna em 1922 em São Paulo, marco do movimento modernista no Brasil (Telles, 2002).

Em 1950, escreve uma tese para concorrer à cadeira de Filosofia da Universidade de São Paulo, texto que ficou conhecido como “A crise da Filosofia Messiânica” (1954/1990). De forma sintética, podemos dizer que ali Oswald anuncia o que chama de crise do patriarcado – que corresponderia à cultura messiânica – em detrimento da conquista da cultura antropofágica, correspondente a um novo matriarcado que se anunciaria como forma de expressão e realidade social.

Sua obra abarca uma oscilação de temas e autores sobre os quais o escritor se aporta. Freud é um desses autores com quem Oswald estabelece uma relação bastante ambivalente: em vários de seus textos em que cita diretamente Freud, Oswald ainda não delimita a referência, mistura conceitos, acomoda as ideias do psicanalista para adequar em suas convicções.

III. Memória, narrativa, ficções: construções em análise

O que justifica nosso interesse em suas memórias, nessa obra artística especialmente? Essa pergunta nos conduz aos questionamentos levantados acerca dos primórdios da disciplina psicanalítica: por que, na criação da psicanálise e estabelecimento de suas teses fundamentais, Freud teria se aproximado das artes e da literatura, dos artistas e dos tópicos artísticos e sua relação com a constituição do sujeito e com as formações do inconsciente? Cito aqui, por exemplo, os textos sobre Complexo de Édipo, Narciso, os estudos sobre Leonardo da Vinci, sobre Moisés de Michelangelo, sobre a Gradiva de Jansen, ensaios em que se dedica a analisar a questão da criação artística e os processos da arte e da subjetividade. Várias questões o interpelavam; seu interesse

pela arte não se dava, grande parte das vezes, por uma predileção estética, ou uma beleza almejada, mas a partir dos impasses que a clínica colocava. Freud, em sua tentativa de apreensão do modo de funcionamento do inconsciente, buscava os restos que o recalçado manifestava no campo da produção artística. A obra de arte, as memórias de Oswald, portanto, são aqui tomadas como aquilo que deixa escapar o conflito, o estranhamento, trazendo à tona algo da borda da impossibilidade do dito, que já foram também enigmas, substitutos deformados de algum desejo que não pode se revelar.

Nesse sentido, aqui ensaiamos uma relação entre suas memórias, sua biografia, sua autoficção, sua narrativa e a psicanálise freudiana a partir de uma outra via: não a recepção ou assimilação – antropofágica – dos conceitos e ideias de Freud, mas a própria psicanálise pensando o escritor.

Já nas primeiras linhas de sua memória, Oswald nos convida a esse tipo de leitura quando diz se tratar de um “livro edipiano”. Revela em uma entrevista tardia: “A perda do colo materno deflagrou em mim o escritor e o homem. Minhas Memórias são um livro edipiano. Tudo nelas explica os meus livros anteriores: minha prosa e minha poesia (Andrade, 2009, p. 373)

Em 1954, meses após sua morte, o livro é lançado com o título: “Um homem sem profissão: memórias e confissões”. O subtítulo: “Sob as ordens de mamãe”. Escolhas que indicam por si só muitos aspectos da biografia e arte do escritor. E sobretudo a forma como ele próprio se pensa, criativamente, a partir da psicanálise: não é o *papai* quem manda, como no Édipo freudiano, mas as ordens de *mamãe*. A lei aqui é, portanto, matriarcal.

Oswald de Andrade se vale de todos os tipos de gênero confessionais em seu texto: faz uma gambiarra misturando memórias, autobiografia, diário. Inicia seu texto dizendo: “este livro é uma matinada”. Chama atenção o termo escolhido pelo autor. Matinada é uma palavra que comporta sentidos muito variados: desde uma novena, dessas rezas/

preces que varam/atravessam madrugada e que nos traz um Oswald católico, cena tão comum em seu seio familiar. Mas matinada também pode ser estrondo, algazarra que também denota sua boêmia, uma vida hedonista. Em São Paulo, em seu uso coloquial, matinada tem o sentido de mentir. Aqui o escritor já revela o tom de suas memórias.

O relato inicial recupera a ocasião de sua primeira viagem transatlântica, em 1912, “movimento de busca e possibilidade de reencontrar raízes” (Andrade, 2002) para um retorno que o marca e faz sofrer: Dona Inês, sua mãe, falece na semana anterior a seu retorno. Essa perda é um marcador importante na vida de Oswald. O próprio escritor atribui a ela a sua agitada e atribulada vida amorosa – casou-se sete vezes, todos os casamentos bastante movimentados. Com sua última esposa, revela ter finalmente encontrado o seio materno.

Em seu “Livro da convalescença”, caderno manuscrito à lápis escrito no ano de sua morte, Oswald de Andrade ainda rememora que seu *dissídio com Deus* teria se dado na ocasião do falecimento da mãe. No entanto, se não é mais o católico de antes, nutre o que chama de sentimento órfico, dimensão do homem, algo que se assemelha ao sentimento oceânico de Romain Rolland recuperado por Freud em *O mal-estar na civilização* (1930).

Em uma de suas últimas entrevistas, Oswald de Andrade é interpelado sobre a continuidade da escrita de “O salão e a selva”, que originalmente seria o segundo volume da sua autobiografia³. Ao que responde: “Acho que não terei tempo. Não faz mal, pois sempre fiz autobiografia. Minha vida está contada nos meus livros, embora misturada com um pouco de ficção” (Andrade, 2009, p. 373).

³ Os demais volumes seriam: O solo das catacumbas e Para lá do trapézio sem rede.

Oswald foi um homem sem profissão, sem professar a fé no patriarcado. Desde a morte da mãe, também sem compromisso confessional. Acreditou no homem primitivo, propôs a figura do bárbaro tecnizado, aquele que, como aprendeu com Marx, é um homem radical porque “de raiz”.

IV. Considerações finais

Gostaria de encerrar este ensaio a partir de um trecho do romance Serafim Ponte Grande (1933) recuperado por Maria Augusta Fonseca (2007). A passagem traz o evento em que a família do finado Serafim encomenda um retrato do falecido de um artista especial vindo da Europa. Dupla homenagem: immortalizar e ilustrar a figura do patrono do manicômio Asilo Serafim, benemerência com que a família dota parte de seus bens.

O pintor trabalhou pacientemente, mas o retrato não agradou os membros da família. Dona Lalá achou magro, Beatriz, gordo e com sobrancelhas carregadas de chumbo. O pintor então refez. Celestino notou que faltava certo detalhe: o falecido mexia a pontinha do nariz quando falava. O pintor, louco com a situação, inaugurou, ele mesmo, as luxuosas celas do Asilo Serafim.

Bom, essa passagem talvez nos ensine que nessa tarefa de reavivar nosso autor ficará sempre faltando uma frase, um dito que seja revelador. O exercício de reconstruir e remontar partes de um todo para se reconstruir um modelo revela sempre a impossibilidade de se alcançar um conjunto fechado. Nesse sentido, assim como se dá em qualquer representação pictórica como em um desenho, uma fotografia, uma descrição, um retrato pintado, ou ainda uma sessão de psicanálise, estamos sempre distantes de algo, de certa forma devendo “aquele jeito de mexer a pontinha do nariz”.

Bibliografia

- Andrade, O. (1928) O Manifesto Antropófago. In: Puntoni, P.; Titan JR, S. (org.). *Revistas do Modernismo Brasileiro (1922-1929)*. São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo e Biblioteca Guita e José Mindlin, 2015.
- Andrade, O. *Serafim Ponte Grande*. São Paulo, SP: Globo, 1985. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- _____. De literatura. In: *Telefonema*. São Paulo, SP: Globo, 1990. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- _____. *Um homem sem profissão. Memórias e confissões: Sob as ordens de mamãe*. São Paulo, SP: Globo, 2002. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- _____. (1954). A crise da filosofia messiânica. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo, SP: Globo, 1990. (Obras completas de Oswald de Andrade).
- Boaventura, M. *O salão e a selva: uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. São Paulo: Editora Ex Libris, 1995.
- Bourdieu, P. Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*. 145: 3-8, 2002.
- Fonseca, M. *Oswald de Andrade: Biografia*. São Paulo, SP: Globo, 2007.
- Freud, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Freud, S. (ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, v. VII, 2006 [1905].
- _____. Totem e tabu. In: FREUD, S. (ed.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, v. XIII, 2006 [1913].
- _____. O mal-estar na civilização. In: FREUD, S. (ed.). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, v. XXI, 2006 [1930].

Rocha, João Cézar, Ruffinelli, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo, SP: É realizações, 2011.

Teles, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia & modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2009.

Aproximación a los imaginarios del habitar doméstico en barrios cerrados de la ciudad de Córdoba desde el dibujo etnográfico

ANA JAEI BENGUALID

Resumen

La ponencia se enmarca en un proyecto de investigación de tesis doctoral en curso, cuyo objetivo principal es estudiar sobre las formas de apropiación del espacio doméstico a través de las prácticas que se realizan en él y sus imaginarios asociados, utilizando como caso de estudio viviendas de barrios cerrados de la ciudad de Córdoba. El propósito de la ponencia es presentar resultados parciales a partir de casos empíricos en los que se aplica una metodología diseñada para poder conjugar un análisis de aspectos socioculturales de los habitantes como protagonistas y aspectos físico-espaciales del espacio doméstico en sí mismo. Esto persigue lograr un mayor entendimiento acerca de la vida social y simbólica imbricadas en las formas espaciales arquitectónicas del espacio doméstico. Se considera importante investigar sobre los modos de habitar en barrios cerrados por la profusión en la producción y la aceptación que han tenido durante estos últimos años.

La metodología incluye un análisis gráfico de la casa, así como herramientas etnográficas, e implicó la realización de entrevistas en profundidad a los residentes y una observación participante en los barrios, en conjunto con un análisis de las características materiales de los espacios

de la vivienda. Se tendrán en cuenta tanto los discursos, como el plano de las representaciones y las prácticas de los habitantes de la urbanización privada.

Tomando en consideración las vicisitudes encontradas en el campo, se contempla un giro visual en la metodología que incorpora dibujos realizados en los momentos de las entrevistas, y se reflexionará sobre los alcances y las posibilidades de esta herramienta.

Palabras clave

Habitar; espacio doméstico; dibujo etnográfico.

I. Introducción

Las ciudades son habitadas en el espacio físico de las viviendas, que, en su uso, se convierten en nuestro lugar de residencia, nuestro primer lugar en el mundo. Desde ellas se establece el universo de lo doméstico, conformado por el espacio físico de la vivienda y los modos de habitarla. En esta realización se implican concepciones, modelos e imaginarios sociales.

La presente ponencia se enmarca en un proyecto de tesis doctoral en curso, cuyo objetivo principal es investigar sobre los sentidos en torno a la noción de casa en barrios cerrados orientados a los sectores medios de la ciudad de Córdoba, a través de las prácticas y sus imaginarios. Lo que aquí se expone es una suerte de fundamentación de una aproximación metodológica a partir de las vicisitudes del campo. Cómo el mero análisis espacial se presenta como insuficiente para poder comprender la complejidad de la casa cuando se le incorporan las dimensiones simbólicas e imaginarios del habitar. Asimismo, se comenta la dificultad con que me topé a la hora de registrar información del orden de lo no visible, y una breve introducción a la herramienta utilizada, buscando aprehender las particularidades

que me ofrecía el campo. La herramienta encontrada para registrar fue el dibujo en el campo, que era de suma complejidad en su implementación; sin embargo, podía alumbrar sobre los significados convocados en esta concepción residencial que se toma en este texto. También se configuró como un posibilitador para incorporar información sobre dimensiones que no son visibles y fáciles de aprehender.

Así, en cada apartado se introducirá el tema, articulándolo escuetamente con teorías para profundizarlo, y a la luz de contextos más amplios en que se inscribe la problemática. Esta ponencia consiste así en lineamientos para un capítulo de la tesis en desarrollo.

El objetivo de la tesis consiste en el establecimiento, análisis y evolución de la interacción entre las concepciones, modelos e imaginarios del espacio doméstico en Córdoba, a partir del análisis de los discursos que emergen desde diferentes actores –en ella nos centramos en los arquitectos y habitantes–, la capacidad de dar cuenta de los procesos de gestación, circulación y apropiación de las concepciones, modelos e imaginarios incluidos en los discursos, sus relaciones y grados de incidencia en el espacio físico y los modos de habitar urbanos. Abordar los imaginarios y representaciones de la casa es de gran importancia para la comprensión de los trasfondos culturales que dan sentido a la producción arquitectónica y la producción y reproducción de los modos de habitar en un determinado momento histórico y contexto.

II. Marco teórico/marco conceptual

Acerca del imaginario de la vivienda (y la vivienda en barrios cerrados)

Para poder generar una discusión que haga partícipe a los imaginarios del habitar, corresponde, en primera instancia, identificar sus características. Entonces, los imaginarios

son “un conjunto real y complejo de imágenes mentales producidas en una sociedad a partir de herencias, creaciones y transferencias relativamente conscientes, funcionando de diversas maneras en una época determinada, y que se transforma en una multiplicidad de signos” (Escobar, 2000, p. 113). Desde esta perspectiva, los imaginarios son portadores de imágenes y formas de comprender la realidad que implican la configuración de contextos simbólicos de interpretación. Su estudio permite comprender las imágenes pictóricas y mentales como cúmulos de conocimiento socialmente construidos que permiten dar sentido a la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, siempre se insertan en un contexto, ya que les pertenece una historicidad caracterizante, a la vez que poseen una suerte de reconocimiento colectivo y son instituidos socialmente (Castoriadis, por Baeza, 2000, p. 25). Entonces, estas construcciones están afectadas por el espacio y la temporalidad, razón por la que funcionan como mecanismos de conservación y actualización cultural. Por ello, son dinámicos, incompletos y móviles (Shotter, 2002). Y, por otro lado, los imaginarios se acercan a los estereotipos, pero van más allá porque rompen la literalidad, articulando un sentido.

La vivienda es donde el hombre satisface sus necesidades básicas: esta le da abrigo, le permite su desarrollo como individuo y ser social, así como el de su grupo familiar. No es inmune a la historia que la recorre, así como tampoco es apenas una edificación material. Está también definida por las representaciones sociales, numerosas constelaciones de imaginarios, mallas de relaciones y una aglomeración de manifestaciones históricas y culturales. Estas “visiones de mundo” (Pintos, 2000) son imágenes de la casa que integran elementos físicos y sociales que se corresponden con las prácticas de las personas y estructuran los sistemas que le dan sentido a las necesidades o problemas habitacionales correspondientes a cada escenario histórico. De esta manera, los actores en los que centramos la mirada en esta

investigación promueven y se involucran en los encuentros y desencuentros, expectativas, puntos de vista y justificaciones alrededor de la vivienda a partir del abanico de representaciones simbólicas sobre los lugares vividos y apropiados por las personas, que construyen sus propias realidades de sentido.

En síntesis, las expectativas y valores que devienen de las representaciones individuales y colectivas en torno a la casa son un prisma desde el que se atraviesa la materialidad del espacio construido. Sobre esto resaltamos que, para este estudio, la casa es un objeto complejo de vínculos entre el espacio físico y los modos de habitar en constante tensión por la multiplicidad de concepciones, modelos e imaginarios sobre el espacio doméstico que coexisten en cada escenario histórico. Por esta razón, en su constitución se evidencian los procesos de identificación social que plantean relaciones de armonía, conflicto, subordinación, predominancia, inclusión y exclusión, especificidad y generalidad (Lotman 1998, p. 59). Mientras que aquellos discursos hegemónicos ocupan un lugar central en el universo de la cultura del habitar, por la periferia transitan otros que tienden a revitalizar el valor de uso del espacio y su significación como obra, siendo su valor algo más que un simple cálculo de m².

Estas creaciones muchas veces no son contempladas, ya que escapan a la planificación precisa de la vivienda. Así que no concebirla más allá de un molde preestablecido con soluciones abstractas y ahistóricas se traduce en una cultura del hábitat que jalona ciertos imaginarios sin la posibilidad de reasignarse, reformularse o adaptarse.

En el contexto de los barrios cerrados, existen imaginarios de progreso, confort, seguridad, tecnología, prestigio, estatus y “buen vivir” que resultan en un valor añadido que determina su ubicación social y adscripción de clase (De Toledo, 2011). La vivienda en barrio cerrado, mediante sus características constructivas, espaciales y del lenguaje técnico-expresivo, aseguró una legitimación de cierto

estatus y se convirtió en representación de una clase. Este se manifiesta a través del orden, la calidad, las materialidades, sumando los elementos que acompañan a la casa que se ofrecen como servicios solo para el barrio (gimnasio, *club house*, áreas verdes, canchas, etc.). La identificación con esos valores e ideales se convierten en paradigmas de vida que consolidan un mapa elemental en el que se define el perfil de la vivienda deseada por este tipo de usuario.

En este sentido, el habitar en un barrio cerrado se comercializa como una dimensión simbólica, admitida y legitimada socialmente, a partir de los imaginarios sociales, las prácticas de consumo y las circunstancias que caracterizan la ciudad para ser concebida como mercancía (López-Levi y Rodríguez, 2004). Esto se explica cuando la vivienda se plantea desde un sentido unidireccional, encontrándose muchas veces a merced de los llamativos eslóganes de los grupos inmobiliarios, que poco tienen en cuenta las necesidades intangibles y aspiracionales del consumidor (Méndiz, 2010, p. 63).

Las influencias de los imaginarios involucrados en el hecho de elegir una vivienda para habitarla no tienen un límite nítido ni distinguible, pero su entrecruzamiento cobra un carácter tan tangible que podemos verlo y analizarlo en el éxito o fracaso de un proyecto. Esto no podría asimilarse desde la representación isotópica de los arquitectos solamente, ya que, retomando los pensamientos de Lefebvre (1975), programación y habitar son presentados como antagonicos, así como también lo son para el habitante. Hábitat hace referencia puramente el espacio abstracto, desde un plano morfológico, descriptivo y normativo. Mientras que habitar es resuelto en un despliegue rutinario, creativo y heterogéneo, que implica una apropiación poniendo “el sello propio” (Lefebvre, 1975: 210). Por esta razón, las prácticas de las personas, los intersticios, brechas y límites donde los imaginarios y lo simbólico

existen, hacen posibles los modos de vida e implica el reconocimiento del sujeto activo y capacidad creadora en este proceso.

III. Metodología

¿Cómo acceder a ese conocimiento? Algunas reflexiones sobre el recorrido

Lo desarrollado tiene consonancia con los pensamientos de Heidegger (2005) y Bachelard (1997) sobre la casa, que resaltan una suerte de antagonismo entre la riqueza semántica, imaginativa y poética del habitar en contraposición con la estrechez funcional y expresiva del hábitat. Nuestro objeto de estudio, tanto simbólico como concreto, es la casa, que lleva consigo su valor existencial y que expresa también la relación afectiva del individuo con su medio humano primordial.

En la medida que se habita un determinado espacio, se asignan valores intangibles que establecen el lugar del sujeto en el orden socio-espacial y cultural (Giglia, 2012, p. 13), que constituyen un ir y venir práctico, lúdico y simbólico a la vez. Por esta razón, podemos afirmar que la percepción y el comportamiento en el espacio doméstico es heterogéneo, constante y cambiante a la vez (Londoño, 2006), ya que los sujetos contribuyen con su producción. La casa está caracterizada por sus cualidades físicas (hábitat), que sería lo construido, en clave funcional: su materialidad, dimensión, componentes, espacialidad, proporción, funciones más o menos predeterminadas, proximidad, orientación y recorridos. Este espacio físico-material de la vivienda condiciona, aunque no determina, los modos de habitar. Lo que sí los define son cuestiones de índole cultural y significativa (habitar), que están compuestas por las representaciones, las vivencias y las prácticas en el espacio subjetivo.

Debido a la inercia que tiene el espacio físico, los modos de habitar experimentan transformaciones para los que este resulta una limitación. El surgimiento de nuevas tipologías puede implicar profundas transformaciones en la concepción del espacio doméstico que atenten contra los modelos e imaginarios establecidos. De manera inversa, también se producen modificaciones en los significados que no alcanzan casi nunca a reflejarse de manera directa en el espacio físico. Es decir, ciertos espacios no modificaron sus características espaciales, pero los usos culturales ligados a él son mutables.

Teniendo en cuenta las observaciones desarrolladas arriba, se entiende que, para conocer los espacios de la casa, era necesario considerar todas sus dimensiones. Por esta razón, la metodología, a grandes rasgos, contempla dos etapas consideradas de análisis y exploración de los casos de estudio.

La primera instancia abarca el conocimiento físico de las características particulares de la casa. Esto se desarrolló a partir de un relevamiento detallado, piezas gráficas arquitectónicas y fotografías (en el caso de que los habitantes lo hayan facilitado o que se encuentren en sitios web) y exploraciones gráficas manuales de componentes estéticos, estructurales y formales, tipológicos y funcionales, tecnológicos y constructivos. También se contempló la valoración ambiental del entorno y partes compositivas mediante fotos aéreas y panorámicas, incluyendo la relación entre vegetación y arquitectura, así como su ubicación en el territorio, conectividad y cercanía a principales servicios.

Aunque útil, este material elaborado por medio de recuperaciones gráficas se presentaba como insuficiente para conocer las complejidades de la esfera íntima del habitar y las apropiaciones físicas y simbólicas que hacen de él. Entonces surgieron dos preguntas: si consideramos que el espacio doméstico establece una relación entre la experiencia espacial de habitar a través del continuo devenir de la vida vinculada al cambio, ¿cómo se habita la casa? Como

pregunta, se sitúa en esta condición cotidiana, y es desde esta condición donde es posible responderla. Y, por otro lado, si el material gráfico me permitía acceder a cierto conocimiento sobre aspectos de la casa ligados a su materialidad física, ¿por qué no podrían permitirme acceder a conocimientos sobre el habitar doméstico?

Para explorar esta pregunta, se hizo manifiesto que la metodología empleada tuviera que ser revisada desde las prácticas de investigación cualitativa. Por esta razón, para construir el diálogo entre la experiencia espacial y el hábitat como proceso, fue apropiado aproximarse con herramientas etnográficas. Estas tienen la capacidad de hacer visibles las acciones de los sujetos en la construcción de su entorno (Imilan, 2011) que, de otra manera, pasarían desapercibidas, ya que pertenecen a lo banal y lo cotidiano. Giannini (1987) plantea que, a pesar de su insignificante apariencia superficial, abren el acceso a una reflexión sobre aspectos esenciales de la existencia humana.

En la percepción de la vivienda, las descripciones orales de los lugares por parte de sus habitantes representan un campo muy rico para el análisis de la espacialidad (Londño, 2006). Por esta razón, la realización de entrevistas, relatos y descripciones orales constituyó un camino de investigación hacia la reconstrucción de fragmentos de historias y de tiempos, cuyas particularidades coloquiales, conservadas en los testimonios, dejan entrever cómo se concibe la propia vivienda, a partir de la relación del interlocutor con las memorias de la casa.

Sarah Pink (2009) afirma que lo etnográfico no persigue el objetivo de producir un reporte objetivo y verídico de la realidad, sino que su fin está en ofrecer versiones de las experiencias de la realidad de los etnógrafos lo más cercana posible al contexto. No es tanto la captura de datos que hace el investigador para luego analizar, sino el proceso de unirla. Es por ello que plantear una lectura del hábitat residencial desde la elaboración de dibujos permite establecer un diálogo con otras maneras de comprender los lugares,

tanto desde sus variables físico-espaciales, como temporales y de significado. Al igual que la vivienda, los dibujos no se presentan como una forma vacía, siempre vienen con una carga y con un peso semántico. Siguiendo los pensamientos de Pink, la visión del propio investigador se incorpora en los dibujos, constituyéndolo en una estructura descentrada, una multiplicidad de series de datos capaces de generar significados sin eludir contradicciones, inconsciencias, o incluso banalidades (Guasch, 2011).

Teniendo en cuenta que la vinculación entre las producciones de las personas y las dimensiones materiales y funcionales de la vida se hacen asequibles a partir de imágenes, las técnicas gráficas son una fuente legítima para acceder a los imaginarios sociales (De Rosa, 2006, p. 101).

A continuación, se ha creído conveniente centrar la atención a los aspectos más representativos que se han desarrollado durante el trabajo de campo, así como a la nueva orientación metodológica que tomó el registro a raíz de lo expuesto, buscando aprehender las particularidades que se presentaban en el campo. La experiencia nace de la costumbre de dibujar, primero desde la contemplación, para luego introducir una percepción dinámica que permita ampliar el encuadre de la mirada y la implicación personal con los habitantes de las viviendas. El proceso documental a través del dibujo empezó con la recopilación de datos asociados a algunos de los lugares que visitaba, aunque no fue hasta más avanzado el proyecto que se comenzó a reflexionar sobre las consecuencias de esta forma de registrar.

El dibujar se constituye como un ejercicio de reflexión y reconocimiento en el que lo habitual se transforma en una nueva forma de percibir el campo. Los registros gráficos acarrearón nuevas maneras de mirar y también funcionaron como un “catalizador de memorias” de las relaciones en el campo (Ramos, 2010, p. 31 y Alfonso, 2004, p. 76). La propia percepción se reconstituyó *a posteriori* en dibujos.

Con el tiempo, se convirtió en una herramienta adecuada, aunque también esquiva, signada por el misterio, para acceder a otras dimensiones de la vivienda.

El dibujo se convirtió en una herramienta útil para el registro de campo, no solo por su carácter documental, sino por su naturaleza inseparable de los otros dos datos que la acompañan, conteniendo el soporte (bitácora) una serie de connotaciones ligadas a su formato que hacen que, en este momento de la investigación, sea el aspecto más relevante, como forma de registrar y develar información de carácter cotidiano. El proceso documental se compone de tres partes, que se complementan unas a otras y forman una unidad: la producción de imágenes (dibujos, planos, fotografías...), la experiencia en el espacio de la casa, y los textos/testimonios. La inclusión de estas tres variables conceptuales asociadas busca la contribución de la expansión del ángulo de observación e interpretación asociada al espacio de la casa.

Transcurriendo el tiempo, también se convirtió en una manera de “estar en el campo”, en el sentido de que observar y dibujar lo observado requiere obligatoriamente situarse en la particularidad de un contexto, conocerlo, entrar en contacto con él y, más aún, sumergirse en él. Se genera un clima de diálogo entre el observador y el campo extendido en el tiempo, en contraposición con la toma de una fotografía, donde el tiempo se “congela”. “La fotografía detiene el tiempo, el dibujo lo abarca. Si bien ambas son manifestaciones visuales, solo en el dibujo existe una clara consciencia de intimidad entre el dibujante y la cosa dibujada” (Ingold, 2007, p. 79). Entonces, en el dibujo se entretienen muchas impresiones distintas a medida que el proceso de realizarlo avanza. Es un trabajo artesanal, según Sennett (2009), y, cuando el arquitecto hace el esfuerzo de dibujar a mano, va asimilando las cualidades de los espacios que dibuja. Las tareas difíciles, como el dibujo, exigen un plus de atención que garantiza la reflexión detrás de cada movimiento. Así, cuando el arquitecto dibuja, por ejemplo, la textura de los

ladrillos, entiende las cualidades táctiles del material, su peso visual, sus repercusiones en el espacio, etc. La difícil coordinación entre mano y cerebro genera un clima interno de reflexión. Implica pensar cada línea por dibujar. De este modo, el dibujo construye un dato que tiene también características temporales.

Por otro lado, es una manera de estar en el campo también debido a que el cuerpo, tanto en el tiempo como en presencia real, es un punto; un punto desde donde se encarna la experiencia personal. La pregunta de dónde estamos cuando dibujamos se torna relevante porque la elección del posicionamiento nunca es casual. En mi caso, buscaba acomodarme en algún lugar donde me permitiera interactuar con mi/mis interlocutor/es, pero estratégicamente hacia algún punto de fuga que centrara algún interés creativo. A veces es fijo, a veces transitorio/itinerante en el espacio; otras veces está influido por el interlocutor, ya que con frecuencia los dibujos se realizaron desde el lugar donde se estaba haciendo la entrevista. Distinto sería que la casa estuviera deshabitada, en cuyo caso el enfoque sería elegido priorizando otros aspectos, como la composición técnica de los materiales de la arquitectura o efectos de la luz en los espacios. En todos los casos, el resultado se determina por la forma, el punto de vista y el contexto, o, en otras palabras, por el posicionamiento del observador y por el significado de todos los demás elementos que componen la escena observada. Cada elección de posicionamiento implica una distinta evocación de impresiones por ser capturadas por el dibujo.

Teniendo en cuenta estos dos aspectos, la información obtenida con no solo la confrontación, sino también la interferencia de uno mismo con el espacio durante un periodo de tiempo no podría acumularse a través del análisis de una imagen “neutra”, por ejemplo, una fotografía tomada por otra persona. Esta se genera a través de

la transformación del patrimonio del investigador a esos dibujos, reflexionando una vez más sobre el dato producido mientras se dibuja.

IV. Conclusiones

Las preguntas que me han guiado aún no tienen respuesta, su constante creación simbólica es elusiva, ya que remiten a un campo de imágenes diferenciadas de lo empíricamente observable, pero, aun así, son concebidas como reales pese a no poder situarse en un espacio y tiempo (Lindón, 2007, p. 2).

El horizonte no está construido. No hay fórmulas preestablecidas, pero lo que indudablemente demanda es creatividad y apertura para poder explorar formas de conocer el habitar. La complejidad del fenómeno urge la creación de instrumentos sensibles, capaces de dar respuesta a las mutaciones materiales y simbólicas, manifiesto de las nuevas formas de habitar y nuevos habitantes. El habitar ha dejado de encajar en lo ya conocido, está inscrito en lo múltiple, lo complejo y conflictivo, pero, por las mismas razones, está lleno de posibilidades de enriquecimiento vital, de apertura a las otredades emergentes.

De ahí que ver la vivienda en los barrios cerrados como algo más que se diseña con base en fórmulas y recetas y como un lugar en el que los roles de los habitantes y su relación con el arquitecto que diseña su hábitat no son reducidos a una operación de mercado se presenta como un horizonte donde los cambios e imaginarios emergentes o consolidados permiten conocer del mundo social mucho más de lo que originalmente se espera.

Imaginar, diseñar y construir una vivienda que incluya el carácter propositivo de los actores involucrados supone un cambio cabal en la forma de pensar el habitar, las cualidades asociadas a esta actividad y las lógicas de apropiación

de estos espacios. La producción de viviendas que generan usos y espacios signados por lo obvio tiene como resultado que las casas sean un molde genérico donde los habitantes deben invertir gran cantidad de recursos y creatividad para que puedan satisfacer sus necesidades individuales y de su grupo familiar. Teniendo en cuenta que la vivienda en barrios cerrados de Córdoba está destinada, desde los últimos años, a un segmento de la clase media en que se focalizan los imaginarios de ascenso social, termina forzándolos a adaptaciones y concesiones que poco tienen que ver con sus necesidades y que se centran en una sobrevaloración del estatus, en la mitificación de valores que los grupos inmobiliarios se encargan de reproducir.

De ahí que tener en cuenta las dimensiones del habitar para acceder a la creatividad de las personas a la hora de conformar y apropiarse de sus espacios se vuelve vital para conocer la perspectiva de los propios actores, ya que son ellos quienes le dan sentido a la vivienda, la sueñan, la diseñan, la viven y la planifican a la luz de ciertos discursos y representaciones.

La práctica del dibujo no se dio ni de una manera fácil ni consistente. El objetivo y el método no estuvieron claros desde el principio, de hecho, fue más fácil entender lo que no se buscaba hacer que aquello que sí. No se intentaba esquematizar los usos, las posturas o posiciones del cuerpo en el espacio, o realizar un compendio clasificatorio de los objetos presentes en un determinado lugar, no se pretendía descifrar o delimitar los atributos físicos de aquello que representa (espacios, objetos, rituales) o registrar imágenes para exhibirlas de testimonio –y exhibirme– de que “estuve allí”, a la manera de Geertz. Tampoco se buscaba exacerbar o caricaturizar la estética propia del lugar, ni develar secretos, estigmas, o identidades que pedían ser protegidas. Dibujar en el campo da cuenta de un proceso en el que lo que se prioriza no es la técnica ni el resultado (si tomamos el abanico de escalar sobre lo que es un buen dibujo o un mal dibujo), sino el proceso mismo. La “falta de talento”, el

miedo de “equivocarse” o no llegar a un resultado “lindo” pasan a tener un lugar secundario en este tipo de dibujo, dado que fueron hechos para tomar nota de informaciones en el terreno. Todas estas dificultades surgidas mientras iba dibujando hicieron que paulatinamente fuera descubriendo, entendiendo, improvisando y trazando –¿se me permite el doble sentido?– un propio proceso de representación etnográfica del uso de la vivienda que (y porque) agenciaba una suerte de dispositivo que permitía una reflexión íntima y emocional de la constitución de la mirada.

Bibliografía

- Aliaga Sáez, F. y Carretero Pasín, E. (2016). “El abordaje sociológico de los imaginarios sociales en los últimos veinte años”. *Espacio Abierto*, 25 (4), pp. 117-128.
- Bachelard, G. (1997). *La poética del espacio*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Baeza, M. (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*. Santiago: RIL Editores.
- Baeza, M. (2015). *Hacer mundo. Significaciones imaginario-sociales para construir sociedad*. Santiago: RIL Editores.
- De Rosa, A. S. (2006). “¿Por qué es importante?”. En *Representaciones sociales. Alteridad, epistemología y movimientos sociales*. México: Universidad de Guadalajara.
- De Toledo, F. L. A. (2011). “La tipología departamento y la construcción del habitar moderno: Buenos Aires (1930-1960)”. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, 4(8), pp. 180-196.
- Durand, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Escobar J. (2000). *Lo imaginario: entre las ciencias sociales y la historia*. Medellín: Fondo Editorial. Universidad EAFIT.

- Giannini, H. (1987). *La "reflexión" cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Guasch, A. M. (2011). *Arte y archivo 1920-2010. Genealogías, tipologías y discontinuidades*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Hurworth, R. (2007). "Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research". *Qualitative Research Journal*, 7(2), p. 100.
- Imilan, W. (2011). *Experiencia de la ciudad a través de la movilidad. Una mirada etnográfica*. Valparaíso: Universidad Técnica Federico Santa María. Departamento de Arquitectura. UGI/ Comisión Megaciudades.
- Imilan, W. A. y Lange, C. (2003). "Aproximación a la antropología urbana chilena y el trabajo de campo en la ciudad". En Richard, N. (ed.). *Movimiento de campo. En torno a cuatro fronteras de la antropología en Chile* (pp. 27-44). Guatemala: ICAPL.
- Ingold, T. (2007). *Lines: A Brief History*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2005). "The eye of the storm: Visual perception and the weather". *Visual Studies*, 20 (2), pp. 97-104.
- Iturra Muñoz, L. y Jirón Martínez, P. (2016). "Siguiendo trayectorias, dibujando trayectos. Construcción de diagramas desde la experiencia de los habitantes". *Revista AUS*, (19), pp. 4-9.
- Jirón, P. y Lange, C. (2017). "Comprender la ciudad desde sus habitantes. Relevancia de la teoría de prácticas sociales para abordar la movilidad". *Cuestiones de Sociología*, 16, e030.
- Lefebvre, H. (1975). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lindón, A. (2007). "La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos". *Revista EURE* 33 (99), pp. 7-16.
- Londoño, A. (2006). "La casa soñada". En J. Sarquis (comp.). *Arquitectura y modos de habitar* (pp. 93-104). Buenos Aires: Nobuko.

- López-Levi, L. y Rodríguez-Chumillas, I. (2004). “Miedo y consumo: El encerramiento habitacional en México y Madrid”. *Perspectivas Urbanas* n.º 5. Disponible en <https://bit.ly/2UPz5Mw>.
- Lotman, I. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. España: Ediciones Cátedra. Universidad de Valencia.
- Méndiz, A. (2010). “Los valores en la publicidad: Un nuevo planteamiento ético y comercial”. *IC –Media Net Publicaciones (Federación de Asociaciones y Consumidores de Usuarios de los Medios)*. Madrid, España.
- Quetglas, J. (2002). Pasado a limpio, I; edición al cuidado de Carles Muro, Inés de Rivera, y Ton Salvado. *Valencia: Pre-Textos: Demarcació de Girona, Col·legi d'Arquitectes de Catalunya* (p.58).
- Pink, S. (2009). *Doing Sensory Ethnography*. Londres: Sage.
- Riffo Pavón, I. (2016). “Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales”. *COMUNI@CCION: Revista de Investigación en Comunicación y Desarrollo*, 7 (1), pp. 63-76.
- Rooney, P. (2005). “Researching from the inside – does it compromise validity? – A discussion”. *Level3*, 3. Recuperada de <https://bit.ly/2VXgKKd>, el 17 de noviembre de 2017.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- Shotter, J. (2002). *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia: Un estudio sobre percepciones, actitudes y valores medioambientales*. España: Editorial Melusina.

IV. Decolonialidad y desobediencia social

Impacto de la instalación de la Central Hidroeléctrica Ralco en la identidad y memoria colectiva del pueblo pehuenche

JAQUELINE ESPINOZA, RICARDO ESPINOZA, JAVIERA GIACAMAN, MARÍA IGNACIA LAGUNAS, CAMILO RIFO Y MARÍA ANDREA SANDOVAL

Resumen

Los pehuenches son un pueblo originario de Chile, ubicado en las zonas cordilleranas del país. A lo largo de la historia, esta etnia se ha visto perjudicada por numerosas acciones estatales que responden a intereses de grupos económicos y no al bienestar de sus habitantes.

Una de estas acciones es la imposición de un proyecto energético que considera la instalación de cuatro centrales hidroeléctricas en el sector Alto Biobío de la VIII región donde habitan varias comunidades pehuenches que se vieron afectadas por la instalación de las centrales, particularmente por la central Ralco, debido a la magnitud del proyecto.

Decidimos, por tanto, investigar el impacto de estos hechos en la identidad y memoria colectiva del pueblo pehuenche. Para llevarlo a cabo, realizamos un estudio de tipo cualitativo que permitió la construcción del conocimiento a partir de la información recogida en el campo. El proceso de investigación se desarrolló de acuerdo al enfoque fenomenológico, pues nuestra intención fue cuestionar y conocer los fenómenos que han experimentado las personas según los significados y subjetividades otorgados a dichos sucesos. Debido a nuestro interés por aproximarnos

a este fenómeno desde la experiencia vivida por sus afectados, trabajamos con la técnica “relato de vida”, lo que nos permitió obtener una comprensión del sentido que las mismas personas asignan a sus actos, como también de la organización de su vida diaria, su articulación con otros y con instituciones, su forma de ver la vida y las creencias que tienen del mundo, además de la búsqueda de identidad social que existe dentro del contexto en que viven.

Recogimos nueve relatos de dos grupos seleccionados a partir de dos rangos de edades que darían cuenta de la identidad y memoria colectiva. Para analizar la problemática, nos situamos desde dos perspectivas teóricas. Por un lado, la psicología política se encarga de analizar conjuntamente fenómenos psicológicos con hechos políticos, mantiene los lazos entre lo emocional y lo racional y se preocupa del carácter histórico y cultural de los hechos, buscando la ruptura social y la construcción de identidad social; y la psicología de la liberación se preocupa por los temas sangrantes de Latinoamérica, tales como la occidentalización de los pueblos originarios.

Palabras clave

Pehuenche; memoria; identidad.

I. Introducción

La presente investigación contó de dos aproximaciones al campo, en 2014 y 2017, y actualmente ya está concluida.

Desde la constitución de Chile como república, la relación con los pueblos originarios ha estado marcada por la fricción y la tensión constante (Alwyn *et al.*, 2008). Esto se debe a que la relación por parte del Estado chileno hacia los pueblos originarios se ha basado en la deslegitimación y la desvalorización de su cosmovisión, cultura e identidad, apuntando hacia la homogeneización, donde se reconoce la

existencia de otros y otras, pero bajo el discurso de que en Chile todos y todas somos chilenos y chilenas, sin diferenciación cultural (González-Parra y Viveros, 2012).

Uno de los pueblos que ha sufrido los efectos de esta política de Estado ha sido el pehuenche, que sufrió la invasión y enajenación de sus tierras con métodos fraudulentos y maliciosos (“Chile: Ralco le cambió la vida a los Pehuenches”, s. f.) y cuyas demandas e intentos de diálogo y reivindicación fueron ignorados, luego de lo cual, finalmente, sufrieron la imposición de la instalación de la represa Ralco y sus consecuencias (Solar, 1999).

Los objetivos que guiaron la presente investigación fueron:

Objetivos generales

1. Visibilizar el impacto de la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en la identidad y memoria colectiva de un grupo de adultos y adolescentes pehuenches que viven en comunidades del sector Alto Biobío.
2. Interpretar el rol de la violencia política presente en el proceso de instalación de la central hidroeléctrica Ralco.

Objetivos específicos

1. Distinguir aspectos de la identidad y memoria colectiva de adultos pehuenches nacidos antes de la construcción de la central hidroeléctrica Ralco.
2. Distinguir aspectos de la identidad y memoria colectiva de adolescentes pehuenches nacidos después de la construcción de la central hidroeléctrica Ralco.
3. Contrastar el impacto de la central hidroeléctrica Ralco en la identidad y memoria colectiva de adultos y adolescentes pehuenches.

4. Comprobar la presencia de violencia política en el relato de adultos y adolescentes pehuenche del sector Alto Biobío en relación con la instalación de la represa Ralco.

II. Marco teórico

Los pehuenches son una etnia del sector de Alto Biobío de la octava región de Chile que forma parte de la cultura mapuche y que, si bien tiene un pasado montañés, hoy se encuentra disperso por los reasentamientos que generó la construcción de la represa hidroeléctrica Ralco (Diagnóstico participativo Alto Biobío, 2004).

Este pueblo se ha visto envuelto históricamente en diferentes conflictos territoriales, como los enfrentamientos con españoles, la resistencia a la mal llamada “pacificación de la Araucanía” y la imposición del ejército chileno durante la dictadura militar en Chile, en la que se buscaba continuar la ocupación de la Araucanía y la disposición favorable del Estado hacia el uso de contratos de compraventa fraudulentos y la expropiación de sus tierras (Riquelme, 2009).

Los pehuenches son un pueblo que organiza su estructura social a través de la familia (nuclear extensa) (Viveros, 2001) y que posee una rica cosmovisión, fuertemente animista, en la que el cuerpo es considerado el contenedor del espíritu y el protector frente al entorno. Para ellos, los objetos de la naturaleza poseen sus propios dueños espirituales, llamados “gen”, los cuales deben ser consultados antes de ser utilizados (Alonqueo y Benigar, 2001, citado en Jara, 2010).

Su divinidad es Chaw Nguenechén, quien maneja el Puelmapu (Jara, 2010) y con quien mantiene contacto la machi, poseedora de la autoridad ancestral que intercede entre el bien y el mal, sana enfermedades por medio de

hierbas medicinales, reordena el desequilibrio de las energías y tiene la capacidad de comunicarse con ancestros y conectarse con los espíritus mediante sueños (González, 2003, citado en Jara, 2010). Dicha conexión se generaría a través de diferentes rituales, como lo es el Nguillatún (Moraga, 2001).

Es importante señalar que la medicina pehuenche está fuertemente asociada a la presencia de las machis y al contacto y coordinación de la comunidad, necesarios para contar con la presencia de su divinidad. Al respecto, las familias pehuenches se encuentran distanciadas en la actualidad, y ha disminuido la presencia de machis entre las comunidades, lo que disminuye la credibilidad respecto de la eficacia de los métodos ancestrales asociados a ellas (Mora, 2002, citado en Jara, 2010).

Finalmente, destaca que la tradición pehuenche asocia las aguas estancadas con lo maligno, sosteniendo que el agua, para que sea buena, debe circular, por lo que las lagunas artificiales de la represa en el Alto Biobío serían lugares malditos (Moraga, 2001).

Instalación de la central hidroeléctrica Ralco

La construcción de la central hidroeléctrica Ralco se llevó a cabo a pesar de ser uno de los eventos más controversiales en los últimos años. Se opusieron a ella organizaciones ambientales, sectores de la concertación y comunidades indígenas, y fue objeto de varias denuncias en los tribunales internacionales y cuestionamientos por especialistas en energía (Moraga, 2001).

En 1996 se entregó un informe de impacto ambiental a Conama, que revelaba alteraciones en los resultados y donde se hablaba de quince consecuencias que conllevaba la instalación de la represa, 13 de ellas de carácter negativo (Moraga, 2001). Sin embargo, estos antecedentes no lograron impedir que el proyecto se llevara a cabo.

Posteriormente, en las negociaciones, Endesa habría abusado del analfabetismo del pueblo pehuenche, ya que no incorporó toda la información en los contratos con las comunidades (Latta, 2005).

Así, en 1997 se aprobó la construcción de la represa Ralco, y ya en 2004 el río Biobío fue encausado (Endesa Chile, 2011), lo que generó pérdidas irreparables por la inundación de más de 22.000 hectáreas de territorio ancestral pehuenche: el cementerio de Quepuca-Ralco, El Invernizo, La Bandera, Río Pinca y Estero Lepoy (Román, 2012; Namuncura, 1991).

Finalmente, la relocalización de las familias afectadas los ubicó en predios separados por más de 15 km entre sí y en tierras de baja calidad productiva (Moraga, 2001). El nuevo estilo de vida al que se vieron forzados los obligó a abandonar tradiciones como las veranadas en invernales, con las que rotaban el uso de la tierra acorde con los cambios climáticos, lo cual perjudicó así sus actividades agrícolas y ganaderas (Diagnóstico participativo Alto Biobío, 2004).

Conceptos de identidad y memoria

La identidad es una construcción imaginaria que marca los límites de una persona o cultura y que apela al sentido de pertenencia a una colectividad o a un grupo específico (García, s.f., citado en González, 1997), permitiendo diferenciar a un grupo de los demás a través de la lengua, objetos y costumbres en común. Pobleto (2008) agrega que la identidad es un concepto relacional que supone la existencia de otro sujeto y que puede ser de carácter conflictivo: si no hay resistencia, hay asimilación o aquiescencia.

La identidad cultural se define a través de aspectos en los que se plasma la cultura (González, 2000, citado en Ranaboldo, 2006). Así, el territorio refleja la vida de la comunidad, su historia e identidad, y su preservación ayuda

a restablecer la identidad de comunidades desmembradas, al crear un vínculo entre pasado, presente y futuro (UNESCO, 2005, citado en Ranaboldo, 2006).

En la mente individual, el recuerdo es la evocación y cristalización del relato de lo vivido. Esto constituye la narración que hace la conciencia sobre sí misma y su continuidad a lo largo del tiempo. Podría decirse entonces, que la identidad se yergue sobre la memoria hasta un extremo en que es imposible separarlas.

En la vivencia colectiva, la suma de los recuerdos y memorias de las personas que vivieron juntas una temporalidad conforman la memoria del colectivo o su memoria histórica, pues las sociedades también pueden recordar.

Para Halbwachs (1994), el término “memoria colectiva” se entendería como el conjunto de recuerdos y memorias que se atesora, se destaca, y que es compartido, transmitido y construido por los grupos sociales, por tanto es una memoria histórica del pasado-presente con proyección futura. Desde este punto de vista, la memoria colectiva sería subjetividad colectivizada, por lo cual tendría un potencial dinámico, articulador de transformaciones sociales que permitiría resignificar los hechos y nuestra visión de nosotros mismos (Piper, 2004, citado en Díaz, 2006).

El pueblo pehuenche mantiene su relato histórico e identitario por medio de la tradición oral, de forma que, con las tradiciones locales y el proceso de socialización, los sujetos se vuelven depositarios de la memoria oral de sus predecesores (Gili, 2010). Cuando la memoria de una serie de hechos ya no tiene como soporte un grupo, el único medio para salvar estos recuerdos es fijarlos por escrito. Por esto, la fragmentación del relato oral, como propone Halbwachs (1994), sería un fenómeno natural ante la separación del grupo que la mantenía.

Conceptos de occidentalización y sincretismo

Hollweg (2006) plantea que el occidentalismo es la influencia de la tecnología, como también de la cultura europea y norteamericana, sobre culturas no occidentales. En este fenómeno, la globalización dirige el proceso de desaparición de las diferencias entre las culturas, imponiendo las políticas de la hegemonía.

La actitud inconsciente de un pueblo o comunidad para preservar su identidad cultural correspondería al fenómeno del sincretismo. Así, un pueblo acepta las normas culturales de sus dominadores, se alía con estos y al mismo tiempo incorpora sus mitos.

III. Método

El método que se utilizó fue de tipo cualitativo, desarrollado de acuerdo al enfoque fenomenológico. La muestra se escogió de forma homogénea, con base en dos criterios de selección: el primer criterio era que debían ser parte de la etnia pehuenche, y el segundo, que debían ser nacidos y criados en una comunidad pehuenche del sector Alto Biobío. Se separó a los entrevistados en dos grupos, uno de adultos y otro de adolescentes.

La recogida de datos se realizó en dos oportunidades: la primera se realizó en el año 2015, en la que se entrevistó a nueve personas utilizando la técnica de relato de vida; y la segunda ronda se realizó el año 2017, en la que se entrevistó a un total de ocho participantes, mediante entrevista semiestructurada, la cual se realizó con base en los resultados obtenidos de los participantes en la primera recogida de datos.

En cuanto a la validez de nuestra investigación, esta se corrobora al obtener, en distintos relatos, elementos comunes que se repiten tanto en la primera ronda como en la

segunda. La confiabilidad interna se da ya que se contó con el criterio de seis tesisistas, en la primera parte de la investigación, y por tres miembros, en la segunda ronda.

IV. Análisis y discusión de datos

Respecto a la inundación de territorio pehuenche, se comprende una distinción entre afectados directos (quienes cedieron tierras que hoy se encuentran bajo el agua del embalse de la central) e indirectos (quienes sufren el daño colateral del fenómeno).

Ambos grupos reconocen la inundación como “pasar por encima de creencias” (adolescente 1), lo cual no surgió en la recogida de datos inicial. Sin embargo, no se visualiza conocimiento de cuáles son estas creencias. Esto se repite en el grupo de adultos, quienes, en una primera recogida de datos, no aludieron al impacto a la cosmovisión pehuenche, pero sí en esta devolución de resultados, en la que se refirieron a un quiebre en la conexión espiritual del pueblo con su deidad, valorando negativamente el fenómeno, que va más allá de pérdidas materiales. Esto refleja el vestigio cultural de la etnia, que vivencia su espiritualidad fuertemente asociada a la territorialidad. Si bien esto fue interpretado en los resultados iniciales a partir del análisis del contenido implícito de las primeras entrevistas, surgió de forma explícita en los relatos finales.

El segundo grupo adolescente reconoce la separación de comunidades y también de familias, debido a la relocalización, percibiéndolo negativamente, lo cual también es observable en relatos de adultos, quienes contrastan su vida anterior y posterior a la represa. Sin embargo, los adolescentes no mencionan las implicancias de esta separación para la etnia, a diferencia de los adultos, que explicitan la

pérdida de libertad (entendiendo a la libertad como conexión con la naturaleza), la pérdida de sabiduría ancestral y la disminución del uso de la lengua pehuenche.

Se comparte transversalmente el anhelo por acercarse al estilo de vida que se desarrollaba previo a la instalación de la represa, y se observa una valoración positiva del bienestar que proporciona la modernidad. Destacan beneficios que facilitan la vida y permiten sortear las dificultades climáticas. Se complementa a nuestra perspectiva inicial el valor del uso de tecnología, servicios y redes sociales que permiten un nuevo tipo de interacción social, aunque a la vez se convierten en factores de quiebre para el estilo de comunicación propio pehuenche.

Los adultos reflejan una visión de la vida anterior a la represa como “más en comunidad” (adulta 2), con actividades grupales como el Nguillatún, y espacios familiares en que se generaba diálogo e intercambio de experiencias, que hoy son reemplazados por el uso de celulares y TV. Este fenómeno se interpreta a la luz de la entrada de la modernidad, que a escala global ha significado cambios profundos en la interacción humana.

Si bien en estos nuevos relatos también aparece la resignificación del antiguo estilo de vida austero como pobreza, se distingue una transformación de la identidad y cosmovisión pehuenche que cambia el autosustento y relación de mutuo cuidado con la Ñuke Mapu (naturaleza), por la compra de recursos. Este proceso de cambio se relacionaría con la reubicación de algunas familias que recibieron tierras poco fértiles para el autosustento.

El idioma chedungún, el Nguillatún y el fogón fueron los tres elementos icónicos de la cultura pehuenche que se mencionaron inicialmente, aludiendo a que el pueblo sostiene hasta hoy estos aspectos característicos de su etnia. Esto es corroborado tras el segundo acercamiento, pues ambos grupos reflejaron apego por estas tradiciones.

Un aspecto de la cultura manifiesto solo en las segundas entrevistas corresponde a la deidad del pueblo, Chaw Ngenechén. Esto evidencia la conservación a nivel discursivo e identitario de un aspecto espiritual central de la cosmovisión de la etnia, traspasado generacionalmente.

Otra de las tradiciones ancestrales de la etnia corresponde a la figura de la machi, alrededor de la cual existe –por parte de los participantes– poca claridad respecto de su supervivencia, aunque se conserva el saber cultural respecto de la conexión entre la machi, la naturaleza y Chaw Ngenechén.

No obstante lo anterior, la supervivencia cultural es relativa a la comunidad que la mantiene. La inundación y relocalización ocasionadas por el proyecto hidroeléctrico influye directamente en la independencia con la que hoy en día las comunidades y las personas viven la cultura, diversificando la forma de “ser” pehuenche.

Los participantes también atribuyen transformaciones de la cultura al proceso de occidentalización de larga data que “negocia” con culturas originarias de Chile. Reconocen los cambios que ha experimentado la cultura pehuenche, que no se interpretan como pérdida cultural, sino como transformación natural de una etnia que ha vivenciado la irrupción de un Estado ajeno en su territorio y el avance hacia la modernidad.

A pesar de lo anterior, se observó entre los participantes anhelo por mantener su cultura, pese a las transformaciones que ha sufrido, conservando la identificación con la etnia y el sentido de pertenencia al pueblo. Este anhelo se vuelve visible a través del traspaso oral entre familias y comunidades pehuenches, quienes identifican el idioma como la principal vía para mantener su cultura. Al preservar su lengua como un aspecto propio, personal como colectivo, la identidad étnica sobrevive a través del lenguaje.

Entendemos que la identidad pehuenche no está debilitada, como planteamos inicialmente, sino que se han fusionado las identidades mapuche, pehuenche y chilena, lo que

generó un concepto sincretizado que se constituye por el uso del idioma, el conocimiento de la historia del pueblo, la realización de rituales y la conexión con sus tierras. Esta última posibilita la identificación con la nacionalidad chilena, planteando que incluso serían “más chilenos que los colonos”, debido a que habrían poblado desde antes el territorio del Alto Biobío. Los entrevistados coinciden en el sentimiento de felicidad y orgullo por pertenecer a su etnia.

Inicialmente se interpretó aculturación en los relatos, pues se aludió a limitados aspectos culturales de la etnia; sin embargo, tras la retroalimentación de resultados, corregimos tal interpretación, a la luz del sincretismo cultural del que dieron testimonio los participantes, quienes manifestaron deseos de conservar su cultura y de mantener los beneficios del cambio, ampliando la conceptualización de lo que significa ser pehuenche. De este modo, podemos referirnos a ciertos aspectos de la cosmovisión pehuenche que, tras la irrupción del Estado en su territorio, se fusionaron a valores occidentales y las formas propias de la modernidad. Así logran sobrevivir hasta hoy algunas de sus tradiciones ancestrales.

El principal ejemplo de sincretismo es la machi, quien sobrevive a través del traspaso oral entre generaciones, arraigándose en la memoria del pueblo, mas no en la práctica tradicional, pues, de lo recabado en ambos acercamientos a la zona, los adolescentes abstraen una conceptualización fusionada de lo que es la machi, entendiéndola como médica y asociándola a la sanación del cuerpo a través de hierbas medicinales, tal como lo promueven centros de salud pública que, por ley chilena, incluyen trabajadores que en cierta medida representen la cultura originaria. Empero, no sobrevive en el relato ni en la experiencia de adolescentes participantes la relevancia social de la machi ni la conexión de esta con Chaw Ngenechén.

La zona del Alto Biobío se caracteriza por albergar distintas comunidades pehuenche que se distancian y diferencian entre sí, y es Ralco el lugar que constituye el centro

municipal del sector, que ha atravesado importantes transformaciones a nivel urbanístico durante los últimos años, constituyéndose como un lugar turístico de la zona sur cordillerana de Chile.

Se mantiene la organización no unificada del pueblo. A pesar de los intentos de la municipalidad de Ralco por unificar la población, existen comunidades independientes con distintos posicionamientos políticos, que se preocupan –en mayor o menor medida– por la supervivencia cultural de su etnia.

Se confirman irregularidades en el proceso de negociación e instalación de la represa, surgiendo una nueva percepción de los hechos en que la culpa que antes se atribuían a sí mismos, hoy es redirigida a Endesa y al Estado, atribuyéndole a estos las consecuencias negativas que afectan a la comunidad e integrando una nueva percepción de abuso y aprovechamiento hacia su pueblo.

A diferencia de resultados iniciales, el grupo adolescente demuestra una noción de pérdida de tierras e incumplimiento de promesas y ofertas hechas por Endesa. Los adultos atribuyen mayor conocimiento de lo ocurrido a través de internet, explicitando deseos por que se divulgue lo ocurrido en la zona. Además, dan cuenta del incumplimiento de Endesa en cuanto a beneficios ofertados, ejemplificando la mala calidad del suelo de hectáreas recibidas, que no contarían con las cualidades mínimas para sostener las veranadas e invernadas, cambiando su estilo de ganadería y agricultura.

A ello se suma el descontento con Endesa por el trato eléctrico y el cobro excesivo en las cuentas de luz del sector. Además, se hace mención a los intereses económicos y políticos que actuaron y actúan en desmedro del bienestar del pueblo, señalando que han sido oprimidos, humillados y poco valorados por el Estado. También se puede captar la frustración frente a la explotación de tierras sagradas, cargadas de significación espiritual, para fines mercantilistas. Así mismo, el alcoholismo y la evangelización son vistos

como estrategias del gobierno y/o de la empresa para establecer control e imponer poder sobre el pueblo. También visibilizamos violencia del Estado al imponer la identidad pehuenche al pueblo, lo que resta la capacidad de una etnia de nombrarse a sí misma.

Otros aspectos observados en los diferentes relatos son el rol de las iglesias evangélicas y católicas y su impacto en la cosmovisión pehuenche, así como el alcoholismo visto como una consecuencia negativa directa de la instalación de la represa. Estas temáticas no fueron incorporadas al estudio. Sin embargo, es posible apreciar profundas implicancias culturales que proponemos sean abordadas en estudios posteriores.

Así mismo, sugerimos, a futuras investigaciones, ampliar el conocimiento obtenido, trabajando con más comunidades afectadas. Incluso, podría realizarse un estudio comparativo del proceso entre una y otra comunidad. También sería provechoso un estudio longitudinal que abarque la historia reciente del pueblo pehuenche en relación con el proyecto hidroeléctrico completo del sector.

V. Conclusiones

La instalación de la represa Ralco se enmarcó en un proceso histórico más amplio, que es la occidentalización de las comunidades pehuenches del sector Alto Biobío. Este fenómeno se remonta a los primeros contactos de la etnia con los conquistadores españoles, y la instalación de la central funcionó como un catalizador de la occidentalización que se constituyó como un fenómeno histórico en sí mismo, al provocar cambios directos e indirectos que influenciaron la etnia pehuenche.

La relocalización e inundación de sus territorios ancestrales ha generado profundo impacto en la memoria e identidad del pueblo, acompañado del sincretismo cultural que

fusiona elementos occidentales con valores étnicos pehuenches; al respecto cabe mencionar que existen diferencias significativas en los datos recabados entre el primer grupo (2014) y segundo grupo (2017), así como diferencias entre grupos etarios.

Respecto a la identidad, nuestros resultados finales coinciden con lo planteado por Halbwachs y la UNESCO: una vez separado el grupo que mantenía el relato, tras la pérdida del territorio propio de la comunidad y su vínculo con este, el relato se fragmentó, diversificando la identidad de la etnia. Pero no se evidenció aquiescencia de la identidad, como plantea Poblete, pues, en el segundo acercamiento, se explicitaron el deseo de mantener aspectos culturales característicos pehuenches y el descontento hacia Endesa.

En relación con la memoria, en ambos grupos se observó una fragmentación del relato en la cosmovisión, que responde a la pérdida de vinculación con el territorio.

En los resultados finales, surgió la percepción de la lengua como un medio para mantener su cultura, lo que se relaciona con la supervivencia de la memoria del pueblo a través del traspaso oral, que, si bien se ha permeado de valores ajenos, apareció en el discurso identitario de los participantes.

Con base en los planteamientos de Aróstegui (1994), inicialmente evidenciamos la ideologización que está a la base del occidentalismo, en el que la violencia se invisibiliza tras la consigna del progreso; no obstante, tres años después, se observó un aumento del resentimiento respecto a lo vivido, explicitando en el relato la lógica violenta del proceso de occidentalización.

La identidad de la etnia se ha transformado, producto del sincretismo cultural y de la diferenciación en la supervivencia entre diferentes comunidades, lo que se sustenta, según Piper y González, en el carácter dinámico y transformador de la identidad, que se ha reconstruido incorporando valores modernos chilenos.

En resultados iniciales se observó la invisibilización de intencionalidad violenta en la instalación de la represa Ralco, y, si bien los resultados finales complementan la interpretación, al volver a observar naturalización de la dominación, los participantes mostraron a nivel discursivo conocimiento de los perjuicios que hasta hoy viven a causa de la irrupción territorial del megaproyecto hidroeléctrico.

A modo de interpretación, se considera este fenómeno como parte de un proceso global de homogeneización que facilita la fusión de valores posmodernos y culturas originarias, como la cosmovisión pehuenche con valores occidentales.

En contraste con nuestros objetivos iniciales, podemos afirmar que cumplimos con nuestro propósito de visibilizar la relación y naturaleza de este fenómeno en la medida de lo posible, entendiendo que no está todo dicho respecto a cómo la represa impactó la identidad y memoria pehuenche. Si bien se puede identificar y argumentar la presencia de violencia en la relación entre la central y las comunidades, esta es una violencia que no moviliza resistencia unida.

Bibliografía

- Alwyn, P., et al. (2008). *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.
- Aróstegui, J. (1994). "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia". *Ayer. Violencia y política en España*, 13, pp. 17-55. Extraído el 12 de abril de 2014 desde <https://bit.ly/2XCDPIQ>.
- "Chile: Ralco le cambió la vida a los Pehuenches" (s. f.). En *Veoverde.Com*. Recuperado de <https://bit.ly/2PrXn9x>.

- Diagnóstico participativo Alto Biobío (octubre de 2004).
Extraído el 14 de abril de 2014 desde <https://bit.ly/2ZuhdW8>.
- Díaz, A. (2006). “La psicología de la liberación como campo de investigaciones y de intervención de la psicología política”. En Dorna, A. (Eds). *Psicología política*, pp. 50-62. Bogotá: PSICOM.
- Endesa-Chile. (2010). *Central Hidroeléctrica Ralco-Chile*.
- González, C. (1997). “Identidad, alteridad y comunicación, definiciones y relaciones”. *Signos y pensamiento*, 30(16), pp. 77-84.
- González-Parra, C. y Viveros, G. (2012). “Fuerzas externas y cambio social en la etnia pehuenche: Transformación social y pobreza producto de una larga historia de transgresión y violación de derechos”. *A contra corriente*, 9(12), pp. 170-189.
- Gili, M. (2010). “La historia oral y la memoria colectiva con herramientas para el registro del pasado”. *Las sociedades de los paisajes áridos y semiáridos del centro-oeste argentino*, 8, pp. 443-448. Disponible en <https://bit.ly/2Zudnwf>.
- Halbwachs, M. (1994). “Memoria colectiva y memoria histórica”. *Reis*, 69/95, pp. 209-219. Extraído el 22 de abril de 2014 desde <https://bit.ly/2vjexNo>.
- Hollweg, M. (2006). “Cuando los mitos languidecen, el espíritu humano se va extinguiendo: Cambios y trastornos sociopsicopatológicos en aborígenes por la influencia de la occidentalización –la lucha por la sobrevivencia en pausernas, yuquis y ayoréode”. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 69(1-4), pp. 24-42.
- Jara, E. (2010). “Salud mental en población indígena: Determinantes sociales y promoción de la salud mental en base a la teoría del control cultural. El caso de la comunidad Pehuenche de Callaqui, Alto Biobío”. (Tesis para optar al título profesional de Socióloga). Universidad de Concepción, Concepción.

- Latta, A. (2005). "La política mapuche local en Chile. Las comunidades pehuenche de Alto Biobío. Un estudio de caso". *Líder*, 13, pp. 166-190.
- Moraga, J. (2001). *Aguas turbias: la central Ralco en Alto Biobío*. Santiago de Chile: HIVOS.
- Namuncura, D. (1999). *Ralco: ¿represa o pobreza?* Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Poblete, M. (2008). "Introducción del concepto de identidad constitucional y a su función frente al derecho supranacional e internacional de los derechos de la persona". *Revista IUS ET PRAXIS*, 14(2), pp. 331-372.
- Ranaboldo, C. (2006, agosto 21-23). "Identidad cultural y desarrollo territorial rural. Centro iberoamericano para el desarrollo en Bolivia". Seminarios internacionales "Estado, desarrollo rural y culturas". Panel 2: enfoques del desarrollo rural en América Latina.
- Riquelme, F. (2009). "Reforma agraria en Chile, emergencia de actores y demandas: el caso de Alto Biobío". *Revista de Historia Actual*, 7(7), pp. 29-43.
- Román, J. (2012). "Energía, territorios y poblaciones indígenas: Análisis retrospectivo del megaproyecto hidroeléctrico Ralco". *Revista Conservación Ambiental*. 2(1), pp. 37-42.
- Solar, T. (1999). "Relatos de la memoria de un pueblo amenazado. Etnografía en memoria compartida de mapuches pewenches del Alto Biobío". *Última Década*, (10). Extraído el 15 de abril de 2014 desde <https://bit.ly/2XEo8ul>.
- Viveros, G. (2001). "Notas de campo". Artículo no publicado.

Memoria y naturaleza

Los lugares sagrados y conflictividad social en torno al agua en la Selva Lacandona en Chiapas, México

ALMA ISUNZA BIZUET

Resumen

Este trabajo explora la relación entre memoria y simbolismo de los lugares sagrados entre los lacandones como parte de los pobladores actuales, pero históricamente los más antiguos en llegar a esta selva de la cuenca del río Usumacinta (Selva Lacandona) en Chiapas, México. A partir de los antecedentes históricos y arqueológicos, se ubica una trayectoria en el tiempo del asentamiento de los diversos grupos en esta región selvática, trayectoria que sufre un acelerado crecimiento alrededor de la década de 1950 y hasta la fecha. A partir de este periodo, se pueden apreciar las distintas relaciones entre la memoria colectiva de la que son portadores las distintas generaciones, en especial de los grupos étnicos ch'ol, tzeltal y tzotzil; entre estos, la primera generación que implicó todo un proceso de desarraigo y arraigo: desarraigo de un territorio espaciotemporalmente conocido y manejado, sedimento cultural situado y recreado; y arraigo a un hábitat hasta entonces desconocido y al que había que “cosmizar”, dotarlo de un orden a partir de su memoria, saberes y necesidades. Las siguientes generaciones nacidas en la selva, sobre todo la primera generación, representaron un puente entre la memoria familiar de su grupo étnico-cultural y la propia autobiografía

alimentada por el paisaje selvático que les dio acogimiento al nacer. Estas sucesivas generaciones enfrentaron conflictos sociales originados por la llegada de más grupos migratorios, sin precedente en épocas anteriores a la segunda mitad del siglo XX y por las formas de intervención del gobierno y de los madereros (De Vos, 2002).

La innegable necesidad urgente de revisar bajo una ética de la responsabilidad frente a la naturaleza (Hans Jonas) nos lleva a buscar en un pasado indígena común y genérico, la antigua cultura maya, las claves simbólicas que permitan vincular el imperativo ético de responsabilidad de la naturaleza con las raíces culturales antiguas, como un discurso ético para orientar y promover la autorreflexión sobre el manejo de este vulnerable sistema ecológico que constituye la Selva Lacandona, nunca como hasta hoy amenazada junto con el futuro inmediato de los seres humanos que la habitan.

Palabras clave

Selva Lacandona; memoria colectiva; ética de la responsabilidad de la naturaleza.

I. Introducción

La Selva Lacandona está ubicada en la porción nororiental del estado de Chiapas, delimitada política y administrativamente dentro del municipio de Ocosingo, y es la región de estudio que ocupa este trabajo. Sin embargo, es conveniente señalar que la selva o bosque tropical, desde el punto de vista geográfico y político, comprende porciones de los municipios de Palenque, Las Margaritas, Altamirano, así como el Petén guatemalteco (De Vos, 2003; Leyva y Ascencio, 1996).

Dentro de un panorama geocológico o más amplio, Lazcano-Barrero *et al* (1992) señalan que la porción lacandona “constituye el límite occidental de la selva tropical denominada Gran Petén, la selva más extensa y norteña de Mesoamérica”¹ (p. 393) y advierten la importancia de las funciones ecológicas en la estabilidad, tanto climática regional como ecológica, del río Usumacinta y los humedales de la planicie costera de Tabasco y Campeche.

La Selva Lacandona aloja la mayor biodiversidad del país y tenía una extensión original de 1.300.000 hectáreas (Calleros y Bauer, 1983, citado en Lazcano-Barrero *et al*, 1992; INE, 2000); en 1982, la superficie se había reducido a 584.178 hectáreas, equivalente al 45 % de la superficie arbolada (INE, 2000, p. 12). La superficie original ahora es ocupada por poblados indígenas, en su mayoría, por ranchos que en conjunto se dedican a la ganadería y a la agricultura tradicional, como la milpa y la cafecultura. En la actualidad, se reconoce la importancia de esta selva, cuyo sistema hidrológico constituye el 53 % de la cuenca del río Usumacinta, que, junto con el río Grijalva, ambos en Chiapas, “forman la región hidrológica de mayor extensión en México (11’550,700 ha) y el 7.º más grande del mundo” (Martínez, 1998), con un escurrimiento medio anual de 85 billones de m³, que representa el 30 % de los recursos hidrológicos superficiales del país y el 56 % de la energía hidroeléctrica generada a nivel nacional (Carrillo y Toledo, 1992; Instituto Nacional de Ecología [INE], 2000, p. 13).

Hasta aquí la importancia ecológica de la Selva Lacandona, cuya conservación será garantía también de la preservación del río Usumacinta, en suma, del recurso vital del agua, sin soslayar la rica biodiversidad ahí contenida. Para aproximarse a la comprensión de la complejidad

¹ Mesoamérica alude al nombre del área cultural específica de los cultivadores de maíz, comprende desde la parte meridional de México (ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco) y Centroamérica (Guatemala, Belice, El Salvador y parte de Honduras –río Motagua–) (López Austin, 2002, p. 13).

socioeconómica, política y cultural generada por la presencia humana en este bosque tropical, se presenta una panorámica histórica de la dinámica de su poblamiento para ver la interrelación entre el ritmo de poblamiento y el ritmo de la deforestación.

Historiadores y antropólogos coinciden en los periodos de poblamiento de la Selva Lacandona, así como de las actividades económicas ahí realizadas por agentes externos, tanto nacionales como internacionales, y por sus habitantes, para lo cual se presenta una cronología que da cuenta del proceso de poblamiento y de las actividades productivas realizadas (tabla 1), con el propósito de dar contexto a la memoria de los habitantes de la Selva Lacandona, pasados y actuales, a través de sus narrativas –que reflejan una *geografía* de “sueños”, motivaciones y experiencias vividas, de arraigo y desarraigo, que han configurado también un territorio imaginal de los que ahí estuvieron y de quienes aún permanecen–, para confrontar y reencontrar los hilos que guíen a la memoria colectiva con la responsabilidad de la naturaleza, particularizada aquí en la biodiversidad de esta selva. De este modo, se busca que, a través de los relatos, se apoye una reconciliación con la naturaleza, es decir, una reconciliación entre el paradigma simbólico y el paradigma económico, este último causante de la devastación actual de la selva y del agua.

Actualmente, en la Selva Lacandona existen más de 500 asentamientos humanos, que piden solución a sus problemas de tenencia de la tierra, situación más complicada por la llegada de los refugiados guatemaltecos desde 1981, además de por conflictos intercomunitarios y el surgimiento del zapatismo desde 1994 al interior de la Reserva de la Biósfera de Montes Azules. En el conjunto de la selva, existen 1.300 localidades; entre ejidos, comunidades, rancherías y pequeñas propiedades (Williams, 1999), la tasa de crecimiento poblacional en esta región es de 5,75 % (Instituto Nacional de Ecología, RBMA, p. 45).

Tabla 1. Cronología del poblamiento y tipos de explotación de la Selva Lacandona

Períodos	Oleadas de poblamiento	Usos del suelo y del agua
Prehispánico hasta 1525	La gente del Lacam Tum y Sac-Balam, lacandones prehistóricos de habla maya ch'ol en el siglo XVI.	Caza, pesca y cultivadores de milpa (maíz).
Colonial 1525-1821	Incursiones militares, reubicación de los lacandones en Dolores y su exterminio en 1695. Llegada de los actuales lacandones, avistados en los comienzos del siglo XIX, de habla maya yucateco –“Yucatán y Campeche, es decir, del Petén” (De Vos, 1980, p. 32)-. Incursiones evangelizadoras y militares.	Milpa (tumba, roza, quema), pesca y caza. Los lacandones modernos vivían en pequeños clanes familiares, llamados caríbales.
Moderno 1821-1949	1822, primeras incursiones de intento de explotación forestal (fallidas pero publicitadas). Poblados lacandones. 1859, primera extracción de madera culmina en 1949 por decreto presidencial. 1930 primera ola migratoria de gente tzeltal (huyen de la guerra entre contrarrevolucionarios y carrancistas)	Establecimiento de monterías alrededor de la cuenca del río Usumacinta, por nacionales y extranjeros. Extracción selectiva de cedro y caoba. Con tecnología rudimentaria. Cultivadores de maíz, caza y pesca.

1950-2010	<p>Nuevas monterías. Comienza el poblamiento continuo de gente ch'ol, tzeltal y tzotzil, así como campesinos sin tierra de diferentes partes de México ante la oferta de tierras por parte del gobierno, finaliza en la década de 1980. En este periodo, se instala la ganadería entre rancheros y campesinos. En 1972, por decreto presidencial se dotó a la comunidad lacandona de 614.321 h como intento de detener el poblamiento campesino espontáneo. En 1983-2001, mestizos urbanos forman el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En 1981-1984, arriban miles de indígenas guatemaltecos buscando refugio en la selva, se estima que 20.000. Intervención estatal, políticas contención y recuperación de la Selva Lacandona y la cuenca del río Usumacinta: Áreas Naturales Protegidas Metzabok 1998, Reserva de Biósfera Montes Azules (1978).</p>	<p>Explotación forestal con tecnología moderna: Aserraderos Bonampak; en 1974, creación por decreto presidencial de la Compañía Maderera Forestal Lacandona (COFOLASA). Establecimiento de la ganadería alrededor de 1960. Cultivo del maíz (quema, roza, tumba), caza, pesca, café, chile poblano, por poblanos y después por los tzeltales. "De 1964 a 1974, madereros, campesinos y ganaderos formaron así tres frentes de destrucción que se unieron para devastar, en un tiempo récord, la parte norte y occidental de la selva" (De Vos, 2003, p. 23). Agricultura, pesca, ganadería, forestal, plantación palma africana fuera de la RBMA. Ecoturismo. Monitoreo y acciones de conservación de la RBMA.</p>
-----------	--	--

Fuente: elaboración propia con base en De Vos (1980, 2003); RBMA, 2000; ANP Metzabok, 2006.

II. Materiales

En los diversos estudios históricos que dan cuenta de la historia del poblamiento de este bosque tropical, destaca la obra de Jan de Vos (1936-2011), quien escribió una trilogía sobre la Selva Lacandona. En conjunto, su obra nos ofrece un panorama de cinco siglos que da cuenta del ritmo de poblamiento -paulatino en el periodo anterior a 1950-, el

cual se aceleró a partir de los años cincuenta. Aquellos grupos de pobladores, cada uno en su época histórica, había llegado a la selva por distintas razones y causas.

Se sabe por este autor, entre otros, que los lacandones que fueron avistados por las entradas militares españolas a partir de 1530 nunca fueron evangelizados –se resistieron a pesar de las incursiones militares–, pero tuvieron que abandonar su antigua ciudad, edificada en una isla rocosa situada en una laguna, Lacam-Tum (Gran Peñón). Se establecieron en una curva del río Lacantún, y ahí fundaron una nueva ciudad, Sac-Bahlán (Tigre Blanco), a diez leguas del lugar; además, existían otros dos poblados al noreste, llamados Peta y Map. Estos tres núcleos fueron el último refugio de los lacandones. Fue a estos lacandones a quienes Fray Pedro de la Concepción, en 1695, anunció el nuevo nombre de su ciudad: Nuestra Señora de los Dolores del Lacandón; a partir de ese momento, “terminó con la aniquilación [...] de los indios de Lacam-Tun, última nación originaria de Chiapas” (De Vos, 1980, p. 11). Este grupo lacandón, aniquilado en el siglo XVII, se considera el constructo R del asentamiento maya tardío del Periodo Posclásico (900-1521 d. C.), actualmente, la región de Metzabok, recientemente estudiada por arqueólogos, quienes la consideran un sitio arqueológico. Las estructuras arqueológicas sobre la cima del cerro El Mirador estaban vinculadas, en términos visuales y simbólicos, con toda la laguna de Metzabok, sus edificios datan del Preclásico Tardío, Clásico Tardío y Posclásico Tardío (Palka, 2011a); además, parecen tener un especial alineamiento con el risco con arte rupestre de Mensabak, el mismo que confiere escenas gráficas contemporáneas a las estructuras arqueológicas de El Mirador (Lozada 2013b, p. 59)

Ahora bien, los actuales lacandones que habitan en pequeñas áreas de la selva, aunque tan mayas como los lacandones prehistóricos a que se ha hecho una brevísima referencia, no son descendientes de ellos. El lacandón moderno tiene origen maya yucateco y probablemente de

otros grupos que se asentaron en esta región de la selva en el siglo XVIII². Los principales asentamientos a los que han sido reducidos en la actualidad comprenden las comunidades de Najá, Metzabok, Lacanjá Chansayab, Betania (poblamiento creado por la separación de gente lacandona conversa a la iglesia evangélica) y un grupo lacandón asentado en Nueva Palestina, los cuales conforman la llamada “Comunidad Lacandona Ch’ol, Tzeltal y Tzotzil”, que también incorpora a la comunidad de Frontera Corozal, mayoritariamente de gente ch’ol (RBMA, 2000; Lozano 2013 y trabajo de campo).

En este apartado, se expone la selección de relatos, comenzando por los correspondientes a lacandones actuales y a quienes los conocieron. A través del primero, puede reconocerse la relación con los extintos lacandones de habla ch’ol: los lacandones actuales comparten un mismo “núcleo duro” de la cosmovisión maya, se reconocieron en los vestigios pictóricos y honraron a los antepasados, desconocidos pero reverenciados, como relata Jacques Soustelle (1934) en uno de sus viajes por la lacandona a uno de los caríbales (asentamientos lacandones) en el río Jataté. Soustelle narra su primer acercamiento con los lacandones, ocurrido el primer día de su llegada, cuando pudieron asistir a una ceremonia de ofrenda. En el templo observaron:

[...] una copa bastante hermosa del barro cocido decorado de rojo y negro, y que revelaba una habilidad técnica muy superior a aquella de que dan prueba estos indios. Cuando le pregunté al jefe de dónde provenía, me dijo que la había encontrado en una gran casa de piedra, en lo alto de una colina cercana al campamento. ¡Una casa de piedra! Pensé en ruinas, en palacios enterrados bajo la vegetación (Soustelle, en De Vos, 2003, p. 203).

² En 1786, el cura de Palenque Manuel José Calderón dio noticia sobre “grupos de indios” habitando la Selva de Chiapas, se trataba de los lacandones actuales. De los anteriores lacandones prehispánicos se descubrió en 1769 el registro y ocultamiento de los frailes, del exterminio (De Vos, 1980).

Más tarde, cuando convenció al jefe lacandón de que los llevara a la “casa”, se dio cuenta de que esta se trataba de una caverna, la cual era denominada “uatoch” (casa de piedra) por los lacandones de entonces. La actitud de los tres lacandones era de temor y reverencia, pues las “casas de piedra”, según ellos, solo podrían ser hechas por seres sobrenaturales. Avanzaron por la caverna subterránea hasta donde los lacandones no se habían atrevido a llegar. ¿Quiénes eran aquellos habitantes de las cavernas? ¿Aquellos hombres que sabían hacer piezas de alfarería con asas y que podían construir un muro de piedra con una entrada perfectamente normal? Estas son las preguntas que no logró responderse Soustelle. En su incursión, extrajeron objetos de alfarería que los lacandones suplicaron que no abandonaran pues aquello podría haber “producido algo”. Para ellos, estas oquedades eran la habitación del dios K'in, el Sol. Entre los mayas era una idea muy antigua: el sol sale de las profundidades de la tierra y regresa a ella (Soustelle en De Vos, 2003, pp. 206-207). Este relato y los hallazgos materiales coinciden con la reconstrucción histórica de la existencia del grupo maya asentado en la época precolombina y la permanencia como “lugar sagrado”, pues, a partir de los lacandones actuales, se descubrieron las pinturas rupestres y los lugares sagrados, que no les son ajenos a estos, dado que comparten el «núcleo duro» de la cosmovisión antigua mesoamericana (López-Austin, 1996).

Los primeros poblamientos humanos tuvieron en común “la preponderancia de los cuerpos de agua” en su cercanía, que utilizaban para proveerse de alimentos (Palka, 2011b, citado en Lozada, 2013, p. 58).

En la actualidad se han estudiado y catalogado los restos de las antiguas construcciones arqueológicas; uno de estos lugares es el Santuario de Metzabok, localizada al norte del lago Mensabak y a unos veinte metros del acantilado con pinturas rupestres. En los últimos años han sufrido daños por vandalismo y saqueo (Palka, 2012, citado en Lozada, 2013). En otra cavidad cercana se encontraron

restos de cerámica, viejos incensarios y restos óseos, además de otros objetos de usos religiosos abandonados ahí por los lacandones en los últimos cien años (Lozada, 2013, p. 74).

En ellas se encuentran cráneos y otros huesos humanos expuestos al aire libre. Lozada (2013) relató lo que le contaron algunos lacandones sobre estos: dicen que pertenecen a personas nombradas “chuchuwini”, o “la gente de antes”, que fallecieron por enfermedades de calentura y cuyas *almas* se fueron volando a la Casa de Mensabak, ubicada en el risco del mismo nombre; otros le mencionaron que son huesos de los dioses, quienes vivieron en el mundo y después murieron por enfermedades, luego de lo cual entraron por el portal de la cueva al interior del inframundo (Lozada, 2013, pp. 74-75).

Marie-Odile Marion (2000) reportó la realización de rezos en las cuevas del lago Metzabok para el dios K’ak, o Itzanohku y Tsibaná, para “propiciar el nacimiento de un hijo, la curación de un enfermo, el regreso de un familiar o para tener una buena cosecha”:

Mensabak es el dueño del mundo de los muertos; a la orilla del lago que lleva su nombre está la entrada al mundo de las almas. Una cueva llena de restos humanos, de sahumerios rituales y de tambores ceremoniales indica el paso del mundo de los vivos al de los difuntos. Los hombres de los pueblos de Metzabok y Najá acuden eventualmente a la cueva de Mensabak para ofrendar copal y otros objetos rituales en honor a sus difuntos que descansan en la cueva (Marion, 2000, p. 52 en Lozada, 2013, p. 80).

Lozada (2013) dio cuenta de la existencia de 186 grafismos rupestres en los tres riscos y el registro particular de cada motivo y destacó la dificultad para registrar algunos de ellos por su ubicación a gran altura. Para los lacandones, Mensabak representaba la deidad de la lluvia, estaba asociado al agua, los truenos, las tormentas y la pólvora, por lo que el significado del topónimo de Metzabok también se

traduce como “El señor que hace la pólvora”, o “El que hace las nubes negras de lluvia” (Vargas, 1998, p. 106, en Lozada 2013, p. 86). ¿Qué creencias expresan los lacandones sobre el sitio? En los relatos registrados por Lozada, dan cuenta de la correspondencia entre los relatos míticos de los lacandones con la cosmogonía del *Popol Vuh*. Sobre la importancia del lagarto y su relación con la preservación del agua, Lozada registró el siguiente relato de un anciano lacandón:

Cuando estaba el mundo, ahí vamos a dar agua, ahí único para que no se seque, pa’ que muchos animales lleguen, pa’ que no se seque la laguna, cuando llegue a acabar el mundo va llegar con agua, ahí vamos a estar abajo del lagarto! ¡Este lagarto es el que cuida la laguna para que no se seque! Es el que mira y vigila que no se seque la laguna, el lagarto está largo y cuida el agua! ¡Ahí único lagarto como subi, cuando se acerca uno, de día no se ve que tiene tu casa, donde tiene tu casa, no está limpio, está sucio, como verde, verde agua, así como la silla [señala el informante una silla de su casa de tonalidad azul claro], pasamos como pozolito [hace un movimiento con las manos señalando algo diminuto], como humo, llega azul, un poquito grande! ¡Está limpio, ahí tiene la laguna, por eso dice uno, el lagarto es su mamá del agua, la cuida para que no se seque el río, para que no se seque el mundo, parece como el tanque de agua aquí, el tanque él lo cuida, para que no se seque también! Nosotros hay que hacer la fiesta para que caiga la lluvia, hay que pedir la lluvia, ahí el lagarto ya no se deja que lo comemos, si lo comes todo se seca. Lagarto en mi palabra es subi, por eso hay subi aquí en la laguna, ahí estaba subi, para que no lo vean, para que en lo sucio no se vea subi, no se ve uno, de noche sale, pues en la noche va a buscar su comida [ríe enérgicamente el informante], cuando va amaneciendo como a las 4 am, ahí ya no se ve otra vez. Nosotros lo vemos y no se come, lo ves a un lado y está grande, y se ve donde está sucio. Parece que es su espíritu del lagarto, por eso no se ve ahorita, porque está escondido el lagarto, queda su espíritu en la laguna, así estaba antes, es la historia de antes, contaba mi papá (Anciano lacandón, 15/09/2011, Metzabok en Lozada, 2013, pp. 95-96).

A pesar de que el lagarto continúa siendo considerado como un animal sagrado al que se le confiere una relación simbólica con la lluvia y las aguas, esto solo sucede entre las personas de mayor edad, ya que los jóvenes lacandones realizan cacería furtiva de lagartos y serpientes para extraerles la piel y venderla en Palenque o en Tabasco, pese a que son especies protegidas por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. De todos modos, en tiempos recientes casi se ha suprimido esta cacería por la acción de estos programas conservacionistas (CONANP, 2006, citado en Lozada, 2013).

Para los ancianos lacandones, las cuevas y los riscos continúan siendo los guardianes del agua, y la “casa de los dioses” y las oquedades son el depósito de las “almas” de los muertos, en suma, el simbolismo mesoamericano del *tlālōcān*. En la actualidad, el giro económico de estas áreas protegidas se ve encarnado por el ecoturismo, y, de alguna manera, las creencias antiguas y actuales de los ancianos se revitalizan al ser relatadas a los turistas. Sin embargo, en el terreno económico, los sitios ecoturísticos de Najá y Metzabok son poco visitados (Lozada, 2013), debido a que se encuentran fuera del circuito turístico tradicional que acude hacia los sitios de Palenque, Bonampak y Yaxchilan, los cuales no están conectados con los primeros debido al mal estado del camino que conduce a aquellos.

Un problema acuciante entre los lacandones de Metzabok concierne al agua para uso doméstico. Esta se extrae de un manantial cuya agua proviene de los cauces subterráneos de la montaña, pero, debido a la colonización acelerada desde los años cincuenta, el manantial se encuentra en el ejido El Tumbo, fundado por gente tzeltal, y la convivencia con ellos no ha sido fácil. A causa de las restricciones impuestas a la cacería y de la regulación de la pesca en la laguna de Metzabok –a la cual los lacandones deben vigilar para reportar y evitar transgresiones ejercidas a ella por parte de ajenos–, y del hecho de que el manantial está en “propiedad” del ejido El Tumbo, con frecuencia surgen conflictos por

las medidas de protección del Área Natural que realizan los lacandones, y, en respuesta, algunas personas de la comunidad tzeltal del ejido cobra venganza cortando la manguera que conduce el agua a Metzabok, o deposita animales muertos o latas y envases de plástico en las orillas del manantial (Lozada, 2013, p. 174 y ss.). Sin embargo, dado que la gente tzeltal continúa considerando como sitios sagrados a los manantiales, custodiados por cruces que han puesto, cuando celebran el 3 de mayo (el ritual para pedir lluvias y mantenimiento del manantial), son invitados los lacandones, como una forma de crear una suerte de armonía entre los dos grupos y mermar los conflictos. Aunque los ejidatarios practican actividades agropecuarias que han alterado el paisaje debido a la deforestación que han ocasionado desde su establecimiento, preservan la ritualidad de los lugares sagrados, grabados en la memoria colectiva del grupo en el marco de la tradición ancestral de su lugar de origen.

El siguiente relato, del cual se transcriben fragmentos, corresponde a la autoría de Porfirio Encino, de origen tzeltal, recopilado por Jan de Vos en *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000* (2002).

Nací un día 16 de febrero de 1970, al amanecer, en medio de la montaña de la Selva Lacandona, en un ejido llamado El Jardín, municipio de Ocosingo, Chiapas. Mis padres se llaman Carlos Encino López y Julia Hernández Vázquez, son de los pueblos Emiliano Zapata y Santa Cruz El Palmar, municipio de Yajalón. Mis abuelos fueron acasillados y recibieron toda clase de tratos inhumanos en la hacienda de Paguchil, cerca del pueblo de Petalcingo. En los años cincuenta y sesenta la gente inició el éxodo y comenzó a construir sus nuevos pueblos y contar con un pedazo de tierra, libre de la opresión de los caciques españoles y alemanes.

A los ocho años empecé a trabajar en las labores del campo, a producir maíz y frijol para el autoconsumo y chile jalapeño para el comercio. A los 12 años, como producto de la venta de chile, compré un caballo, lo que me facilitó mucho el traslado de mi producción. Dos años después, sembré mi cafetal: cuando estaba jiloteando el maíz, sembré en cada

surco las matas de café. En la milpa donde sembré mi cafetal, también sembré frijol y chile, diversificando mi producción. Fue así que me di cuenta de cómo se debe dar uso racional a la madre tierra, lo que en otra palabra es policultivo. Como producto de esta experiencia pude comprar unas cabezas de res y construir una casa humilde para mi familia. Así empecé a caminar en la vida.

Este relato es parte de la conversación con Jan de Vos, en abril de 2000 en San Cristóbal de Las Casas, cuando De Vos le pidió que le contara su *Waich* “sueño”. Después del relato, el acuerdo fue que lo transcribiera en su nueva computadora y se lo enviara por correo, y así lo hizo. Su historia de vida nos enseña que lleva más de 25 años siendo miembro de la organización campesina ARIC-Unión de Uniones Independiente y Democrática (De Vos, 2002, p. 249).

El “sueño” de Porfirio Encino da cuenta de su trayectoria, que comenzó con su integración desde niño a las asambleas de la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lacubtesel, constituida en 1975, y siguió en la Diócesis de San Cristóbal, donde fue catequista. Dice:

Así comenzó la lucha por la defensa de nuestra tierra, para no ser desalojados ni reubicados. Puedo decir que yo, desde los cuatro años de edad, igual que los demás niños comencé a participar, junto con mis padres, en la organización (en De Vos, 2002, p. 249).

Luego, en 1998, Porfirio Encino ocupó el cargo de coordinador general de la ARIC-Unión de Uniones Independiente y Democrática, después de haber sido, durante cuatro años, secretario en esta misma y de enfrentar la serie de conflictos causados por la presencia de los zapatistas y de los campesinos que, perteneciendo a la Unión de Uniones, se sumaron al zapatismo (en De Vos, 2002, pp. 252 y ss.).

El siguiente es el relato de Carlos Hernández, campesino tzotzil nacido en la finca El Ceibal, actualmente habitante de El Limonar, ejido del municipio de Ocosingo, al que llegó hace 25 años.

Cuando vivía en El Ceibal era yo como un esclavo, con don Wulfrano en el Xoc. Siendo aún niño, mi papá se enfermó. Le picó una culebra en su pie y se enfermó. No podía pararse, estuvo en su hamaca como ocho años, después murió. Me vendí, pues, con don Wulfrano en la finca. Me vendí para encontrar la necesidad, para pagar el jabón, para encontrar un kilo de azúcar, para conseguir la ropa y para mantener a mi mamá y mis hermanos. Eran siete hermanos y eran pequeños todavía, no se podían mantener. Yo y mi hermano Benito salíamos como a las tres de la mañana a trabajar. Así fuimos creciendo, trabajando en la finca, buscando la necesidad...

Teníamos nomás una parcela que era de mi papá, pero en ese terreno no se daba el maíz, porque era muy pobre la tierra. Sembramos milpa, pero para el mes de octubre ya no había maíz. Entonces, para conseguir maíz, teníamos que ir hasta el río Catarina, a Naquén. Un día, fuimos a buscar maíz porque en la casa ya no teníamos nada. Éramos seis compañeros: mi hermano Carmen, mi hermano Benito, Miguel Ángel, Mariano Gómez, Antonio Cruz y yo. Allí, por andar buscando maíz, allí nos vino un pensamiento, allí nos vino una idea. Empezamos a decir: “¿Por qué estamos aquí sufriendo tanto, cuando Dios ha puesto un mundo muy grande? La tierra, donde quiera hay. Hay lugar donde dar maíz. ¿Por qué seguimos aquí sufriendo?” Así dijimos, así pensamos. En ese momento hicimos el acuerdo: ¡Vamos! Pues (en De Vos, 2002, p. 137).

En otro texto, una novela de Jesús Morales Bermúdez (1992), se recrea literariamente la biografía de Carlos Hernández, y se rescatan las oraciones del abuelo y el padre de Carlos, sus andanzas en busca de tierras, el peregrinar de La Ceiba, hasta llegar a El Limonar en la Selva Lacandona. Así, Carlos Hernández nos relata en la voz literaria de Jesús Morales:

Cuando mi primera madrugada en la selva, mis ojos que vivieron el espanto. Hijo soy de tierra fría, acostumbrado a mirar el sol en alto. La montaña se eleva y se eleva el sol, coronando la transparencia de un cielo intenso, invitación al recogimiento. Lo viví durante toda mi vida y solo en su envés

entendí aquello como morada de la Santa Lizandra, bóveda instaurada por el *Hijo de la Montaña*. La luna se solaza en esta región, se muestra como en los sueños de mi abuelo. La selva, en cambio, mira nacer el sol en lo bajo, al ras casi del suelo, ausencia como es de montaña. Lo vi allí, dúctil, accesible casi para las puntas de mi mano y luego del espanto comprendí la reconciliación del mundo y de los elementos hacia su herencia en mí, de mi abuelo, de mi padre, de mi familia. En la suave dulzura, su fruto, me complazco, bien yendo en las madrugadas nebulosas a abrevar a mi ganado, bien en los trabajos de mi milpa o en la recolección de mis chilares. *La vida es buena conmigo y estoy muy contento* (Morales, 1992, p. 198).

III. Marco teórico/marco conceptual

El trabajo se orienta en el concepto de “memoria colectiva” de Maurice Halbwachs (2004), quien nos ofrece precisiones de rigor para identificar los marcos en los que se conforma la memoria colectiva como una dimensión de la memoria individual. Los marcos sociales de la memoria colectiva que juegan, además, un papel articulador son: la familia (afectividad), la religión (dogmas) y la clase social (creencias y tradiciones). Sin embargo, hay otros de carácter más general: el lenguaje, el tiempo y el espacio (Halbwachs, 2004a). En el amplio desarrollo de cada uno de esos marcos, este autor precisa que la memoria colectiva es una memoria de espacios:

No hay memoria colectiva que no se desarrolle en un marco espacial. Ahora bien, el espacio es una realidad que dura: nuestras impresiones se expulsan una a otra, nada permanece en nuestra mente, y no comprenderíamos que pudiéramos recuperar el pasado si no lo conservase el medio social que nos rodea (Halbwachs, 2004, p. 144).

En otras palabras, la memoria colectiva se nutre de los recuerdos familiares, es en el ámbito de la familia en donde, mediante sus transmisiones, se aprende a habitar, se desarrolla la corporeidad y se construyen los lazos afectivos (o, en ocasiones, la ausencia de ellos) que orientan la relación (sociabilidad) de la persona consigo misma, con los otros y con la naturaleza; el habitar, “que expresa una de las formas más humanas y humanizadoras de la relación espaciotemporal concreta en el marco de su mundo cotidiano, que puede establecer el ser humano” (Duch y Mèlich, 2009, p. 148). La religión “no es una construcción intelectual, es una interpretación colectiva y tradicional de unos acontecimientos de los que la religión ha surgido” (Halbwachs, 2004a, p. 332), además de que funciona como una forma de vínculo social, aunque en las sociedades tecnoindustriales está dejando de serlo. El surgimiento de la religión se debió a que esta es el ámbito en que las personas pueden hacerse preguntas fundacionales, que se relacionan con lo trascendente del ser humano: “¿Por qué nací?”, “¿Por qué existe la muerte?”, “¿Qué hay después de la muerte?” (Duch, 2002).

Por último, las clases sociales, en cuanto a su papel como marco social de la memoria colectiva y como esquema clasificatorio de las personas que poseen cierto género de cualidades más apreciadas por la sociedad, se ven alteradas, ya que, como las condiciones en que viven las sociedades son cambiantes, las cualidades otrora valoradas ahora son otras. No obstante, continúa existiendo una serie de creencias, valoraciones y convenciones, pero siempre estará presente el conflicto entre quienes mantienen estas creencias y quienes las critican. Halbwachs señala que “las creencias, cualesquiera que fueran sus orígenes, tienen una doble condición: son unas tradiciones o recuerdos colectivos, pero también son unas ideas o convenciones que resultan del conocimiento del presente” (Halbwachs, 2004a, p. 343), pero además menciona que “la sociedad solo abandonará sus viejas creencias si ella está segura de encontrar otras” (Halbwachs, 2004a, p. 342). En este sentido, la

posición social de la persona y del grupo está articulado en la memoria colectiva por creencias y tradiciones que rememoran en cada presente, para proyectar al futuro en forma de aspiraciones sociales, ya sean de tipo material o de prestigio. En síntesis:

La memoria colectiva [...] es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado solo retiene lo que aún queda vivo de él o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no va más allá de los límites de ese grupo. Cuando un periodo deja de interesar al periodo siguiente, no es un mismo grupo el que olvida una parte de su pasado: en realidad hay dos grupos que se suceden (Halbwachs, 2004, p. 81).

En esta última parte de la definición de Halbwachs, nos lleva al interrogante acerca de qué recuerdos colectivos conforman una tradición que se va modificando hasta el punto de mantener nexos cada vez más débiles con el pasado, hasta que el grupo sucesor -que puede ser generacional-adopta nuevas creencias; es un periodo de tiempo determinado, pues, como ha señalado el autor, ningún grupo social abandona sus creencias si no tiene otras con que reemplazarlas. Halbwachs nos ubica desde la perspectiva del grupo:

Diremos que, si los recuerdos reaparecen, se debe a que la sociedad dispone en cada momento de los medios adecuados para reproducirlos. Y estaremos constreñidos a diferenciar en el pensamiento social los tipos de actividades: en primer lugar, una memoria, es decir, un marco dispuesto de nociones que pueden ser utilizadas como puntos de referencia, y que se relacionan únicamente con el pasado; en segundo lugar, una actividad racional que tiene como punto de partida las condiciones en que se encuentra actualmente la sociedad. Esta memoria solo funcionaría bajo el control de esta razón. Cuando una sociedad modifica o abandona sus tradiciones, ¿no es para satisfacer unas exigencias racionales, desde el momento en que se presentan? (Halbwachs, 2004a, p. 337).

Entonces, resulta difícil modificar el presente, pero resulta menos difícil transformar la imagen del pasado que conserva, en su pensamiento, imágenes y recuerdos, los marcos de su memoria; la fuerza de la tradición, que se expresa bajo formas colectivas, se reacomoda y asimila para enfrentar el presente, en cuanto los grupos sociales van construyendo nuevas creencias y tradiciones. Esta es la constante tensión entre la razón y la tradición:

Si las ideas del presente son capaces de oponerse a los recuerdos, y de apartarlos hasta tal punto de transformarlos, se debe a que ellas son expresión de una experiencia colectiva, si no tan antigua, al menos mucho más amplia, estas ideas son comunes no solamente (como las tradiciones) entre los miembros del grupo considerado, sino también a los miembros de otros grupos contemporáneos (Halwbachs, 2004a, p. 338).

Al reconocer que la tecnología ha sido y es una “vocación” de la humanidad, pero que el triunfo del *homo faber* sobre el *homo sapiens* afecta la constitución íntima del ser humano, este se ha vuelto un sujeto del objeto externo del que antaño se servía.

Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción, de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en la forma de política pública. Nunca antes esta tuvo parte alguna en cuestiones de tal alcance y en proyectos a tan largo plazo. De hecho, la esencia modificada de la acción humana modifica la esencia básica de la política (Jonas, 1995, p. 36).

La obra citada de Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, nos muestra que la ética tradicional ha sido antropocéntrica, con todas las consecuencias que amenazan a la naturaleza, pero también a la misma especie humana:

En la medida en que el destino del hombre es, en su dependencia, dependiente del estado de la naturaleza, el referente último que hace del interés en la conservación de ésta un interés *moral*, en otras palabras, si el destino del hombre es dependiente del estado de la naturaleza, el interés en su conservación se refiere como un interés *moral* (Jonas, 1995, p. 33).

Manteniendo el carácter antropocéntrico de la ética, el autor llama a desarrollar el sentido de responsabilidad para con la naturaleza, reconociendo los alcances acumulativos producidos por las técnicas empleadas en la actualidad, cuyos efectos, en algunos casos irreversibles (como el caso de las especies animales y vegetales extinguidas), son algo que ya se ha hecho y que, sin embargo, muestran que se requieren, necesariamente, nuevas formas de actuar.

IV. Metodología

A partir de un ejercicio de contextualización de la situación que guarda la Selva Lacandona, se busca ofrecer un muy superficial panorama que permita ubicar los periodos de poblamiento de esta selva y los procesos sociales que han tenido lugar, y que permita entender y ubicar los relatos en un tiempo determinado, conforme la cronología contenida en la tabla 1. Se trata de un estudio cualitativo y de análisis de textos.

Se relata la historia vivencial y convivencial, en ocasiones violenta, de las personas que emigraron a la selva, mediante el testimonio escrito de sus experiencias, no solo concernientes a su emigración, sino también a cómo vivieron el proceso de arraigo y desarraigo, a cómo fueron tomando posesión del nuevo hábitat de la selva tropical.

¿Cómo puede la memoria colectiva vincularse reflexivamente en el presente frente a imperativos de vida como la responsabilidad para con la naturaleza, que aparece como un imperativo racional en el caso de la preservación de la Selva Lacandona?

V. Análisis y discusión de datos

Norbert Elías entiende el tiempo como símbolo de coordinación social (macrocosmos y de autoacción personal (microcosmos), lo cual implica rescatar las múltiples experiencias del tiempo, tanto en los ámbitos societal como individual. (Guerra Manzo, E., 2005, p. 125)

Los relatos, que están incompletos debido a la limitación de la extensión del trabajo, dan cuenta de algunos marcos de la memoria colectiva. En el primer relato, da cuenta de la cosmovisión vigente entre los ancianos lacandones, que está tan amenazada como el resto del ecosistema de la selva por la racionalidad del presente, cuya salida mediante la actividad ecoturística –aunque aún le falte un mayor apuntalamiento que garantice los ingresos suficientes y continuos a los dedicados a esta actividad en la región de Metzabok y Najá, así como de los sitios circundantes ubicados en Nueva Palestina y otros sitios, que se encuentran desarticulados– también preserva, mediante los relatos que se ofrecen a los turistas, el recordatorio de cuando a través de los mitos se valoraba a la naturaleza y se generaban sistemas racionales de uso en la escala del tamaño de la población, que entonces era pequeña.

En cuanto a los otros relatos presentados en este trabajo, recuperan las motivaciones, expresadas como recuerdos, que empujaron a miles de familias campesinas indígenas de los Altos y regiones finqueras de Yajalón, Chilón y otras,

referidas como “la franca finquera” por Jan De Vos, al “éxodo” hacia la Selva Lacandona, guiados además por un marco religioso-organizativo.

En la actualidad, los grupos tsotsiles y tzeltales conservan algunas prácticas rituales, por ejemplo, las que realizan al inicio de la temporada de lluvias en los manantiales (3 de mayo); sin embargo, no hay una narrativa que exprese su cosmovisión en torno al agua como la que se conserva en sus lugares originarios, dado que existe un divorcio entre el marco religioso de la memoria ancestral y el paradigma económico de explotación de la selva que orienta sus prácticas productivas, que están muy lejos de una ética de responsabilidad de la naturaleza.

VI. Conclusiones

La perspectiva de la memoria colectiva permite una selección de narrativas que expresan la experiencia de desarraigo-arraigo de los habitantes de la selva, con excepción de los lacandones que fueron los primeros arraigados hace alrededor de 300 años. Da cuenta también de la importancia de recuperar la cosmovisión de los grupos nativos en torno al agua para confrontarla con la racionalidad económica que es fuente de continua tensión entre los habitantes de la selva, para encontrar el camino insoslayable hacia el imperativo ético frente a la naturaleza. Se considera un camino educativo que incorpore y divulgue más registros de la memoria colectiva para apoyar los esfuerzos de las instituciones que trabajan arduamente por la conservación de la Selva Lacandona, de las Reservas dentro del Corredor Biológico Mesoamericano. Si bien en la academia se toman en cuenta los aspectos de la memoria cultural de los pueblos, hace falta, sin duda, que estos trabajos sean divulgados entre los pobladores de la selva como parte de las estrategias para su conservación.

Un mayor trabajo de acopio y edición es útil para fines educativos entre los propios habitantes de la selva, en especial de los niños y jóvenes, para conocer los elementos de los marcos de la memoria de sus antecesores y apoyar el desarrollo de una actitud de responsabilidad frente a la naturaleza.

Actualmente existen alrededor de 1.300 asentamientos humanos en la selva (RBMA), y son muy escasas aquellas localidades orientadas a actividades más amigables con el ecosistema selvático.

Bibliografía

- De Vos, J. (compilador) (2003). *Viajes al desierto de la soledad. Un retrato hablado de la Selva Lacandona*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- Miguel Ángel Porrúa.
- De Vos, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: Fondo de Cultura Económica, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De Vos, J. (1980). *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821*. México: Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Duch, L. y Mèlich, J. C. (2009). *Ambigüedades del amor. Antropología de la vida cotidiana 2/2*. Madrid: Trotta.
- Guerra Manzo, E. (2005). "Norbert Elías y Fernando Braudel: dos miradas sobre el tiempo", en *Argumentos* (49), pp. 123-148. Recuperado de <https://bit.ly/2W8QqNg> el 5 de agosto de 2010.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza.

- Halbwachs, M. (2004a). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos; Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile; Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Instituto Nacional de Ecología (2000). *Programa de manejo. Reserva de la Biósfera Montes Azules*. México: Instituto Nacional de Ecología.
- Jonas, H. (1995). [1979]. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Lazcano-Barrero, M., March, I. J. y Vásquez-Sánchez, M. Á. (1992). "Importancia y situación actual de la Selva Lacandona: perspectivas para su conservación". En Vásquez-Sánchez, M. Á. y Ramos, M. A. (eds.). *Reserva de la Biosfera Montes Azules, Selva Lacandona: Investigación para su conservación*. México: ECOSFERA, pp. 393-437. Recuperado de <https://bit.ly/2UX9rFH> el 15 de junio de 2017.
- López Austin, A. (1995). *Tamoanchán y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lozada Toledo, J. (2013). *Usos del agua entre los lacandones de Meztabok, Ocosingo, Chiapas. Un análisis de ecología histórica*. Tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. México: El Colegio de la Frontera.
- Morales Bermúdez, J. (1992). *Ceremonial*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Antirracismo e desobediência epistêmica

Alcances e Limites na Luta pela Decolonialidade nos Currículos das Escolas Brasileiras

MICHELE GUERREIRO FERREIRA

Resumo

Entendemos que o racismo é uma construção sociológica, mental e política da ideia de “raça”, fruto de um padrão de dominação colonial fundado na racionalidade eurocêntrica (Quijano, 2007). Tomamos o Pensamento Decolonial (Quijano, 2005, 2007; Dussel, 2007; Grosfoguel, 2005, 2007; Mignolo, 1996, 2005, 2008, 2011; Maldonado-Torres, 2007, 2010, 2012; Walsh, 2007, 2008, 2010; Grueso, 2007, 2010; Palermo, 2005) como lentes teóricas para compreender as possíveis confluências entre o enfrentamento do racismo e a construção de Currículos Decoloniais. Entendemos que as chaves conceituais trazidas por estas/es autoras/es estão interessadas em desenvolver sistemas de interpretação que valorizam a prática social para alterar não só os termos contidos nas epistemologias hegemônicas, mas como nos lembra Mignolo (2005, p. 42), para alterar também “os termos da conversa” com a finalidade de desenvolver um pensamento e uma ação decolonizadora e uma desobediência epistêmica. Assim, expomos como os currículos das escolas brasileiras têm sido colonizados e colonizadores (Ferreira & Silva, 2015), e analisamos as possibilidades de descolonizá-los. Para tanto, a partir dos critérios da Análise de Conteúdo (Vala, 1990; Bardin, 2011) procedemos a

uma análise documental das Diretrizes Curriculares Nacionais que integram a política curricular do país e que foram promulgadas a partir da Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos sistemas de ensino brasileiro. O trabalho faz parte da pesquisa de doutorado em andamento, assim os resultados são preliminares, indicando que as políticas curriculares que vigora(ra)m até 2016 traz(iam)em importantes elementos em direção à construção de uma educação das relações étnico-raciais e evidencia(va)m que o enfrentamento do racismo representa a consumação de outras condições culturais, políticas, sociais e epistêmicas. Contudo, as mudanças que se anunciam no campo curricular (mudanças na matriz curricular do ensino médio ou o Projeto Escola Sem Partido, por exemplo) ameaçam os alcances e colocam-nos em alerta tanto em relação ao enfrentamento do racismo, como na luta pela descolonização dos currículos.

Palavras-chave

Educação das Relações Étnico-Raciais; Currículo; Decolonialidade.

I. Introdução

O presente trabalho adota como abordagem teórica o Pensamento Decolonial (Quijano, 2005, 2007; Dussel, 1994, 2007; Grosfoguel, 2005, 2007; Mignolo, 1996, 2005, 2008, 2011; Maldonado-Torres, 2007, 2010, 2012; Walsh, 2007, 2008, 2010; Grueso, 2007, 2010) procedido dos Estudos Pós-Coloniais (Césaire; Fanon; Said; Mariátegui; Amílcar Cabral; Fausto Reinaga; Vine Deloria Jr.; Rigoberta Menchú; An-Zaldúa; entre outros) para analisarmos o racismo enquanto uma construção sociológica, mental e política da

ideia de “raça”, fruto de um padrão de dominação colonial fundado na racionalidade eurocêntrica (Quijano, 2005, 2007).

Com base na compreensão dos conceitos-chave desta abordagem teórica percebemos que a ativa participação dos Movimentos Sociais Negros no Brasil tem desencadeado uma série de medidas que se traduziram em ações afirmativas que apontam para uma atitude decolonial. Baseados nessas/es autoras/es, entendemos que a descolonização que assistimos desde o final da Segunda Guerra Mundial até os anos 70 do século XX, foi apenas uma primeira parte da descolonização, ou seja, a independência política e jurídica das ex-colônias não significa que o processo de descolonização foi concluído. Pela força da Colonialidade (Quijano, 2005, 2007; Mignolo, 2005) que mantém viva as marcas do colonialismo através de estruturas subjetivas e da colonização epistemológica, como veremos mais adiante. Para tal perspectiva teórica a descolonização só será completa quando as ex-colônias concluírem o processo em marcha, chamado de Decolonialidade por Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Néelson Maldonado-Torres e Catherine Walsh.

Nesse sentido, nosso objetivo é identificar as possíveis confluências entre o enfrentamento do racismo e a construção de uma Pedagogia Decolonial, por meio da descolonização dos currículos. Para tanto, selecionamos o *corpus* e procedemos a uma análise documental das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) promulgadas a partir da Lei nº 10.639/2003, a qual modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9.394/96), tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos sistemas de ensino brasileiro.

Assim, o presente texto está dividido em quatro partes, além da presente introdução: a) na primeira parte apresentaremos como a abordagem teórica adotada revela a matriz colonial do racismo; b) em seguida, abordaremos as lutas dos Movimentos Sociais Negros e seu impacto no âmbito educacional; c) após, analisaremos a partir da Análise de

Conteúdo (Vala, 1990), via Análise Temática (Bardin, 2011) as DCN que são promulgadas neste contexto para que posamos buscar as aproximações destas com a construção de uma Pedagogia Decolonial e; d) por fim, traremos as considerações finais deste texto.

II. Marco teórico/marco conceitual – Pensamento Decolonial como chave para a compreensão da classificação racial da sociedade e do racismo

Como opção política e epistêmica adotamos como abordagem teórica os discursos de fronteira que visam romper hierarquias epistêmicas, deste modo, adotamos o Pensamento Decolonial que resulta das formulações de um coletivo multi-trans-disciplinar de autoras/es latino-americanas/os.

Suas formulações remontam ao período das lutas de libertação colonial com autores como Aimé Césaire (Discurso sobre o Colonialismo – 1950), Frantz Fanon (Pele negra, máscara branca – 1952; Os condenados da terra – 1961); Kwame Nkrumah (*Consciencism* – 1964); Albert Memmi (O colonizador e o colonizado – 1965) e Edward Said (Orientalismo – 1978) que são considerados como as obras seminais dos Estudos Pós-Coloniais. Mas incorporam também a influência de outras produções que distingue as formulações latino-americanas dos Estudos Pós-Coloniais:

a genealogia global do pensamento decolonial (realmente outra em relação com a genealogia da teoria pós-colonial) até Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimée Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, o Movimento Sem-Terras no Brasil, os zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afros na Bolívia, Equador e Colômbia, o Fórum Social Mundial e o Fórum Social das

Américas. A genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, mas incorpora nos movimentos sociais (Mignolo, 2008, p. 258 – Grifo nosso).

Percebemos que o Pensamento Decolonial estabelece um estreito diálogo com os Estudos Pós-coloniais, pois, de acordo com Mignolo (1996), o pós-colonial não significa apenas uma condição histórica, mas, sobretudo, uma mudança epistemológica radical a partir de novos *loci* de enunciação da produção teórica e intelectual. Todavia, há o interesse em promover um deslocamento do eixo moderno/colonial que o situa em outra perspectiva. Assim, concordamos com Luiz Fernandes de Oliveira ao afirmar que:

O termo decolonial deriva de uma perspectiva teórica que estes autores expressam, fazendo referência às possibilidades de um pensamento crítico a partir dos subalternizados pela modernidade capitalista e, na esteira dessa perspectiva, a tentativa de construção de um projeto teórico voltado para o repensamento crítico e transdisciplinar, caracterizando-se também como força política para se contrapor às tendências acadêmicas dominantes de perspectiva eurocêntrica de construção do conhecimento histórico e social. A caracterização desses intelectuais com o termo *decoloniais*, é mais uma das expressões dadas por alguns pesquisadores que os estudam no Brasil. Na verdade, é um conjunto de autores denominado por Arturo Escobar (2003) como grupo de pesquisadores da perspectiva teórica “Modernidade/Colonialidade” (MC) (Oliveira, 21016, p. 35).

Não obstante ao nome dado à abordagem teórica adotada, entendemos que as chaves conceituais trazidas por estas/es autoras/es estão interessadas em desenvolver sistemas de interpretação que valorizam a prática social para alterar não só os termos contidos nas epistemologias hegemônicas, mas como nos lembra Mignolo (2005, p. 42), para alterar também “os termos da conversa” com a finalidade de desenvolver um pensamento e uma ação decolonizadora.

É nesse sentido que buscamos compreender suas chaves conceituais e partimos de sua premissa básica, qual seja: “a Colonialidade é constitutiva e não derivada da Modernidade” (Mignolo, 2005, p. 75). O que Mignolo quer dizer é bem explicado por Quijano (2005) ao afirmar que Modernidade e Colonialidade são dois lados da mesma moeda e constituem o ponto cego dos estudos pós-coloniais anglo-saxônicos que não conseguiam articular os aspectos econômicos e culturais sem cair em reducionismos.

Como nos mostra Quijano (*ibid.*), a criação da identidade do conquistador europeu se traça quando em contato com a América, constituindo um padrão de poder que se funda em duas pilastras: a racialização (forma de classificar a sociedade em raças) e a racionalização (formas de articulação de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos). Num primeiro momento, no âmbito do colonialismo, se constituem com o objetivo de estabelecer as relações de dominação dos povos conquistados, mas depois este padrão de poder acabou por se expandir para todo o mundo e, ainda hoje, sentimos suas consequências por meio da Colonialidade.

Para Quijano (2007) o colonialismo é um padrão de dominação e exploração que, apesar de exercer o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população com identidades diferentes e situados em jurisdição territorial diferentes, não representa, necessariamente, relações racistas de poder, senão uma relação política e econômica na qual a soberania de uma nação é subjugada por outra. Porém, o Colonialismo forja em seu bojo a colonialidade, e passam a ser estabelecidas, dessa maneira, relações racistas de poder. Vejamos o que nos diz Maldonado-Torres:

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien **se refiere a la forma como**

el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (*Ibid.*, 2007, p. 131 – Grifo nosso).

A Colonialidade, como podemos perceber, atua sobre várias dimensões do colonizado, por isso pode ser apresentada a partir de pelo menos quatro eixos: Colonialidade do Poder (Quijano, 2005, 2007); Colonialidade do Saber (Grosfoguel, 2007); Colonialidade da Mãe Natureza (Walsh, 2005, 2007) e Colonialidade do Ser (Mignolo 2005, 2007; Maldonado-Torres, 2007). Estes eixos possuem sentidos sociais, culturais, epistêmicos, existenciais e políticos. Eles atuam de maneira a afirmar e celebrar os sucessos intelectuais e epistêmicos europeus, ao passo que silencia, nega e rejeita outras formas de racionalidade e história (Walsh, 2007).

Devido a questões de espaço, neste texto não vamos caracterizar cada um dos eixos da Colonialidade, mas devemos destacar que a Colonialidade do Poder é o termo cunhado por Quijano (2005) para se referir a um sistema de classificação social da população mundial baseada na ideia de “raça”¹. De acordo com esta construção mental se formam identidades sociais e se desenvolve uma hierarquia social classificando de superior a inferior os brancos, mestiços, índios e negros. Vale destacar que “mestiços”,

¹ Quijano entende a raça como uma ficção. Dessa forma, para marcar esse caráter fictício o autor sempre usa o termo entre aspas. Da mesma forma quando se refere a termos com “europeo”, “índio” sempre entre aspas para mostrar que estes termos representam uma classificação racial.

“índios” e “negros” são tomados como identidades homogêneas e negativas (Walsh, 2008) no intuito de negar as diferenças e as especificidades, e impor como referência, um único padrão: branco, masculino, heterossexual, cristão, “europeu”.

Esta noção de “raça” surge com o objetivo de afirmar a hegemonia europeia, convertendo-se, de acordo com Quijano (2005, p. 230), “no primeiro critério para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade”. A Colonialidade do Poder também está relacionada à exploração do trabalho baseada na hegemonia do capitalismo mundial. Assim, Quijano (2005, p. 231) nos mostra que “as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de ‘raça’ foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho”. Em suma, a Colonialidade do poder associa esses elementos para manter uma acomodação social onde o padrão hegemônico do branco europeu se situa acima dos “outros”.

Embora a “raça” seja uma construção (mental, sociológica, política), dá origem a uma doutrina conhecida como **racismo** que, de acordo com Guimarães (2005), se apresenta sob a forma de uma pretensa superioridade estética, cultural e, até mesmo, moral, todavia, baseada na “ideia construída” como vimos acima.

Dessa forma, o racismo tem servido à dominação e à exploração dos povos subalternizados, como os negros, índios, mulheres, gays, refugiados, entre outros. É partindo dessa concepção que se faz importante discutir o racismo compreendendo que este é um conceito forjado desde construções mentais, sociológicas e políticas para que assim posamos desnaturalizá-lo e, conseqüentemente, enfrentá-lo.

A atuação dos movimentos sociais foi imprescindível para a desmistificação do mito da democracia racial, ou do racismo brasileiro, para que pudesse ser estabelecida uma nova agenda de políticas para a promoção da igualdade racial. Dessa forma, entendemos que enfrentar e

superar o racismo significa uma atitude decolonial, entendida como as diversas estratégias políticas de descolonização do conhecimento e libertação do ser. Estamos falando sobre a Decolonialidade, a qual assume um caráter que ultrapassa a descolonização, mas pressupõe a viabilidade de lutas contra a Colonialidade a partir das pessoas e de suas práticas sociais, políticas e epistêmicas.

Porém, falar em Decolonialidade, combate e superação do racismo no Brasil, foi por um bom tempo um grande desafio dos Movimentos Sociais Negros, porque a imagem de paraíso racial exigia em primeiro lugar superar o mito da democracia racial. E esse desafio tem a ver com a cosmovisão da sociedade:

El reto de los movimientos negros a la sociedad brasileña y la desmitificación del mito de la democracia racial exige repensar las concepciones sobre sociedad y política en el país pues estos dejan poco espacio, si alguno, a respuestas tradicionales de corte liberal o marxista. Una razón para esto es que tanto el liberalismo político, como el marxismo, y el mismo mito de la democracia racial son todos productos de la misma matriz conceptual y de poder moderna. Es decir, todas presuponen un horizonte en común en el cual la prosperidad de algunos considerados como dignos de apropiarse de los recursos del planeta en nombre de la humanidad va acompañada de la marginalización de otros que aparecen como comunidades no capacitadas o aun dispensables (Maldonado-Torres, 2007, p. 01).

Consideramos que o mito da democracia racial no Brasil estava ancorado à matriz colonial do racismo que exerce a função de assegurar os privilégios dos brancos. Como nos mostra Quijano (2005, p. 235) ao afirmar que a forma mais eficiente de justificar, ainda nos dias de hoje, porque se paga “o menor salário das ‘raças’ inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo”.

A maneira como a sociedade brasileira recebeu ao longo de sua história as teorias da mestiçagem, o ideal de branqueamento, entre outras, tem a ver com a forma como são percebidas as tensas relações raciais, ou étnico-raciais, em nosso país. E essas relações foram ericadas especialmente a partir da segunda metade da década de 1990, quando o país se viu diante da impossibilidade de continuar negando o racismo latente sob o grande embuste que era a democracia racial brasileira. Especialmente quando, em 20 de novembro de 1995, em Brasília, realizou-se um ato histórico pela passagem dos 300 anos do assassinato de Zumbi dos Palmares: a “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida”. Os organizadores da marcha elaboraram um documento em que descreveram a situação do negro brasileiro e sugeriram políticas de superação do racismo e das desigualdades raciais no Brasil.

No ano seguinte, o “Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos”, realizado em julho de 1996 também em Brasília, é outro exemplo das sugestões e reivindicações expressas no documento derivado da Marcha Zumbi dos Palmares. De acordo com Guimarães (2009, p. 165), “foi a primeira vez que um governo brasileiro admitiu discutir políticas públicas específicas voltadas para ascensão dos negros no Brasil”. Assumir oficialmente seu racismo, em âmbito nacional e internacional, tornaria viável as necessárias medidas de ação afirmativa para a correção das desigualdades raciais que se estabeleciam no país sob a égide do mito da democracia racial.

Contudo, é no tenso cenário entre as políticas neoliberais dos anos 1990 e as resistências e reivindicações sociais que começam a ser implantadas as políticas de ação afirmativa no Brasil. E é Fausto Reinaga (*Apud.* Mignolo, 2008 p. 290) que nos ajuda a compreender o espírito destas lutas quando afirma: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um Aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação”. Ou seja, “raças” humanas não existem, a

não ser no campo das ideias. Mas já que a Colonialidade perpetuou essa construção mental, vamos usar ela mesma para lutar pela nossa libertação! É com esse espírito que os Movimentos Negros no Brasil ressignificam o termo “negro” e confrontam o mito da democracia racial.

É nesse contexto que as políticas de ação afirmativa passam a fazer parte da agenda nacional a partir das pressões dos movimentos sociais. Tais pressões estavam embasadas em instrumentos internacionais que exigiam o combate à discriminação racial e ao racismo bem antes de o Brasil assumir-se um país racista já no início do século XXI. Na próxima seção, apresentamos o recorte de nossa análise.

III. Metodologia

Com base no protagonismo dos Movimentos Sociais, ou seja, nas práticas sociais de combate ao racismo que destacamos seu impacto nas políticas curriculares, como podemos perceber nas Diretrizes Curriculares Nacionais promulgadas após a alteração da LDB/96 em 2003, o seguinte *corpus* documental foi constituído a partir das Regras da Análise de Conteúdo apresentadas por Bardin (2011) e são:

- DCN para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana – Resolução nº 1, de 17 de março de 2004;
- DCN para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica – Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012;
- DCN para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica – Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012;
- DCN para a Formação de Professores Indígenas em Cursos de Educação Superior e de Ensino Médio – Resolução nº 1, de 7 de janeiro de 2015;

As diretrizes curriculares acima mencionadas constituem parte das políticas curriculares que foram influenciadas pelas lutas dos Movimentos Sociais Negros e Indígenas. Este diálogo com o Estado pode constituir-se em prática contra-hegemônica, focada em reverter a designação de alguns conhecimentos como legítimos e universais e a relegação de outros (SARTORELLO, 2011), como veremos na próxima seção.

IV. Análise e discussão de dados – Uma luta a mais: vencer o racismo epistêmico e descolonizar os currículos

Ainda há um tema a ser tratado neste trabalho que é a presença do eurocentrismo nos currículos escolares, ou seja, a herança colonial que ultrapassa o período do colonialismo e chega aos nossos dias como “história universal”. Esta é uma estratégia usada para contar apenas uma versão da História, silenciando tantas outras, buscando-se negar as diferenças, cristalizar identidades e manter a hegemonia de um único padrão estabelecido como “normal”: o branco, o masculino, o heterossexual, o cristão, o urbano.

O eurocentrismo, manifestado como racismo epistêmico, perpassa toda a formação escolar através dos currículos colonizados. O conhecimento selecionado é o que irá garantir a posição hegemônica do padrão eurocentrado na sociedade, através de práticas que privilegiam a transmissão de saberes propedêuticos que são “depositados” no outro, colonizando-o, subalternizando-o.

O estudo das tendências teóricas curriculares (Silva, T. 2000; Lopes & Macedo, 2011), revelam que nas Teorias Tradicionais do Currículo a pretensa neutralidade que a mesma professa não consegue encobrir a colonialidade, especialmente se analisarmos quais conteúdos são considerados como válidos e quais são os papéis sociais que eles

determinam. O silenciamento e a negação das diferenças por meio da homogeneização e da hierarquização através do estabelecimento do lugar social de cada indivíduo dentro da sociedade capitalista, isto é, da racialização e da racionalização (Quijano, 2005), perpetua a hegemonia do padrão branco eurocentrado.

Nas Teorias Críticas, as quais vão se preocupar com o que o currículo é capaz de fazer, denunciando através de análises baseadas nas lutas de classes, como os currículos são capazes de manter o *status quo* e garantir a hegemonia das classes dominantes no poder, não há uma ruptura com o etnocentrismo branco europeu. Ele não é questionado e o cânone colonial continua hegemônico. As ditas classes dominadas, dentro desta visão, não produzem saberes, não possuem epistemologias. Para Mignolo (2008, p. 244), “o privilégio epistêmico da modernidade é o que gera e mantém a colonialidade do saber e do ser”. Nessa perspectiva, os povos subalternizados, no máximo, devem lutar pela sua libertação, mas mantendo uma postura epistemologicamente obediente.

São as Teorias Pós-Críticas que vão buscar as “conexões entre saber, identidade e poder” (Silva, T., 2000, p. 15) preocupando-se com o que conta como conhecimento e questionando a presença universal de uma única cultura, a eurocêntrica, nos currículos. Ao reivindicar seu espaço nos currículos, os grupos subalternizados passam a lutar pela presença de suas histórias, provocando fraturas, significativas mudanças no campo curricular ao cobrar o espaço do pluri-multi-intercultural nos currículos.

É aqui que se inserem, por meio das lutas dos Movimentos Sociais, os saberes dos povos do campo, das reivindicações feministas, das relações raciais e passam pouco a pouco, a ocupar um lugar nos currículos. Embora ao longo das teorizações sobre o currículo a questão da diferença cultural só esteja realmente presente como centro da discussão nas Teorias Pós-Críticas, vemos que os pilares

trazidos por Quijano (2005), o da racionalização e o da racialização, estão presentes desde sempre. Podemos compreender que as teorias não se negam, vão se complementando.

Não podemos esquecer que “o currículo é uma opção cultural, o projeto que quer tornar-se na cultura-conteúdo do sistema educativo para um nível escolar ou para uma escola de forma concreta” (Gimeno Sacristán, 2000, p. 34). Assim, os conteúdos representam uma seleção cultural que valida a cultura de referência, podendo assumir um caráter homogeneizador, uma vez que se há uma seleção há, conseqüentemente, uma exclusão de conteúdos que não expressem a cultura referenciada.

As fraturas denunciadas nas Teorias Pós-Críticas do currículo expressam as lutas dos grupos subalternizados pela coexistência de diferentes formas de produção de conhecimento, o que pode evidenciar a emancipação epistêmica (Decolonialidade), em detrimento da condição hegemônica que impera na sociedade brasileira sob os efeitos da Colonialidade.

Um exemplo de conquista das mobilizações dos Movimentos Negros e Indígenas foram a promulgação da Lei nº 10.639/2003 e a Lei nº 11.645/2008 e a continuação das lutas desses movimentos se fazem nas reivindicações pelas condições da implementação das mesmas. Assim, a promulgação e a implementação das DCN passam a demarcar um espaço onde acontecem relações étnico-raciais estabelecidas dinamicamente de acordo com as ideias e os conceitos que se tenha a respeito das diferenças e das semelhanças e do seu próprio pertencimento étnico-racial constituído social, cultural, histórica, ideológica e politicamente dentro e fora do universo escolar.

Assim a decolonização dos currículos reivindicada pelos grupos subalternizados por meio dos Movimentos Sociais Negros e Indígenas, representa uma opção decolonial. Ou seja, “uma opção e paradigma de coexistência [que] rejeita sempre uma única maneira de ler a realidade, seja esta cristã, liberal ou marxista” (Mignolo, 2008, p.246).

Dessa forma, a promulgação da Lei nº 10.639/2003 e de suas Diretrizes Curriculares (Brasil, 2004) representam em boa medida os anseios dos movimentos sociais para ver o negro retratado de maneira positiva nos currículos oficiais da educação básica brasileira.

Para que o ensino dos conteúdos de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana se tornasse obrigatório nos sistemas de educação por força de Lei fez-se necessária uma grande mobilização dos Movimentos Sociais Negros e de diversos setores da sociedade que encamparam essa luta. Por isso e por outras razões consideramos, na promulgação da Lei, uma intenção de política intercultural, mas que em si não garante práticas curriculares interculturais (Ferreira; Silva, 2013).

O problema das relações raciais no Brasil é uma questão que não afeta apenas às comunidades negras e a superação do racismo e da desigualdade racial faz parte da luta pela construção da cidadania e da democracia para todos, representando um projeto de sociedade. De acordo com Mignolo (*Ibid.*, p “a opção descolonial toca tanto o colonizado como o colonizador, ou seja, a opção descolonial propõe o desprendimento da lógica da colonialidade, de um horizonte de vida onde se vive para trabalhar, em lugar de trabalhar para viver”. Por isso nos remete à ideia de Interculturalidade conforme apresentada por Tubino (2005) e Walsh (2008) tal como um projeto social, cultural, educacional, político, ético, estético, epistêmico que conduz à decolonização e à transformação dos padrões estabelecidos pela herança colonial.

Mas precisamos ser cautelosos quanto ao sentido, ou à perspectiva da Interculturalidade, pois como nos adverte Tubino (2005), o conceito pode assumir uma roupagem meramente normativa e funcional aos interesses do neoliberalismo para manter o *status quo*. Enquanto que na sua perspectiva crítica o conceito materializa a revalorização e o fortalecimento das identidades étnicas. Para Tubino (2005, p. 07):

Ser ciudadano intercultural es por ello ejercer el derecho a construirse una identidad cultural propia, y no limitarse a reproducir en uno mismo ni la identidad heredada ni la identidad que la sociedad mayor nos fuerza a adoptar por todos los médios.

No cenário educacional, a Interculturalidade pode estar pautada na Pedagogia Decolonial (Walsh, 2008), ou seja, em “uma práxis baseada numa insurgência educativa propositiva – portanto, não somente denunciativa – em que o termo insurgir representa a criação e a construção de novas condições sociais, políticas, culturais e de pensamento” (Oliveira; CANDAU, 2010, p. 28). A finalidade de tal práxis seria ultrapassar os processos de ensino e de transmissão de saberes eurocentrados, comprometendo-se com uma pedagogia como política cultural e de identidade na política (Mignolo, 2008).

É nesse sentido que vemos no *corpus* documental selecionado a educação das relações étnico-raciais como uma possibilidade de educação intercultural. Tanto pelo rompimento com o paradigma hegemônico através do diálogo estabelecido com os saberes produzidos no continente africano e na sua diáspora, como pelo estímulo de construção e valorização da identidade negra e indígena de forma positiva como podemos perceber no quadro a seguir;

Quadro 01 – A Educação das Relações Étnico-Raciais como Possibilidade da Educação Intercultural

DCN	DESTAQUE
Resolução nº 1, de 17 de Março de 2004 – Educação das Relações Étnico-Raciais e Para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.	Art. 2º § 2º O Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana tem por objetivo o reconhecimento e valorização da identidade, história e cultura dos afro-brasileiros, bem como a garantia de reconhecimento e igualdade de valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, europeias, asiáticas.

Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012 – Educação Escolar Indígena na Educação Básica.	Art. 2º, II: assegurar que os princípios da especificidade, do bilinguismo e multilinguismo, da organização comunitária e da interculturalidade fundamentem os projetos educativos das comunidades indígenas, valorizando suas línguas e conhecimentos tradicionais.
Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012 – Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.	Art. 1º Ficam estabelecidas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução. § 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica: I – organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se: a) da memória coletiva; b) das línguas remanescentes; c) dos marcos civilizatórios; d) das práticas culturais; e) das tecnologias e formas de produção do trabalho; f) dos acervos e repertórios orais; g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) da territorialidade.
Resolução nº 1, de 7 de janeiro de 2015 – Formação de Professores Indígenas em Cursos de Educação Superior e de Ensino Médio.	Art. 13. Parágrafo único. A prática de ensino deve estar articulada a todo o processo formativo do professor indígena, integrando desde suas atividades iniciais até as de conclusão do curso.

Fonte: Construção própria.

Com base no quadro acima notamos o que Walter Mignolo chama de fratura epistemológica onde se gestam projetos epistêmicos, políticos e éticos do século XXI e que apontam:

para o temor do pensamento hegemônico, moderno e pós-moderno, que poderia perder seu privilégio a partir do momento em que os subalternos começam a pensar por si mesmos, sem esperar a orientação do maestro (Mignolo, 2008, p. 246).

As lutas dos movimentos sociais pela superação do racismo estão impactando nos currículos da educação brasileira e esta é uma possibilidade de desnaturalizar a subalternização a que foram submetidos. Colocando em marcha o processo de construção de uma Pedagogia Decolonial, por meio da descolonização dos currículos.

V. Conclusões

A construção da ideia de “raça” e o racismo servem para negar as diferenças culturais e tentar silenciar as formas de pensamento-outro. Um agravante a esta situação no nosso caso especificamente era a negação da existência do racismo no Brasil, que sob a falsa ideia de uma pretensa democracia racial, mantinha-se uma acomodação social na qual apenas os brancos, e raros casos de negros e indígenas, chegavam às universidades, por exemplo.

O fato de o país ter assumido seu racismo, proporcionou a adoção de medidas de ações afirmativas, inclusive no cenário educacional, que apontam para um processo de decolonialidade dos negros e indígenas no Brasil no cenário educacional.

Como observamos a promulgação dos dispositivos legais, percebidas aqui no âmbito das Diretrizes Curriculares Nacionais, em relação à consolidação de uma educação para as relações étnico-raciais surgem num contexto de lutas dos movimentos sociais que pressionam e garantem espaços dentro do corpo legal. Nestes dispositivos

evidencia-se a concepção de que o Brasil é formado por uma diversidade cultural que precisa ser respeitada e valorizada.

Podemos perceber que no campo do contexto do texto as questões referentes à assunção da necessidade da promoção de uma educação antirracista foram contempladas, todavia, após o golpe de 2016 que afastou e impediu a presidenta eleita Dilma Rousseff, os alcances percebidos nas políticas curriculares analisadas passam a ser colocadas em cheque devido a projetos conservadores que se contrapõem ao projeto decolonial que analisamos até aqui, tais como a Reforma do Ensino Médio, que fragiliza o ensino, ou o Projeto Escola Sem Partido que impõe uma vigilância epistêmica em cima especialmente das discussões de gênero, classe, raça, entre outros limites. Se os alcances até 2015-6, ainda se encontravam em processo de consolidação, o atual contexto é de grande ameaça ao projeto de descolonização curricular no país.

Bibliografia

- Bardin, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- Brasil. Lei de Diretrizes e Bases da Educação: Lei nº 9.394/96, de 24 de dezembro de 1996. *Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional*. Brasília, 1998. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acessado em: 10 jun. 2011.
- Brasil. CNE/CP. Parecer nº 3, de 10 de março de 2004a. *Dispõe sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*.

- Brasil. CNE/CP. Resolução nº 1, de 17 de março de 2004b. *Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.*
- Brasil, *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.* Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas de Ações Afirmativas. Brasília – DF, 2009.
- Ferreira, Michele Guerreiro. *Sentidos da educação das relações étnico-raciais nas práticas curriculares de professores (a)s de escolas localizadas no meio rural.* Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CAA. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.
- Ferreira, Michele Guerreiro; Silva, Janssen Felipe da. Brasil/África: unidos pelo Atlântico, separados pelo currículo escolar? In: Pereira, José Alan da Silva; Costa, Fátima Batista da (org.). *Saberes Múltiplos.* Recife: Editora Universitária/UFPE, 2015, p. 79-102.
- Gimeno Sacristán, José. *O Currículo: uma reflexão sobre a prática.* 3ª ed., Porto Alegre, RS: ArtMed, 2000.
- Gimeno Sacristán, José. *Compreender e Transformar o Ensino.* 4ª ed. Porto Alegre, RS: ArtMed, 1998.
- Guimarães, Antonio Sérgio A. *Racismo e Anti-racismo no Brasil.* 2ª ed. São Paulo, SP: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo: Ed. 34, 2005.
- Grosfoguel, Ramon. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (org.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 63-78.

- Maldonado-Torres, Nelson. Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer. Conferencia internacional “Reparaciones y descolonización del conocimiento”. Salvador, BA, 25 e 26 de maio de 2007.
- Mignolo, Walter. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: Gonzáles Stephan, B. *Cultura y Tercer Mundo: Cambios en el Saber Académico*. Venezuela: Nueva Sociedad, 1996. p. 99-136.
- Mignolo, Walter. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: Colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: Sousa Santos, Boaventura de. (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências’ revistado*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2003, p. 631-671.
- Mignolo, Walter. *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto*. 2005. Disponível em: www.tristestopicos.org. pp. 1-29.
- Mignolo, Walter. *Cambiando las Éticas y las Políticas del Conocimiento: La Lógica de la Colonialidad y la Postcolonialidad Imperial*. 2005. Disponível em: www.tristestopicos.org. Acesso 09 ago. 2011. 156
- Mignolo, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção des-colonial e o significado de identidade. In: *Política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro, nº 34, 2008, p. 287-324.
- Quijano, Anibal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org.). *A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais*. Trad. Júlio César Casarin Barroso Silva. 3ª ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.
- Quijano, Anibal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Org.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del

- Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 93-126.
- Vala, Jorge. A análise de Conteúdo. In: Silva, A. S.; Pinto, J. M. (org.). *Metodologia das Ciências Sociais*. 4ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 1999, pp. 101-128.
- Walsh, Catherine. *La Educación Intercultural en la Educación*. Peru: Ministério de Educación. (documento de trabalho), 2005. Disponível em: <https://uni.cf/2vQr6jk>. Acesso em 14/12/2011.
- Walsh, Catherine. Interculturalidad y Colonialidad del Poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (org.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 47-62.
- Walsh, Catherine. Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: Las Insurgencias Político-Epistémicas de Refundar el Estado. *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008.

La construcción de los imaginarios de nación en el Perú

JAIME RÍOS BURGA

A los peruanos y humanos de todas las sangres.

Resumen

Este estudio da cuenta de algunos aspectos centrales de la construcción de los imaginarios de nación en el Perú. Su construcción no fue lineal, sino, en su origen y desarrollo, un producto de la heterogeneidad y homogeneidad estructural sociocultural de sus actores. En el marco del sistema mundo moderno colonial, estos ubican entre la imitación y la negación descolonial tendencias y procesos de unidad y diferenciación identitaria y de desintegración nacional. Hoy, bajo la hegemonía del imaginario mediático transcultural va entre el hegemonismo centrista individualista estatal nacional/transnacional capitalista o la democratización comunitaria como sociedad nacional global diversa de todas las sangres.

Palabras clave

Imaginarios; civilización de vida; nación; Perú; descolonialidad; transculturalidad.

I. El imaginario de nación

En sus especificidades de poder, incertidumbre, confusión, error, fanatismo feroz y salvaje (Arrighi y Silver, 1999), los imaginarios de nación se construyen en proyectos múltiples, contradictorios y en permanente confrontación, negociación, consenso, fragmentación y recomposición (Rosales y Béjar, 1999). Se consolidan en la dinámica del poder financiero (Amin, 1999) y sistema mundo moderno/colonial (Quijano, 1999). Hoy, entran en crisis o se reinventan globalmente entre nuevos mitos, utopías y racionalidades. Expresan una función creativa/productiva en la consciencia/inconsciencia colectiva no racional o natural, instituyéndose a sí mismos, de manera inconsciente y sin poder reconocerlo (Castoriadis, 1983), en figuras, formas e imágenes de actores y movimientos sociales nacionales. Todo un horizonte de imaginarios hoy transculturales (Ríos, 1998, 2000, 2009).

Al igual que el caso mexicano, los imaginarios se desarrollan androcéntrica y eurocéntricamente como producto de la sociedad colonial, las luchas de la independencia, los proyectos decimonónicos y las movilizaciones culturales, de forma que crean espacios de negociación de todos los géneros (Blanco, 2010) y tradición civilizatoria andina, colonial y poscolonial. Vemos históricamente cómo los imperios español y portugués, entre otros, construyeron sistemas de imaginarios coloniales globales. En el reino de los Austria entre los siglos XV-XVIII, aparecen como el reino de las Españas, y, a fines del siglo XVIII, con la transición y el advenimiento de la Revolución Industrial, los borbones propagan el imaginario de una nación única; imaginario secularizado donde el patrón de poder impone la idea de un Estado nación imperial homogéneo donde, como destaca Quijano, la categoría raza es su elemento ordenador (Quijano, 2000, 1999, 1997).

En su vertiente hegemónica nacional, obedece a un modelo caracterizado por la racialización del poder, la articulación política y geocultural al nuevo imperio hegemónico (Gran Bretaña) y luego estadounidense. Bases que condicionan la distribución mundial del trabajo, el dominio y control de las relaciones de género, saberes y prácticas de las relaciones culturales e intersubjetivas, y la dominación/explotación, colonialidad y corporeidad (Quijano, 2000). Espacios donde la teoría social como totalidad histórica cobra importancia para la comprensión de sus problemáticas en seis ámbitos básicos de su reproducción: sexo, trabajo, subjetividad, autoridad, relación con la naturaleza y la comunicación como signo y significados (Quijano, 2010).

Fue así que el imaginario eurocéntrico impuso la idea de nación como el desencuentro entre el civilizado occidental y el indígena en nombre de la unidad del cosmos, la naturaleza y la sinrazón de su vida (Bartra, 1996). Un consciente e inconsciente colectivo de dominación bajo las ideas de Dios, rey, diablo, bárbaro, indígena, ciudadano, Estadonación. Surgen así los imaginarios de nación en América. Primero, bajo el fuerte influjo de la idea de la Madre Patria: “Reino de las Españas”. Luego, en la segunda mitad del siglo XVIII, como imaginario imperial metropolitano “español”, como expresión simbólica de Dios-rey-nación española-colonia.

Pero en respuesta surgen los imaginarios de los movimientos nacionales anticoloniales. Movimientos que cumplen un papel crucial en su construcción global. En sus fuerzas, alianzas y oposiciones contienen una modernización sin modernidad nacional propia, sino dependiente. Movimientos como el nacional indígena, que, en el siglo XIX, negocia con los proyectos estatales que intervienen en sus territorios reclamando nuevos derechos individuales y colectivos, identidades y clasificaciones bajo distintas figuras de liderazgo y tipos de articuladores (De Jong y Escobar, 2016). Imaginarios que se secularizan diferenciadamente

bajo la influencia de los modelos nacionales inglés, estadounidense y francés. La nación como idea abstracta para todos en el universo (Dussel, 2000).

II. El imaginario criollo americano de nación

El capitalismo occidental bajo la cultura patriarcal impone su hegemonía de poder como Estado-nación. Una construcción imaginaria (Anderson, 1993) que cumple aquí una función política de centralización, todo un sistema de poder donde la lógica de la geografía de los espacios naturales y sociales está cada vez más condicionada por la lógica de los mercados internos nacionales y el mercado mundial, donde el incivilizado o indígena tiene que seguir el camino de la nación civilizada occidental para convertirse en ser humano. Es un modelo de mentalidad jerárquica donde Dios, rey, siervo, súbdito y ciudadano nacional se apropian de los recursos y destruyen toda resistencia. El otro se acultura o no tiene historia. Pero allí cada modelo nacional se considera creador y protagonista hegemónico de la modernidad colonialidad nacional occidental.

Se incorporan las ideas de Maquiavelo: soberanía, derecho internacional y secularización del poder imperial de un rey o príncipe nacional (Maquiavelo, 1963). Esta es una filosofía política presente en el siglo XVIII en la construcción nacional europea y la independencia de Estados Unidos (1775-1783), la Rebelión de Túpac Amaru II (1780), la Revolución francesa (1789) y la Revolución haitiana (1804). La crisis del viejo modelo imperial colonial da paso al nacimiento del nuevo sistema. Ni España ni Portugal pudieron hacer frente a la nueva dinámica del poder nacional global del capitalismo industrial (Ríos, 1986). Las burguesías nacionales, bajo la ética puritana y protestante, imponen la austeridad del ahorro y la acumulación del capital (Smith, 1958).

Los capitalismo nacionales (Holanda, Bélgica y Gran Bretaña) luchan por el control y la hegemonía mundial. El nuevo colonialismo, principalmente de los imperios de Inglaterra, Francia, Bélgica y Alemania, cobran fuerza a tal punto que, como destaca Mignolo, se imponen la configuración de la modernidad en Europa y la colonialidad, pues no puede haber modernidad sin colonialidad; la colonialidad es constitutiva de la modernidad (Mignolo, 2000, 2003).

La palabra “nación” adquiere un carácter polisémico en el que en su diversidad predominantemente las castas dan paso a las razas (Casamalón, 2017) y donde

la idea de que los seres humanos pertenecen a un mundo gobernado por leyes naturales que la razón descubre por el principio racionalista del juicio moral sustituyendo en todo un proceso de secularización al Dios místico abriendo camino a las categorías de pueblo y nación, en tanto cuerpo social desprendiéndose de formas de organización y de dominio irracionales, corporativas o la legitimación del poder por revelación divina (Quijada, 2006).

Esto es una transformación del imaginario rey-súbditos por un cuerpo legislativo como representante de la “nación”. Una idea de una nación abstracta dominada absolutamente por el rey que abre camino para la idea colectiva del pueblo nación. Ya en el Diccionario de Terreros y Pando de 1787 se escribía:

Nombre colectivo que significa algún pueblo grande. Reino, Estado, etc., sujeto a un mismo príncipe o gobierno. Esta omnipresente “sociedad” es una Junta de muchas personas en un mismo lugar para vivir en unión debajo de ciertas leyes y ayudarse mutuamente en sus necesidades (Quijada, 2006).

La idea de nación cobra fuerza política movilizadora, como testimonia la arenga de S. William Burke: “AMERICANOS: habiendo llegado el momento de que vuestro país se coloque entre las naciones independientes de la tierra, es necesario que conozcáis vuestros derechos...” (Arteaga).

El destino de las naciones quedaba definido por su independencia, libertad y soberanía, como leemos en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos:

Nosotros, los representantes de los Estados Unidos de América, reunidos en Congreso general, acudimos al juez supremo del mundo para hacerle testigo de la rectitud de nuestras intenciones. En el nombre y con el poder pleno del buen pueblo de estas colonias damos a conocer solemnemente y declaramos que estas colonias unidas son y por derecho han de ser Estados libres e independientes; que están exentas de todo deber de súbditos para con la Corona británica y que queda completamente rota toda conexión política entre ellas y el Estado de la Gran Bretaña, y que, como Estados libres e independientes, poseen pleno poder para hacer la guerra, concertar la paz, anudar relaciones comerciales y todos los demás actos y cosas que los Estados independientes pueden hacer por derecho. Y para robustecimiento de esta declaración, confiados a la protección de la Providencia divina, empeñamos unos a otros nuestra vida, nuestra fortuna y nuestro sagrado honor (Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, John Adams).

Y era también producto del imaginario de la Revolución francesa, presente en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano:

[...] la Asamblea nacional reconoce y declara, en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano: **III.** La fuente de toda soberanía reside esencialmente en *la Nación*; ningún individuo ni ninguna corporación pueden ser revestidos de autoridad alguna que no emane directamente de ella.

Hubo experiencias que en su especificidad anticolonial asumieron una expresión de ruptura; en el caso de Haití, leemos en la declaración de su independencia:

Ciudadanos: No es suficiente con haber expulsado de nuestro país a los bárbaros que lo han ensangrentado hace dos siglos; no es suficiente con haber frenado a las fracciones siempre renacientes que os presentaban sucesivamente el fantasma de la libertad que Francia exponía ante vuestros ojos. *Se necesita un último acto de autoridad nacional:* asegurar para siempre el imperio de la libertad en el país que nos vio nacer; arrebatarse al gobierno inhumano, que mantiene desde hace tanto tiempo nuestros espíritus en la torpeza más humillante, toda esperanza de someternos. En fin, se debe *vivir independiente o morir.*

III. El imaginario nacional étnico andino e inca

Los imaginarios de nación andina cobran fuerza bajo las insurrecciones andinas¹. Discurren primero bajo la idea organicista castellana de formar parte de la “madre patria”, para luego construirse en diversas vertientes. Es una expresión de resistencia cultural nacional andina² donde “el indigenismo es una afirmación del futuro y una fuerza que es inextinguible, como la afirmación de la parte indígena de la Nación” (Alegría, 1969).

Guaman Poma, en su racionalidad mítica utópica, los imagina como un colectivo diverso. Un dualismo psicológico y de mentalidad de coexistencia como “umilde bazallo”,

¹ O’Phelan estima que entre 1720 y 1790 ocurrieron más de cien insurrecciones violentas contra el orden colonial, que involucraron a un gran número de campesinos andinos, dirigidos por castas y criollos disidentes (Klaren, 2004).

² El indigenismo contemporáneo se nutre de toda esta herencia histórica de revaloración de la cultura precolombina, cumpliendo toda una función en la formación de una de las tradiciones fundamentales de la creación y el desarrollo de la conciencia nacional.

integrando el principio unificador del modelo inca y del modelo del reino castellano. Pero, desde sus diversidades, principalmente de su linaje o “nación” lucanas y soxas, dice:

Poma rrey de los animales, fue temido. Desde su nación fue segunda y su bizorrey de Tupa Ynga Yupanqui y casado con su hija lexituna, doña Juana Curi Oclo. Con ello sirvió a Dios y a su majestad. Ayalla, fue leal Ayala, aci com leal y auallero de la casa de Ayala de España y de Biscaya, seruío a Dios y a su Majestad toda su uida hasta morir (Guaman Poma de Ayala, 1980).

La nación asume aquí el sentido castellano de lugar de nacimiento como identidad del grupo, con su territorio parte a su vez “deste rreyno del Piru de la Yndias”. Por tanto, la “independencia” debía darse en la interrelación del rey inca, del rey de los negros de Guinea, del rey moro y del rey cristiano, al servicio del rey de Castilla, “monarca del universo”. Pero, entre los mundos de arriba y de abajo, escondido el retorno del orden primordial principalmente andino. Un retorno al pasado, como anota Wachtel, que prefigura al mismo tiempo “un orden nuevo. Una esperanza casi mesiánica espera de la justicia del rey de España, asimilando al Inca, una última conmoción (Pachacuti) que pondrá del derecho este mundo que está al revés” (Wachtel, 1976). “Un reino sin hambre, sin explotación, desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador” (Flores, 1987).

Garcilaso de la Vega, desde su propio linaje étnico cusqueño, construye su propio discurso nacional. Escribe a sus “compatriotas peruanos”: “A los indios, mestizos y criollos. El Inca Garcilazo de la Vega, su hermano, compatriota y paisano”, a “la gente común del Perú”, “Hablo de los del Perú, y no me entrometo en otras naciones, reinos o provincias que no conozco” (Garcilazo, 1986). Pero es con Túpac Amaru II con que el concepto “nación” adquiere un imaginario general de diversidad en la unidad bajo la idea del “Inca Rey”: “A mis amados compatriotas de todas las calidades” en un cuerpo político centralizado: “Don Josep Gabriel Túpac

Amaru Inca, de la Sangre Real y tronco principal en el que convoca a todos sus amados criollos americanos de todas las clases así españoles, como mestizos e indios que quisieran seguirlo” (CDIP: 1971, T.II:256).

Este discurso imagina una nación americana diversa que va entre la exaltación de la herencia del Imperio incaico y el mito del buen salvaje americano, como bien lo expresan en el siglo XVIII Marmontel y Graffigny, en oposición a las visiones nacionales homogenizantes. Consiste en una nueva modalidad de construcción nacional donde se busca, en la simultaneidad del cambio, unir en las diferencias de actores anticoloniales bajo las siguientes características:

1. La hegemonía política e ideológica del “Inca rey” asumiendo la idea judeocristiana milenarista y mesiánica del Dios creador y la idea imperial del buen monarca, pues “los corregidores siendo bautizados desdican el cristianismo con sus obras y más parecían ateístas, arrianos, calvinistas y luteranos porque son enemigos de Dios y del hombre ególatras del oro y de la plata” (CDIP: 1981, T. I: 206-207). Considerar los emblemas, la ideología y la práctica milenaria andina inca como fuerza movilizadora en el movimiento social: “[...] vestido ya de las insignias reales que usaban los Incas diciéndoles que era llegado el tiempo en que debían sacudir el pasado yugo que por tantos años sufrían de los españoles y se les gravaba diariamente con nuevas pensiones y hostilidades que sus arbitrarios iban hasta ejecutar iguales castigos en todos los corregidores del Reyno, exterminar a todos los europeos y quitar repartimientos y aduanas y otras semejantes exacciones que a dictamen suyo desolaban el reino. Añadía que en nada contravenía a la obediencia del Rey; que resarcía los quebrantos que observaba en la fe católica pues ella era toda su veneración y el cuerpo eclesiástico su respecto que removidas las injusticias su único anhelo era conquistar la fe de los indios gentiles y retirarse después a

gozar el fruto de sus expediciones; que no desmayasen en lo comenzado y lograsen su *libertad* que sí sabían que el amor que esto los manifestaba tendría por fin el perder la vida pero lo llevaría con gusto por dexar la gloria a su *nación* de verse restaurado su antiguo Estado” (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 225).

2. Un lenguaje racional que mezclaba lo mítico y utópico de la peruanidad como parte del imaginario americano bajo la dirección de un gobierno autónomo que expresara la representación política de una Junta: “Don Josep Primero por gracias de Dios Inga Rey del Perú, Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires y continentes de los mares del sur, Duque de la Superlativa, Señor de los Cesares y Amazonas con dominio en el Gran Paititi, Comisario distribuidor de Piedad Divina. [...] es acordado por mi consejo de junta, pródiga por repetidas ocasiones ya secreta ya pública que los Reyes de Castilla me han usurpado la corona y el dominio de mis gentes cerca de tres siglos” (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 578). Esta construcción, para cristalizarse, tenía que crear desde las diferencias una unidad de conciencia anti-colonial peruana y americana bajo una nueva empresa y poder autónomo, es decir, la unidad “americana de todas las clases”, y, por tanto, formar un solo cuerpo de nación, donde en la continuidad del cambio histórico resaltan los conceptos de Nación india, restitución, independencia y proyecto nacional continental americano (Maticorena, 1987): “Don Josep Gabriel Túpac Amaru Inga descendiente del último Rey y Señor Natural de esta reino del Perú y tronco principal en el por la gracia de Dios en cuanto la empresa en que estoy entendiendo para el mejor establecimiento y gobierno civil y político de ellos. Fue convocada *la gente yndiana, mestizos y españoles –léase criollos o españoles americanos–* de la provincia de Azángaro para que concurriese al efecto y habiéndolos ejecutado como eran obligados” (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 376)

3. Proyecto político que expresaba los intereses reales de construir la unidad económica, política y cultural nacional continental liberando a los actores de todo impuesto rentista e integrando el mercado interno de una nación con los otros mercados internos de las otras naciones del continente: “[...] y demás gabelas que se inspecciona a las miserables puertas de los infelices vasallos de *mi nación* propagándola con inexorabilidad un segundo Pizarro en la tiranya que no solamente grava a *mi nación* extracción sino aun a las *demás naciones y calidades* [...] más si siguen los designios de mi saneada intensión que en consiguiendo *la libertad absoluta* de todo género de pensiones cargadas a *mi nación* el perdón general de mi apartada decisión al vasallaje que debo, y al total remolimiento de la casa de aduana” (CDIP: 1971, T. II, Vol.: II: 378). También afirmaba la idea de “patria” prolongando su sentido original de los nacidos en el “país” a un imaginario de la “patria americana”, visión integradora desde las diversidades, como lo señala claramente el Bando escrito en Tinta el 7 de enero de 1781: “A mis *amados compatriotas* de cualquier calidad y condición que sean hago saber que deseando yo *libertarlos de las opresiones* en que se hallan cansados por corregidores, curas y otras personas” (CDIPCRETA: 1981, T.I:110).

Este imaginario nacional, en su continuidad, influye en diversos movimientos anticoloniales³ y nacionales⁴, nuevos discursos que se integran en otros, como el del

³ Por ejemplo, el 6 de julio de 1816 en el Congreso de Tucumán se aprueba crear una monarquía en América que se llamaría “Provincias Unidas de América”, cuyo rey sería Juan Bautista Túpac Amaru, último hermano, quien en 1824 publica su memoria titulada *El dilatado cautiverio bajo el gobierno español de Juan Bautista Túpac Amaru 5° nieto del último emperador del Perú*.

⁴ Véase nuestro estudio realizado con Tirso Aníbal Molinari (1990): *Patria, nación y mesianismo inca, en las ideologías de los procesos anticoloniales en el Perú 1780-1814*, Cuadernos de Historia, X, Universidad de Lima.

probabilismo, la independencia⁵, el pensamiento de Bravo de Lagunas, Victorino Montero, José Baquijano y Carrillo, los redactores del *Mercurio Peruano* y el débil liberalismo de Villalta, Moreno, Larrea, Valdez. Ideologías que muestran la debilidad de los imaginarios de una burguesía nacional liberal en el espacio peruano producto del propio carácter colonial del poder.

IV. Del imaginario nacional criollo-indigenista al imaginario nacional de todas las sangres

Los imaginarios de nación en los siglos XIX y XX se construyen sobre la base de estas herencias. Después de la derrota contra Chile, el nacionalismo indígena cobra fuerza. Escribe Clorinda Matto:

Las hemos llorado sobre las ruinas del Perú, después de la tala chilena, hemos llorado lágrimas de fuego y hemos mirado como a semidioses a los mortales que supieron pelear sin huirse como mercenarios [...]. Los indios que amargo mutismo soportan las calamidades que la mano del blanco les brinda [...]" (Matto, 1902).

Postura diferente a la concepción criolla colonial, como la de José de Riva-Agüero: "No se hable, pues, de crear el alma nacional, porque esa alma existe, aunque aletargada y adormecida; y si no existiera, carecería nuestra patria de razón de ser" (Riva-Agüero, 1952). Son imaginarios de

⁵ Escribe Juan Bautista Túpac Amaru a Simón Bolívar: "Don José Gabriel Tupamaro, mi tiempo y venerado hermano, mártir del imperio peruano, cuya sangre fue el riego que había preparado aquella tierra para fructificar los mejores frutos que el Gran Bolívar había de recoger con su mano valerosa y llena de mayor generosidad" (Machado, 2013).

nación no lineal, sino diversa y contradictoria⁶, como fue, por ejemplo, el arielismo, que redescubre, en su “tradicionalismo evolutivo” y “alma nacional”, la nación en el paisaje, geografía, historia, economía y cultura (González, 1996).

Indigenismo intelectual y político que se integra al movimiento social nacional revolucionario como también a los movimientos reformistas y conservadores pluriclasistas como acción política. Se pensaba bajo la influencia de la revolución mexicana de 1910 y el desencadenamiento de los movimientos campesinos que “de los Andes irradiará otra vez la cultura”, como destaca Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (Valcárcel, 1927). Ideología que supera el “nacionalismo tradicional” (Portocarrero, 1988) de la “Madre Patria” y amplía el pensamiento de nación indígena de González Prada (González, 1987, 1969) en nuevos términos, tanto en Mariátegui como en Haya de la Torre. Para Mariátegui el indigenismo socialista es el “advenimiento del nuevo indio” porque somos “una nacionalidad en formación” sobre la base de la “civilización incásica [...] cimiento del Perú actual” (Mariátegui, 1973) y para Haya de la Torre “indo américa” como nación continental (Haya de la Torre, 1936).

Las profundas brechas étnicas, raciales y culturales, como los débiles procesos de integración de los mercados internos y el impacto actual del capitalismo global, gestan hoy un sentimiento de ser peruanos y americanos a pesar del impacto del imaginario global individualista posnacional. Como anota Huntington:

Los *Estados-Nación* seguirán siendo los actores más poderosos del panorama internacional, pero los principales conflictos de la política global ocurrirán entre naciones y grupos de naciones pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque

⁶ El mismo José de la Riva Agüero escribía: “Pero si persistimos en el funesto vicio, heredado de los españoles, de despreciar la industria y el comercio; si pretendemos ser todos abogados, políticos, literatos, retóricos, sofistas” (Riva Agüero, 2010).

de civilizaciones dominará la política global. Las fallas entre las civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro (Huntington, 2005).

Un mundo donde las naciones con o sin Estado se transnacionalizan y transculturalizan en un movimiento social complejo de control (Touraine, 1999), individuación (Beck, 2004, 1998), lo líquido (Bauman, 1999, 1998). El imaginario de la Madre Patria se redefine, y el Estado-nación autónomo e independiente también, por la propia dinámica del capitalismo global. El Estado-nación continental como bloque de integración “americana” cobra fuerza como hegemonía del imaginario de los Estados Unidos. Pero, en el sentido más profundo, vemos surgir imaginarios de nación transculturales diversos en el marco del cambio socio-tecnológico y mediático y de la revolución informática (Castells, 2002, 1988; Ferrer, 1998).

Estos imaginarios nacionales se insertan en estructuras sociales más amplias bajo diferentes formas globales de acumulación, realización e institucionalización (Robinson, 2000), en crecientes contextos de desruralización, urbanización y democratización (Wallerstein, 1997) y mundo “transmoderno” (Dussell, 2009). Si bien aquí la promesa de la vida peruana sigue vigente y contradictoriamente consolidada por la propia crisis de la modernidad/colonialidad, vemos cómo la soledad individual, el cambio climático, la crisis alimentaria, la inseguridad hídrica, la inseguridad energética y el posicionamiento de la renta estratégica (Rivero, 2001) problematizan su construcción en crecientes procesos de desigualdad y exclusión, polarización social, violencia y conflictos, envejecimiento, deterioro ambiental, deshumanización de la vida, protagonismo de la mujer, abismo y pluralismo cultural digital y dominio de los sistemas abstractos de unos humanos contra otros (Bindé, 1999).

La existencia del Perú como nación transcultural única y diversa depende de su institucionalización global como sociedad política comunitaria de vida; una construcción

que democratice sus relaciones sociales transfiriendo el poder de lo privado a lo social en sus lazos comunitarios más profundos. Ante un mundo donde el crecimiento global privatizador agota y transforma los recursos, solo podemos tener presente y futuro si nos organizamos construyendo políticas de equilibrio social y sustentable como parte de una política de sustentabilidad de la diversidad de la vida en el planeta (Rifkin, 2012); es decir, una democratización de la vida en todos sus campos ante la democratización dirigida como poder fáctico nacionalista o transnacional autoritario. Como anota Jaime Preciado,

en conjunto, la preocupación para una agenda descolonizadora en América Latina versa sobre el impacto del populismo autoritario que está difundiendo el gobierno de Trump: abatimiento de las regulaciones ambientales, en apoyo a la acumulación por despojos e imposiciones del poder del dinero; racismo, xenofobia, discriminación desde valores contrafácticos de superioridad étnica o nacional; manipulación de las “verdades alternativas”, *fake news* o posverdades, tanto en las redes sociales, como en el uso del Big Data, que relativiza la ética pública al servicio de los poderes fácticos. Perversión del imaginario sobre la soberanía popular y mistificación del líder carismático y sus posiciones mesiánicas, que pueden repercutir sobre el fortalecimiento de las derechas conservadoras en la región. Y algo de lo más preocupante, el envilecimiento de la política al someter los medios a los fines, lo cual entraña el debilitamiento del Estado de derecho, la naturalización de la tortura, la corrupción y la impunidad, siempre y cuando ello signifique oportunidades de negocios para el enriquecimiento personal, así como la criminalización de la protesta pública, acompañada de un amplio repertorio que impida toda forma de resistencia u oposición a los designios autoritarios del régimen social y político dominantes (Preciado, 2017).

Pero para ello se hace fundamental, como destaca Aníbal Quijano, “la des/colonialidad del poder” a partir de “prácticas sociales de igualdad social de los individuos

heterogéneos y diversos, contra la desigualizante clasificación e identificación racial/sexual/social”, integrando la vida de los grupos humanos y las naciones de “manera libre y autónoma” bajo “la reciprocidad en la organización del trabajo y la vida como autoridad colectiva”, en toda su sociabilidad de “la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad y corresponsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero” (Quijano, 2014).

En síntesis, se plantea el desafío de construir un nuevo horizonte histórico de sentido universal como bien vivir integrando de manera democrática los mercados y las identidades nacionales a lo global (García Canclini, 1999, 1998) en colectividades autoorganizadas de vida. Reciprocidades sociales que, en su libertad, igualdad, solidaridad y diferencias, plantean soluciones reales a los problemas comunes de la humanidad-naturaleza y a los problemas específicos del Perú como una nación democrática de todas las sangres. La política democrática sirve a este proceso ya no como abstracción de control y dominación de poder, sino como expresión política transcultural como seres vivos, uniendo lo que la modernidad/colonial occidental separó: lo bueno, lo verdadero y lo bello.

Bibliografía

- Alegría, C. (1969). *Primer encuentro de narradores peruanos*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Aguirre, M. (1995). *Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización*. Barcelona: Icaria.
- Amin, S. (1999). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: FCE.

- Arrighi, G. y Silver, B. (1999). *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*. Minnesota: University of Minnesota Press, Akal.
- Bartra, R. (1996). *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Bauman, Z. (1999). *La globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires: FCE.
- Bauman, Z. (1998). *La globalización: consecuencias humanas*. México: FCE.
- Beck, U. (2004). *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Berger, P. y Huntington, S. (2002). *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Bindé, J. (1999). *Diez tendencias del siglo XXI*. Disponible en <https://bit.ly/2GFEDRf>.
- Blanco, R. (2010). *Cuerpos disidentes del México imaginado: Cultura, género, etnia y nación más allá del proyecto posrevolucionario*. España: Bonilla Artigas Editores.
- Casamalón, J. (2017). *El juego de las apariencias. La alquimia de los mestizajes y las jerarquías sociales en Lima, siglo XIX*. Lima: Colegio de México-IEP.
- Castells, M. (2002). *La Galaxia Internet: reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Castells, M. (1998). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1, 2 y 3. Madrid: Alianza Editorial.
- Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets Editores.
- De Jong, I. y Escobar, A. (2016). "Un contexto comparativo del papel de los indígenas en la creación y la conformación de las naciones y los estados en América Latina del siglo XIX". En De Jong, I. y Escobar, A. *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en América latina decimonónica*. México: El Colegio de México- El Colegio de Michoacán.

- De la Riva Agüero, J. (2010). *El carácter de la literatura del Perú independiente*. Lima: PUC.
- De la Riva Agüero, J. (1952). *La historia del Perú*. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre.
- De la Vega, Garcilaso (1986). *La utopía incaica*. España: Biblioteca Básica Salvat.
- De Rivero, O. (1998). *Mito del desarrollo. Los países invisibles en el siglo XXI*. Lima, Mosca Azul Editores. Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP) (1971), T.I. II, III, Lima.
- Dussel, E. (2009). "Sistema-mundo y transmodernidad". En Saurabh, D. Ishita, B. Mignolo, W. (coordinadores). *Modernidades coloniales*. México: Colegio de México.
- Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Lander, E. (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos aires: CLACSO.
- Ferrer, A. (1998). *Hechos y ficciones de la globalización. Argentina y el Mercosur en el sistema internacional*. Buenos Aires: FCE.
- Ferrer, A. (1996). *Historia de la globalización*. México: FCE.
- Flores Galindo, A. (1987). *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Fores, V. y Mariña, A. (2000). *Crítica de la globalización. Dominación y liberación de nuestro tiempo*. México: FCE.
- García Canclini, N. (1998). "Globalizarnos o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?". *Nueva Sociedad*, 163.
- Gonzales, O. (1996). *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima: Ediciones PREAL.
- González Prada, M. (1987). *Páginas libres*. Lima: Librería Studium.
- González Prada, M. (1969). *Horas de lucha*. Lima: Ediciones Peisa.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI Editores.

- Haya de la Torre, V. (1936). *El antiimperialismo y el APRA*. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.
- Huntington, S. (2005). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Lander, E. (compilador) (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Machado, R. (2013). "El regreso del último Inca". Lima: *La Primera*.
- Maticorena, M. (1987). Prólogo al tercer tomo de la Colección Documental del Bicentenario de Túpac Amaru, Lima.
- Maquiavelo, N. (1963). *El príncipe*. Buenos Aires: Malinca Pocket.
- Mariátegui, J. (1973). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Matto, C. (1902). *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina.
- Mignolo, W. et al (2009). *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones Signo.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2000). "La colonialidad a lo largo y lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Lander, E. (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Preciado, J. (2017). *Entre el desacuerdo y el fascismo societal invertido. Elecciones e imaginario democrático en Estados Unidos*. Trabajo por publicarse.
- Portocarrero, G. (1988). "Nacionalismo peruano: entre la crisis y la posibilidad". En *Márgenes* n.º 3. Lima.
- Quijano, A. (Ed.) (2014). *Des/colonialidad y bien vivir*. Lima: Editorial Universitaria URP.
- Quijano, A. (2010). "Cátedra América Latina y la colonialidad del poder". Lima: URP.

- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, E. (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, vi, 2, pp. 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.
- Quijano, A. (1999). "Coloniality and Modernity/Rationality". En Therborn, G. et al. *Globalizations and Modernities*. Estocolmo: FRN.
- Quijano, A. (1997). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariáteguiano*, IX/9, pp. 113-121.
- Rifkin, J. (2012). *La Tercera Revolución Industrial: cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*. Barcelona: Paidós.
- Ríos Burga, J. (2009). "Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina", *Sociológica*, Año 1 n.º 1. Lima: CSP.
- Ríos Burga, J. (2000). "Globalización y crisis de paradigma. Hacia una teoría transcultural de la sociedad humana", en *Filosofía, Globalización y Multiculturalidad*, vol. 1. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía. Lima: UNMSM.
- Ríos Burga, J. (1998). "Actores y estructuras sociales en la globalización", en *Revista de Sociología*, Vol. X. Lima: UNMSM.
- Ríos Burga, J. (1990). *La formación de los mercados internos y el Estado nacional en el Perú*, tesis doctoral. Madrid: Ediciones Complutense.
- Ríos Burga, J. (1986). *Ciclos productivos en el espacio peruano colonial, siglos XVI-XIX: una aproximación a una síntesis cuantitativa*. Lima: Ediciones Trabajo.
- Rivero, O. (2001). "Los desafíos globales del Perú". *La República*, Lima.

- Robinson, W. (2000). *La globalización capitalista y la transnacionalización del Estado*, <http://www.rco.net/globalizacion>.
- Rosales, H. Béjar, R. (1999). "La identidad nacional Mexicana como problema político cultural". En Béjar, R. Rosales, R. (coords). *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*. México: Siglo XXI.
- Smith, A. (1958). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, FCE.
- Touraine, Alain. (1999). *¿Cómo salir del liberalismo?* Barcelona: Paidós.
- Valcárcel, L. (1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Minerva.
- Wachtel, N. (1976). *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wallerstein, I. (1997). "Conferencia Forum 2000: Inquietudes y esperanzas en el umbral del nuevo milenio", en *Iniciativa Socialista*, N° 47, Praga.
- Wallerstein, I. (1997). "¿Cambio social? El cambio es eterno. Nada cambia jamás", *Memoria 100*, México: Imprenta de Juan Carlos S.A.
- Wallerstein, I. (1996). *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025*. Londres: Zed Press.

Acerca de los autores

Solon Eduardo Annes Viola

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1981), mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1996) e doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2005). Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Tem experiência na área de Sociologia com ênfase em Sociologia da Educação e, também, em História da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: direitos humanos, cidadania, movimentos sociais, educação e práticas pedagógicas.
solonv@unisinos.br

Filipe Barreiros Barbosa Alves Pinto

Professor substituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e doutorando do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Possui graduação em Ciências Sociais e mestrado em Sociologia na mesma universidade. Desenvolve pesquisas no campo da Sociologia da Arte, com ênfase em Literatura Brasileira, suas relações com a Identidade Nacional e a formação de seu cânone. Também tem interesse nas áreas da Sociologia Política e Sociologia da Memória. Integrante do Grupo de Pesquisa Sociedade Brasileira Contemporânea: Cultura, Democracia e Pensamento Social.
filipe.barreiros@hotmail.com

Regiane Caldeira Da Silva

Graduação em Turismo e Hotelaria pela Universidade do Vale do Itajaí-UNIVALI/SC (2006), Mestrado em Turismo e Desenvolvimento Internacional pela University of Brighton na Inglaterra(2011). Professora na Universidade do Estado de Mato Grosso-UNEMAT com atuação no Curso de Bacharelado em Turismo – presencial e EAD. Doutoranda no Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Sociologia UFSCAR-UNEMAT (2016-2020).
regianecaldeira@unemat.br

Luciana Cavalcante Torquato

Psicóloga. Docente da Instituição de Ensino Superior Uni-
viçosa/Facisa. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação
em Psicologia da UFMG . Mestre em Psicologia e Espe-
cialista em Teoria Psicanalítica pela UFMG. Graduada em
Psicologia pela PUC-MG. Foi psicóloga efetiva (analista de
políticas públicas) da Prefeitura Municipal de Belo Hori-
zonte, tendo atuado como supervisora , referência técnica
e técnica do CREAS. Possui experiência como docente e
pesquisadora, assim como no trabalho clínico e em políticas
públicas, sobretudo na política de assistência social. Tem
interesse em docência, pesquisa, políticas públicas, psicaná-
lise e na discussão de temas como história da psicanálise,
pensamento social brasileiro, modernismo literário, antro-
pofagia, arte e psicanálise.
lucianatorquato.psi@gmail.com

Patrícia Cristina De Aragão Araújo

Possui Graduação em Psicologia pela Universidade Estadual da Paraíba (1989), Graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba (1990), Mestrado em Economia pela Universidade Federal da Paraíba (2001) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2007). Atualmente é professora titular da Universidade Estadual da Paraíba, atuando no curso de História, no Mestrado Profissional em Formação de Professores e no Mestrado de Serviço Social. Tem experiência na área de História e Educação, com ênfase em Ensino de História prática pedagógica e Formação de Professor. Atua principalmente nos seguintes temas: Cultura Juvenil, História e Cultura Afro-Brasileira, Literatura de Cordel, Interculturalidade, ensino de história, História da Educação, Migrações, Formação de Professor e Educação do campo. É Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígena Neabí – UEPB, membro do Núcleo de Pesquisa e Estudos Comunitários da Infância e Juventude (Nupecij), Sócio da Anped, Anpuh e Sociedade Brasileira de História da Educação.
patriciacaa@yahoo.com

Ricardo Andrés Espinoza Mendoza

Psicólogo, enfoca su trabajo desde una mirada empática y respetuosa con los/as usuarios/as y su entorno biopsicosocial. Titulado y formado en la Universidad de Concepción, tanto en el área educativa como en el área clínica, específicamente en la intervención con enfoque sistémico además de *focusing*. Brinda capacitación para trabajos preventivos y promocionales en vida sana. Posee experiencia de trabajo con comunidades originarias de Chile, establecimientos educacionales vulnerables y especializados en el trabajo con jóvenes con discapacidad intelectual.
ps.ricardo.espinoza@gmail.com

Alejandra García Vargas

FHyCS-UNJU / CESDE-CIITED (UNJu/CONICET) / FH-UNSa. Licenciada y doctora en Comunicación por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es docente a cargo de cátedras e investigadora categoría II en las Universidades Nacionales de Jujuy y de Salta, donde también dirige proyectos de investigación. Es codirectora del CESDE (FCE, UNJu, miembro pleno de CLACSO) y secretaria del Área Académica de Género y DD.HH. (FHyCS, UNJu). Ha participado en proyectos de investigación con financiamiento nacional e internacional, desde su graduación y en diversos roles. Es autora de numerosos artículos, publicados en Latinoamérica y Europa, y ha editado libros y números especiales de revistas académicas. Ha participado como expositora en eventos académicos nacionales e internacionales y en proyectos de comunicación pública de la ciencia y de promoción a la producción audiovisual.
alegarciaavargas@gmail.com

Maria Lindaci Gomes De Souza

Possui Graduação em História pela Universidade Federal da Paraíba (1980), especializações em: Filosofia da Cultura (UEPB), História Econômica e Social do Nordeste (UEPB), Métodos e Técnicas da Pesquisa (UNIPÊ); Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000) e Doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2004). Atuou, entre dezembro de 2004 e maio de 2009, como Pró-Reitora Adjunta de Extensão e Assuntos Comunitários da UEPB. Atualmente, é professora titular da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Assessora e Coordenadora de programas e Projetos de Extensão da Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários da UEPB e Vice-Coordenadora

do curso de Especialização em História e Cultura Afro-Brasileira da UEPB. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem e Ensino de História, atuando principalmente nos seguintes temas: História e Memória, Patrimônio, História e Cultura Afro-Brasileira, Comunidades Quilombolas, Novas Linguagens, Iconografia, Cômico, Charges e Cartoons, Infância e Juventude, entre outros. Na área de História, trabalha principalmente com a Nova História Cultural. É Líder do Grupo de Pesquisa UEPB/CNPq – História e Cultura Afro-Brasileira; Vice-Líder do Grupo de pesquisa UEPB/CNPq – Cotidiano, Cidadania e Educação; Vice-Líder do Grupo de pesquisa UEPB/CNPq – História, Cultura e Ensino; Pesquisadora do Grupo de pesquisa UEPB/CNPq – Políticas Públicas, Esfera Pública e Poder Local; Pesquisadora do Grupo de Pesquisa – UEPB/CNPq Núcleo de Pesquisa e Extensão Comunitária Infante-Juvenil. Além disso, atua como pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEAB-Í) da UEPB.
lindaci26@hotmail.com

Mariana González Guyer

Máster en Sociología. Profesora agregada en el Departamento de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Actualmente pro-rectora de Extensión y Actividades con el Medio. Docente universitaria con dictado de cursos y orientación de tesis a nivel de licenciatura, posgrados, maestría y doctorado; cuenta con un importante número de publicaciones. Se especializa en desigualdades de género y derechos de las mujeres. Integra la Coordinación Académica del Diploma de “Género y Políticas Públicas”, coordinó la Maestría de Trabajo Social de la Facultad de Ciencias Sociales y coordina el Área de Género del Departamento de Trabajo Social.

Michele Guerreiro Ferreira

Possui graduação em Ciências Sociais (2004) e especialização em História do Brasil (2009) pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru; mestrado em Educação Contemporânea (2013) e doutorado em Educação (2018) pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é professora de História na educação básica – Secretaria Estadual de Educação de Pernambuco e nos cursos de Pós-Graduação *Lato-Sensu* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru. Integrante do Instituto de Estudos da América Latina (IAL-UFPE); Associada da ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadoras/es Negras/os), da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação), GT 21 (Educação e Relações Étnico-Raciais) e da ALAS (Associação Latino-Americana de Sociologia); Integrante do NUPEFEC (Núcleo de Pesquisa, Extensão e Formação em Educação do Campo) CAA/UFPE e do Grupo de Estudo Pós-Coloniais e Teoria da Complexidade em Educação/ CAA-UFPE. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Educação das Relações Étnico-Raciais; Política, Práticas e Práxis Curriculares; Educação do Campo; Estudos Pós-Coloniais; Pensamento Decolonial e Interculturalidade.

mguerreirof@hotmail.com

Alma Isunza Bizuet

Doctora en Sociología, FCPyS, Universidad Nacional Autónoma de México. Es docente investigadora en la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena, en la Universidad Autónoma de Chiapas. Integra el Cuerpo Académico de Estudios Regionales, con líneas de investigación en procesos de cambio social territorial y socioantropología cultural. Ha

publicado capítulos de libro acerca de gestión del desarrollo y experiencias organizativas en zonas indígenas, artículos sobre mitos y ritualidades entre la gente tsotsil y tzeltal de Chiapas e investigaciones en relación con los derechos humanos y la participación política de las mujeres indígenas en México, para la CNDH.
alisunza@prodigy.net.mx

Ana Jael Bengualid

Arquitecta (FAUD-UNC), maestranda en Antropología Social (FfyH-UNC) y doctoranda en Estudios Urbanos (ICo-UNGS). Ambas tesis se encuentran en proceso y abocadas a los siguientes temas: espacio doméstico, modos de vida, hábitat residencial y relación cliente/destinatario, utilizando metodologías cualitativas y de representación gráfica. Adscripta egresada en Morfología 2 A, Arq. Paisajista B, Taller de Investigación en Arquitectura, Urbanismo y Diseño (FAUD-UNC).
jael_bngld@icloud.com

Paulo Henrique Martins

Doutor em Sociologia pela Universidade de Paris I (1997-1981) e pós-doutorado pela Universidade de Paris-Nanterre (2001). Professor Titular de Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Bolsista de Produtividade 1B do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Ex-Presidente da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS) (2011-2013) e Vice-Presidente da Associação Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais (MAUSS)

(2009-2012). Pesquisas e publicações nas áreas de Teoria Social, Teoria crítica da Colonialidade, Estudos sobre a dádiva e Sociologia do Poder.

Senyra Martins Cavalcanti

Possui graduação em Pedagogia (UEPB) e mestrado em Sociologia (UEPB). Foi bolsista CNPq na Graduação, em pesquisa de aperfeiçoamento-APB e no Mestrado. Desde 2004 é professora do Curso de Pedagogia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em História da Educação, Currículo e Estudos Culturais, atuando principalmente nos seguintes temas: cultura histórica, filmes históricos e diferenças culturais. Professora ministrante de cursos de formação inicial e continuada em cinema.

senyra.cavalcanti@gmail.com

Kátia Medeiros De Araújo

Possui graduação em Desenho Industrial (1987), mestrado e doutorado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2006), com estágio doutoral nas universidades de Lancaster-UK e Salamanca-ES. É professor adjunto da UFPE desde 1993. Dedicar-se à Antropologia Econômica, sobretudo aos processos e teorias do consumo, aos estudos de família e gênero e à interpretação das elites brasileiras. Dedicar-se também aos estudos que envolvem Design e Sociedade, em especial aos modos de morar, à história do design e às expressões do consumo e do design no Recife. Foi eleita Vice-diretora do Centro de Artes e Comunicação da UFPE em maio de 2008, tendo exercido o mandato de 4 anos. Desempenhou a função da Pró-reitora de Assuntos Estudantis da UFPE entre novembro de 2011 e novembro

de 2012. É membro efetivo do Programa de Pós-graduação em Design e Vice-coordenadora eleita do citado programa desde Agosto de 2017.

katia_araujo@hotmail.com

Silviane Ramos Lopes Da Silva

Possui graduação em História Licenciatura e Bacharelado pela Universidade Federal de Mato Grosso (2003), Especialização em sociedade, meio ambiente e políticas públicas (UFMT). Mestrado em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (2006). Atualmente colabora como docente de Ciência Política e Geopolítica no quadro da APMCV. Ainda exerceu a função de gerente e posteriormente de Superintendente interina de Políticas de Igualdade racial -SEJUDH. Atualmente Gerencia as atividades dos Povos tradicionais e comunidades rurais na Secretaria de Cultura do estado de Mato Grosso.

ramos.silviane@gmail.com

Maria Ines Rauter Mancuso

Possui graduação em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Rio Claro (1970), mestrado em Ciências Sociais Rurais pela Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiróz (1975) e doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (1998). Atualmente é professora associada da Universidade Federal de São Carlos. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Políticas Públicas, atuando principalmente nos seguintes temas: representação social, pobreza, trabalho, condições de vida e representação.

inesmancuso.ds@gmail.com

Jaime Rios Burga

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, España (1990). Diploma de Altos Estudios Internacionales por la Sociedad de Estudios Internacionales, Unión Europea (1991). Ha sido licenciado, bachiller y profesor principal en la Escuela de Sociología de la UNMSM (1980-2019). Fue vicedecano de Investigación y Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM (2017-2018), vicepresidente de la Asociación Latino Americana de Sociología (ALAS) (2018-2019) y miembro de la Asociación Internacional de Sociología (ISA).
jaimecultura1@gmail.com

Ana María Sossa Londoño

Magíster en Desarrollo de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), sede Medellín, Colombia. Pregrado en Diseño de Vestuario de la misma universidad. Es docente investigadora de la Facultad de Diseño de Vestuario de la UPB e integrante del Grupo de Investigación en Diseño de Vestuario y Textiles – GIDVT (con clasificación B en Colciencias), participante en la línea *Socio-cultural*.
anamaria.sossa@upb.edu.co

Hugo Vandré Cavalcanti Da Silva

Doutorando em Design pelo PPGDesign da Universidade Federal de Pernambuco (desde julho de 2017). Mestre em Design pelo PPGDesign da Universidade Federal de Pernambuco (2016). Possui graduação em Desenho Industrial – Projeto de Produto pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Tem experiência na área de Desenho

Industrial, com ênfase em Design de Interiores, atuando também como docente nos seguintes temas: ambientação, projeto de produto, design e sustentabilidade, semiótica aplicada, iluminação de interiores e história da Indumentária. Docente do curso de Design da UniFBV – Wyden, Recife – PE. Docente da pós em design de interiores da Unifavip -Wyden,Caruaru – PE . Docente da pós em Acústica e Iluminação da ESUDA – Faculdade de Ciências Humanas, Recife- PE. Professor Pesquisador(conteudista) e formador de disciplinas no curso de Design de Interiores – modalidade Educação à Distância, da Secretaria de Educação do Governo do Estado de Pernambuco. Pesquisador (CNPq) do grupo de pesquisa Design, Consumo, Artefatos e Relações de Gênero, da UFPE.
hugovandre@hotmail.com

Marcela María Vergara Arias

PhD. en Sociología Programa de Pós-graduação em Sociologia por la Universidade Federal De Pernambuco, Brasil. Magíster en Estudios Urbano Regionales por la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Pregrado en Sociología de la Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín. Es docente investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia, adscrita al Doctorado en Ciencias Sociales, docente de la Maestría en Desarrollo de la Escuela de Ciencias Sociales e integrante del Grupo de Investigación Territorio (con clasificación B en Colciencias), liderando la línea de investigación: *Cultura, poder y sociedad*.
marcela.vergara@upb.edu.co

Thiago Vieira Pires

Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos UNISINOS. Mestre em Ciências Sociais e Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais pela mesma instituição. Realiza pesquisas sobre a ditadura civil-militar brasileira com foco na temática dos Direitos Humanos e no eixo Memória, Verdade e Justiça. Foi professor da educação básica na rede pública estadual do Rio Grande do Sul. Possui experiência em Educação Popular com ênfase no empoderamento e autonomia dos sujeitos pertencentes aos setores populares oprimidos.

thiago.v.pires@gmail.com

Clara Betty Weisz Kohn

Doctora en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Es profesora de Filosofía por el Instituto de Profesores Artigas, profesora agregada (Gr.4) en régimen de dedicación total en el Instituto de Fundamentos y Métodos de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Ha cumplido la función de Dirección Académica de la Maestría en Psicología Social. Sus tareas de enseñanza, investigación, extensión y producción académica han estado centradas en temáticas de desempleo y precariedad, así como también en el cooperativismo, la economía social y solidaria y la autogestión, las metodologías cualitativas de investigación y la sociología clínica.

El poeta portugués Fernando Pessoa afirmó que “la memoria es la conciencia insertada en el tiempo”. La frase resulta emblemática cuando nos detenemos en la producción del Grupo “Imaginario social y memoria”. América Latina es una región de múltiples laberintos y cada uno despierta un imaginario que se abre a la reflexión inédita. Los textos seleccionados para este libro ilustran, desde perspectivas diversas, la riqueza y multiplicidad de observadores y de memorias que conviven en el continente; nos ofrecen un panóptico que no procura controlar, sino liberar los conocimientos y los imaginarios de la región como unidad y diversidad. Esperamos que esta selección de trabajos logre reflejar y continuar alimentando esta riqueza.

Los libros de esta colección siguen la lógica temática de los Grupos de Trabajo del XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), realizado en Montevideo del 3 al 8 de diciembre de 2017, y evidencian la madurez y riqueza de la producción sociológica latinoamericana que está sustentada en su diversidad de enfoques y en su espíritu crítico. Cada texto se ubica en los debates de la actualidad social, política y cultural de la región, buscando analizarla, explicarla y confrontarla. Una sociología crítica pertinente, que se sustenta en la rigurosidad metodológica con base empírica y teórica. De esta forma, realizan una contribución destacada al desarrollo científico del conocimiento sin perder el compromiso social.

Ana Rivoir
Presidenta de ALAS
Coordinadora general de la colección

teseo 

ALAS
Asociación Latinoamericana de
Sociología

