

20

Junio/2013

Diálogos Latinoamericanos

LACUA
Latin American Center
University of Aarhus – Denmark

Consejo Editorial / Editorial Board

Helene Balslev Clausen, Ana Bundgård, José F. Buscaglia,
Vinicius M. de Carvalho, Susana S. Fernández, Steen Fryba Christensen,
Pedro G. Serra, Jan Gustafsson, Anne Marie E. Jeppesen,
Anne Magnussen, Francisca Noguero Jiméneez,
María Isabel Pozzo, Sergio Torres-Martínez

Directores responsables

Ken Henriksen
Juan Carlos Cruz Suárez

Editor

Juan Carlos Cruz Suárez

Maquetación

Martin Munk Stigaard

Latin American Center, University of Aarhus

LACUA

Universidad de Aarhus
Byg. 1481, Jens Chr. Skousvej 4
DK – 8000 Aarhus C
Fax: (45) 89426455
www.lacua.au.dk

Diálogos Latinoamericanos se publica dos veces por año. Los artículos son de exclusiva responsabilidad de los autores. Los trabajos publicados no reproducen necesariamente el pensamiento de la revista.

Copyright: Diálogos Latinoamericanos y autores

Imprenta: Universidad de Aarhus

Indexada en HAPI (Hispanic American Periodicals Index)

On line: RedALyc – <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/index.jsp>

ISSN 1600-0110

Diálogos Latinoamericanos 20, junio/2013

Colaboran en este número

José F. Buscaglia

Profesor titular, Universidad de Búfalo (EEUU)

Sérgio Campos Gonçalves

Doctorando, Universidad de São Paulo, Brasil

Visiting Researcher at Stanford University

Julián Chaves Palacios

Profesor titular, Universidad de Extremadura, España

Claudio Cifuentes-Aldunate

Profesor titular, Syddansk Universitet, Dinamarca

Juan Carlos Cruz Suárez

Post-Doc, Aarhus Universitet, Dinamarca

Daniel Escandell Montiel

Universidad de Salamanca, España

Nicolás José Isola

Investigador, CONICET-FLACSO, Argentina

Adriana Elizabeth Minardi

Universidad de Buenos Aires, Investigadora CONICET, Argentina

Pedro G. Serra

Profesor titular Universidad de Salamanca, España

María Alejandra Vitale

Universidad de Buenos Aires, Investigadora CONICET, Argentina

Contenidos

Pan, tierra y tapaboca: Luis Muñoz Marín y el breve interregno democrático del Partido Popular (Puerto Rico, 1938-1948) <i>José F. Buscaglia</i>	4
Poesía y poliarcética. El arte de conquistar el imaginario en el <i>Auto de San Lorenzo</i> de José de Anchieta <i>Juan Carlos Cruz Suárez</i>	22
Poder e civilização no Brasil Imperial. A monarquia na perspectiva da história das idéias <i>Sérgio Campos Gonçalves</i>	48
Memoria histórica, lugar de memoria y comunidad discursiva: materiales para el abordaje de un caso de archivo <i>Adriana Elizabeth Minardi / María Alejandra Vitale</i>	72
Argentina, España, México. Edición pluricéntrica en la obra de Hernán Casciari <i>Daniel Escandell Montiel</i>	97
Tauromaquia, o ese extraño placer de la visualización de la muerte <i>Claudio Cifuentes-Aldunate</i>	119
Intelectuales, Estado y Universidad. Algunas consideraciones sobre este vínculo complejo <i>Nicolás José Isola</i>	134
Dictaduras y gobiernos autoritarios en Iberoamérica en el siglo XX. Violencia, derechos humanos y procesos de construcción de la memoria <i>Julián Chaves Palacios</i>	162
Machado de Assis o <i>Risum Movet</i> do poema herói-cómico. Algunas cláusulas a propósito d'<i>O Almada</i> <i>Pedro G. Serra</i>	182

Pan, tierra y tapaboca: Luis Muñoz Marín y el breve interregno democrático del Partido Popular (Puerto Rico, 1938-1948)

JOSÉ F. BUSCAGLIA

Abstract

José F. BThe launching in 1938 and the implementation over the next two decades of the reform program of the Popular Democratic Party (PPD) resulted in a radical transformation of the economy and a massive realignment of social forces in Puerto Rico. That process was officially known as the 'Puerto Rican Miracle' and, at the height of the Cold War, it was promoted by the USA as a 'peaceful revolution' in contraposition to the armed insurrection commanded by Fidel Castro in Cuba. This article describes a process less transparent and democratic that, conforming to Latin American populist traditions, unfolded within a continuum where internal debate inside the PPD and opposition forces in the public sphere, were systematically suppressed as Luis Muñoz Marín rose to become the uncontested leader of the movement. The experiment was also a failed exercise in decolonization that brought dire consequences to large sectors of Puerto Rican society.

Key words: Puerto Rico, Partido Popular Democrático, Luis, Muñoz Marín, Pedro Albizu Campos, autonomismo, posibilismo.

La primera gran revolución social en las Antillas afrohispanicas durante el siglo XX tuvo lugar en Puerto Rico con el lanzamiento en 1938 y la rápida implementación, en la década siguiente, del programa propulsado y parcialmente ideado por los líderes del Partido Popular Democrático (PPD). Al igual que sería el caso en Cuba una generación después, durante los primeros años del Movimiento 26 de Julio (1955-1961), aquella transformación radical de la economía y de la sociedad puertorriqueña fue inicialmente auspiciada en el seno del Partido por un grupo amplio y

heterogéneo cuya participación en la toma de decisiones fue reduciéndose rápidamente con el surgimiento de un líder máximo cuyo criterio pronto sería incuestionable. Por eso puede distinguirse claramente un período inicial, entre 1938 y 1944, cuando el proyecto modernizador y de reivindicación socio-política del PPD fue ideado y dirigido democráticamente por la junta central del Partido recogiendo el sentir de una amplia red de delegados y agentes en todo el país. En adelante la sombra de Luis Muñoz Marín iría robándole nitidez a todo proceso deliberativo interno en el PPD. Guardando fielmente las formas de la tradición populista latinoamericana, Muñoz iría desarmando a la oposición interna y externa hasta tomar la plaza. El crecimiento vertiginoso del populismo muñocista consiguió convertir al líder máximo en el vocero indiscutible de todo el pueblo.

En este trabajo me interesa interrogar las maquinaciones políticas y las manipulaciones ideológicas que dieron forma a lo que, durante el apogeo de la Guerra Fría, llegaría a conocerse como ‘el Milagro de Puerto Rico’. Así se le llamó a la transformación radical de una economía que cambiaría del monopolio agro-industrial controlado por intereses extranjeros a un nuevo modelo dependiente basado en la manufactura, la construcción y los servicios. Esto iría ligado al desarrollo de un estado de bienestar que Estados Unidos intentaría venderle a toda la América Latina, comenzando en 1961 y como alternativa al modelo nacionalista y marxista cubano, bajo el nombre de Alianza para el Progreso. Aquel supuesto milagro se atribuyó oficialmente a un proceso democrático ejemplar caracterizado por una amplia participación popular y una fuerte injerencia local en la toma de decisiones. La realidad fue mucho menos preclara.

Si bien es cierto que el PPD llegó al poder por medio de elecciones abiertas en 1940 para luego contar con el apoyo masivo y sostenido de la población por más de dos décadas, también es verdad que el proceso que llevó a la entonces denominada ‘revolución pacífica’ en Puerto Rico fue poco transparente. En las altas instancias del poder el proceso fue también de una ejemplaridad democrática muy cuestionable. Éste dependió en todo momento de una alianza cerrada y secreta entre el futuro líder máximo y las fuerzas militares y represivas en la colonia. En otras palabras, Muñoz nunca hubiera llegado a la Fortaleza, como se conoce en Puerto Rico a la

casa de gobierno, si no hubiera contado con el apoyo tácito de Washington y el soporte operacional tanto del ejército de EEUU, que desde el 1898 ocupaba y gobernaba el país, como de los servicios de contrainteligencia y del Buró Federal de Investigaciones (FBI, por sus siglas en inglés).

La primera víctima del populismo ‘muñocista’ fue la estructura interna de gobierno del Partido Popular. Poco hubiera importado si todo se hubiese quedado en un mero cambio de formas que viese al PPD convertirse en el partido de Luis Muñoz Marín. Pero, aquel proceso, que eventualmente llevó a la concentración de todo el poder administrativo y gran parte de la autoridad política de la colonia en manos de un solo hombre respondió a una patología compleja que ha causado grandes estragos en toda una sociedad. El costo humano del llamado milagro fue y sigue siendo verdaderamente incalculable. El plan ideado entonces en las más altas esferas del gobierno insular y metropolitano, que llevó a que hoy vivan más puertorriqueños en los Estados Unidos que en la isla, sigue siendo una herida abierta. Y, luego de los importantes triunfos y grandes fracasos de un modelo económico hoy en bancarota, lo cierto es que, ahora que el circo de la Guerra Fría se ha marchado, Puerto Rico sigue siendo un mercado cautivo y la relación tutelar y en todo sentido política y psicológicamente aplastante establecida unilateralmente por Estados Unidos tras la invasión de 1898 continua inalterada. La herencia muñocista ha calado hondo y, desde la salida del llamado ‘Padre del Puerto Rico moderno’ de Fortaleza en 1964, el ámbito público y las estructuras de poder han estado sujetos a la autoridad arbitraria de caciques que reclaman la lealtad incondicional de sus seguidores y que, una vez instalados en el palacio de gobierno, demuestran cada vez con mayor celo un verdadero desprecio por el pueblo y sus representantes, la judicatura y los procesos democráticos.

Muñoz: un poeta con autoridad

En 1938 la junta central del PPD elaboró un ambicioso plan de acción que, a grandes rasgos, cubría dos frentes. A nivel político se definió el progreso como una nueva relación de fuerzas entre el pueblo de Puerto

Rico y el Congreso de los Estados Unidos que, desde 1898, ha sido la autoridad suprema en la colonia. En términos económicos se planteó que, para alcanzar la modernidad, sería necesario transformar radicalmente la economía para pasar del monocultivo agrario a la industrialización. Para Muñoz, el desarrollo económico tenía una precedencia absoluta frente a la cuestión del progreso político. En eso, precisamente, se basaba todo su plan de acción. La consigna del partido era ‘pan, tierra y libertad’. Pero ya, desde los comienzos del movimiento, Muñoz había abogado frente a los otros fundadores, muchos de los cuales provenían de la llamada ‘ala independentista’ del viejo Partido Liberal, que “a base de independencia exclusivamente no se podían ganar elecciones y que si no se podían ganar elecciones no se podía tener autoridad” (Rojas, 1977).

Esta era la misma postura de ‘posibilismo’ que su padre, el cacique liberal Luis Muñoz Rivera, había asumido durante su carrera política como representante de Puerto Rico, primero en Madrid y luego en Washington. Para el viejo Muñoz, el término que él tomaba de los republicanos españoles seguidores de Emilio Castelar, resumía la táctica política de intentar conseguir el grado más alto de autogobierno sin llegar a cuestionar el derecho de conquista que, primero la Corona Española y luego el Congreso de EEUU, han esgrimido para justificar su dominio sobre Puerto Rico. Contrario a lo fue en la España de fin de siglo el posibilismo de Muñoz Marín tenía poco que ver con la práctica política a nivel local. Por esto, el ensalzamiento de su figura no respondió precisamente a una lucha descarnada por el poder en el seno del partido que ayudó a fundar. Testigos presenciales recuerdan que “el mismo Muñoz estuvo bastante alejado de las decisiones” de la Junta Central y del Comité Ejecutivo del Partido en los primeros años (Rojas, 1977). Tampoco se debió enteramente, como muchos suponen, al carisma y a la relación estrecha que Muñoz supo entablar con el proletariado agrícola que, bajo la figura del ‘jíbaro’, o campesino dedicado antiguamente a la economía de subsistencia, fue hecho símbolo del partido y del pueblo. Su ascenso vertiginoso a la cima del poder local respondió primordialmente a factores externos al partido que le dio plataforma y al pueblo que le siguió desenfrenado. Al igual que en el caso de su padre, el posibilismo de Muñoz Marín se nutrió siempre de la ventaja que pudo derivar en su trato

con la metrópolis para lograr que desde allí se le delegaran las facultades y competencias deseadas.

En otras palabras, Muñoz fue a buscar la autoridad allí precisamente donde ésta residía. Bien sabía éste que lo que hacía imposible ganar elecciones no era la falta de apoyo popular a la independencia: era la oposición de las fuerzas armadas y del Congreso ‘usoniano’ a una fórmula cuyos principales promotores en el país se habían alzado contra el imperio y sus fuerzas de ocupación¹. Por esto, su ascenso político fue principalmente resultado del mecenazgo que él mismo supo cultivar con el poder político-militar en la colonia presentándose ante las autoridades supremas como el gran conciliador. Aquel sería el papel perfecto para quien, desde sus años mozos, se había pensado siempre un dandi o ‘señorito’ con vocación de poeta.

Su lira y su figura melancólica se enfrentarían ahora a la voz incendiaria de la intransigencia encarnada en Pedro Albizu Campos quien, en 1930, asumió la jefatura del Partido Nacionalista de Puerto Rico dando instrucciones a sus escuadras de lanzar al mar a ‘los yanquis’. Albizu había transformado al viejo partido en una organización paramilitar en línea con las doctrinas anticolonialistas del Sin Féin irlandés adoptando, a su vez, la estética modernista del fascismo italiano. Durante el transcurso de la década el enfrentamiento frontal y armado entre los nacionalistas y las fuerzas represivas del estado fue matizado por acciones obreras de gran envergadura en las cuales los sindicatos midieron fuerzas con las compañías azucareras usonianas. Cuando se inscribió el PPD como partido político en 1938, Albizu llevaba dos años de prisión en Atlanta, Georgia, acusado de sedición y sentenciado en un juicio completamente parcializado. Aún así, era sin duda la figura política de mayor relevancia en un país que era una bomba de tiempo. Así lo describiría Wenzell Brown en su apología muñocista lanzada en 1945 bajo el título de

¹ A diferencia de lo que es costumbre en EEUU y que es una noción muy errada si no abiertamente racista, América no son dos sino un solo continente que incluye también las islas de las Antillas y las Bahamas, las Malvinas y las Galápagos entre muchas otras islas y archipiélagos. Prefiero por tanto referirme a los americanos de los Estados Unidos de América utilizando el neologismo de usonianos, evitando así términos peyorativos como yanqui o gringo. Buscaglia-Salgado (2003).

Dynamite on our Doorstep (Dinamita en la puerta de nuestra casa) (Brown, 1945).

Al igual que Muñoz, Albizu fue una figura compleja. Junto con su debilidad por la estética fascista era también católico ortodoxo e hispanófilo. Esas preferencias eran compartidas por muchos en el Puerto Rico de entonces, incluyendo a personalidades cimeras de la intelectualidad como Antonio S. Pedreira. Sin embargo, lo que tornaba a Albizu en una figura controvertible y especialmente molesta para los dueños del país, internos y externos, era que había llegado a graduarse en la Universidad de Harvard, llegando a ser una casta. Albizu era en esencia la personificación misma de lo que, en su venenoso catálogo etno-psicológico publicado en 1934, Pedreira llamaba un “grifo parejero”². En este sentido su persona y su programa político venían a socavar las bases de la alianza mediante la cual, como ha señalado claramente Go (2008), desde 1898 las fuerzas de ocupación usonianas habían delegado en la élite de la isla el proceso de ‘americanización’ que llevaría supuestamente a la domesticación de una plebe que, por ser hispanohablante y racialmente mixta, era vista por los usonianos como cultural y biológicamente deficiente. El miedo al nacionalismo ‘albizuista’ llevó al reforzamiento de la vieja alianza entre las élites criollas y el imperio. Por eso, como sostuvo Andreu Iglesias (1972), no hay ni pudo haber habido Muñoz sin Albizu. El triunfo del Partido Popular en las elecciones de 1940 fue sustancial e imprevisto. No obstante, el sentido de urgencia llevó a que Muñoz lograra acceder a la presidencia del Senado para legislar en alianza con la Coalición Republicana Socialista que se oponía rotundamente a la independencia.

Tan pronto se inauguró en el puesto, Muñoz acudió a la Plaza de Armas de San Juan, centro simbólico del cabildo y del poder civil en el país desde el siglo XVI, para intentar poner fin al tema que ha sido la máxima preocupación política de toda generación de puertorriqueños desde las Cortes de Cádiz (1812) al presente, sentenciando que “el *status* no está en

² Según Pedreira predominan en el grifo ‘la fuerza del negro y la inteligencia del blanco’ y ‘su resentimiento encuentra válvula de escape en la democracia’ (Pedreira, 1992: 30-31).

issue”, es decir, que la cuestión nacional no sería en adelante asunto de discusión (Maldonado, 2006: 183). Ese acto, tan afín a la práctica populista y fascista de someter a las masas al impulso discursivo del líder, fue un tapaboca para todo el pueblo y tomó por sorpresa a los miembros de la junta y del comité ejecutivo del Partido Popular. Por orden suya quedaba prohibido a sus seguidores referirse a Puerto Rico como una nación. A diferencia de los antecedentes ideológicos del populismo nacionalista latinoamericano ejemplarizado entonces por el justicialismo peronista que sirvió de inspiración a no pocos en la isla, sobre todo a Felisa Rincón de Gautier, quien fuera alcaldesa de San Juan por el Partido Popular de 1946 a 1968 y una suerte de Eva Perón tropical, el muñocismo debe entenderse como un movimiento de masas y ampliamente participativo a nivel de base que se desarrolló dentro de un contexto colonial bajo los auspicios de una nueva potencia global que surgiría victoriosa de la Segunda Guerra Mundial. Habiendo ganado las elecciones, el nuevo Presidente del Senado comenzaba a ejercer su autoridad con ahínco acercándose al micrófono como la encarnación misma de la *volonté de tous*. En adelante aquel pueblo al cual se intentaría sacar de la miseria sería considerado meramente un país mientras que lo usoniano sería el referente exclusivo de lo nacional. El poeta, que ahora ejercía como filósofo rey, montaba un juego semántico para ajustar el imaginario político a la medida de su empresa posibilista, poniendo en coto cerrado a la libre expresión. En adelante vocablos como libertad, patria, e independencia serían sacados de circulación y su utilización vista con malos ojos cuando no penalizada con represalias laborales y persecución policíaca.

Pocos hoy pudieran negar la existencia de aquellas prácticas. Lo que nunca nadie ha apuntado es que el sofisma que dio paso al reordenamiento semántico muñocista, tan malsonante como resulta en castellano, es una traducción directa del inglés, idioma en el cual se diría que “*the political status of Puerto Rico is not an issue*”. Pero la violencia que contiene esta sentencia, en la cual la acción procede en castellano mientras que los conceptos se nombran en inglés, no es resultado únicamente de la interferencia lingüística y del mal gusto. La maniobra es una puñalada con navaja de doble filo contra el cuerpo político y la larga tradición de lucha

y resistencia anticolonial en el país. Por un lado, el uso del término *status* en inglés hace posible eliminar toda referencia a lo nacional y a lo patrio. En otras palabras, si Muñoz hubiese optado por dirigirse al pueblo en su propio idioma diciendo que “la cuestión nacional no está en juego”, éste se hubiera visto obligado a mencionar directamente aquello que intentaba negar y extirpar del debate público. Evidentemente, el trueque de la ‘cuestión nacional’ por ‘el *status*’ intentaba hacer aquel corte de lengua un tanto menos sangriento. Por otro lado, no menos injurioso y violento, la prevaricación que denuncia el uso de los términos en inglés es evidencia clara de que el poeta ya había palabreado el asunto y cerrado el negocio con el amo usoniano antes de hincar la vara en el centro de la plaza mayor. La frase que aquel día supuestamente fue lanzada de manera espontánea como respuesta a la pregunta de un asistente al mitin, había sido manejada ya ampliamente a puerta cerrada y exclusivamente en inglés con los responsables políticos y militares de la colonia.

Apenas sin poder imaginárselo, quienes pactaron aquel arreglo secreto estaban sentando las bases de lo que sería la política usoniana frente a los movimientos de descolonización en el llamado Tercer Mundo durante la Guerra Fría. Como ha señalado Vanni Pettinà en su análisis del caso cubano,

(...) ya en 1948, la CIA había identificado la convergencia entre el fenómeno de la descolonización y las estrategias expansionistas soviéticas en las periferias como uno de los retos más desafiantes para la seguridad occidental en los años venideros. (Pettinà, 2011: 168)

El caso de la descolonización de Puerto Rico que se daría por cerrado muy prematura y unilateralmente en 1952 se anticipaba por un año a la toma de poder de Gamal Abdel Nasser en Egipto y fue el primero y el último de los procesos de descolonización que siguieron el modelo ideal promovido por la Casa Blanca desde la presidencia de Harry Truman. El modelo puertorriqueño sería repudiado universalmente (cuando no completamente obviado) puesto que planteaba la posibilidad inaudita de una descolonización si no anti, al menos *anacionalista*. La represión política y la violencia del exilio masivo que hizo posible el llamado

milagro puertorriqueño demostrarían la imposibilidad de un parto sin sangre aun cuando en este caso tan singular el feto haya logrado sobrevivir todos estos años atado a la placenta.

El gran traductor se hace jefe de obra

Esta terrible manipulación es muestra singular de que la gran virtud de Muñoz como político fue su habilidad para servir de traductor, pintándose como defensor del pueblo ante el poder real y vendiéndose ante el poder imperial como el único timonel capaz de pilotear la nave frente a lo que entonces parecía una oleada imparable de descontento masivo. Su afición por la poesía le permitiría manejar grandes incongruencias parafraseando libremente y contándole a cada uno, fuere jíbaro o presidente de los Estados Unidos, lo que cada cual quería escuchar. En este sentido su marca fue la antítesis moderna de la ortodoxia incondicional y *fascistoide* de Albizu, Rafael Leónidas Trujillo y Fidel Castro Ruz. Un poema suyo en inglés, de la década de 1920, llamado *Revelation*, o revelación, explica su actitud ante la maleabilidad de la palabra y su debilidad por la estética de la perfecta incoherencia que eventualmente le llevaría a acuñar el contrasentido trinitario de Estado-Libre-Asociado, título conferido por Muñoz a la fórmula de gobierno neo-colonial por él propiciada:

Revelation

I

I have lost you in a fog of perfect words.

II

In a clear, swift music of meaningless words

I hope for you³.

3 *Revelation*, en Luis Muñoz Marín, La obra literaria de Luis Muñoz Marín, recopilación, estudio y notas, Marcelino J. Canino Salgado (San Juan: Fundación Muñoz Marín, 1999), 422. Traducción:

“*Revelación* / I. Te he perdido en una bruma de palabras perfectas / II. Te espero / en una clara (y) fugaz melodía de palabras sin sentido.”

El alza de Muñoz como figura cimera de la política insular fue matizada por la llegada a Fortaleza de Rexford G. Tugwell, nombrado gobernador de Puerto Rico por Franklin Delano Roosevelt en 1941. Conocido por sus detractores en Estados Unidos como '*Rex the Red*', o Rex el Rojo, Tugwell fue uno de los propulsores más entusiastas del Nuevo Trato '*rooseveltiano*' y llegó a tomar medidas en Puerto Rico mucho más radicales que las de sus correligionarios en los Estados Unidos. Por ejemplo, la Junta de Planificación de Puerto Rico, establecida bajo su mandato en 1942, fijó el modelo de expansión sin límite de las zonas urbanas que hasta el día de hoy ha sido la verdadera medida de la modernidad en el país. Ese modelo de ciudades satélites ideado por Tugwell para sanear las zonas de arrabal había sido ya declarado anticonstitucional por la Corte Suprema en Washington. No obstante, en la colonia, el gobernador pudo dar rienda suelta a sus ambiciosos proyectos de ingeniería social.

No hay duda de que Tugwell pisó fuerte en Puerto Rico. Pero, de todos sus proyectos coloniales, el que caló más profundo y surtió resultados más radicales a nivel inmediato fue la llamada Ley de los 500 Acres. Esta medida se amparó en una vieja cláusula de la resolución del Congreso usoniano número 23, del 1 de mayo de 1900, conocida en Puerto Rico como la Ley Foraker o Ley Orgánica, que le permitiría al gobierno insular adquirir toda propiedad rural con una extensión mayor de 200 hectáreas. La idea de Tugwell y de sus aliados en el Partido Popular era romper el latifundio de las compañías azucareras que controlaban la gran mayoría de los terrenos cultivables en las franjas costeras del norte y el sur de la isla y que, junto con los intereses tabacaleros que tierra adentro acaparaban las cosechas, eran empresas mayoritariamente usonianas que habían reducido al campesinado isleño a la más absoluta pobreza.

Aquello se vendió como el primer gran paso en el camino hacia la modernización de las fuerzas productivas. Con el trasfondo de la amenaza del nacionalismo albizuista, el Partido Popular logró llevarse el crédito por lo que hasta entonces había sido la agenda incumplida de los sindicatos. En el proceso se desmontó también el conglomerado de intereses que financiaban los partidos de oposición tradicionales. El Partido

Nacionalista se quedaría también rezagado. La idea de Albizu había sido aprovechar que Estados Unidos andaba distraído en la empresa de la Segunda Guerra Mundial para dar el grito de independencia. El Partido Popular, animado por Tugwell, aprovechaba ahora las mismas circunstancias para dar el golpe de muerte al latifundio ganándose el apoyo parcial de los sindicatos que Albizu había desestimado al exigirles lealtad a la causa de la independencia por encima de toda reivindicación social o laboral.

En el ramo económico la preocupación principal entonces era con qué suplantar el modelo latifundista. Tugwell nunca se interesó por la reforma agraria. Él y sus aliados en el PPD obviarían esos detalles entendiendo que lo apropiado era pasar directamente a un modelo de sustitución de importaciones que se vendería como la ‘industrialización’ del país. El uso de la figura del jíbaro como símbolo del partido escondió lo abusivo de un proceso que aprovechó el excedente militar de la Segunda Guerra Mundial para montar el primer gran éxodo aéreo de la historia moderna. Ya para 1950 un millón de puertorriqueños habían llegado a Estados Unidos. La mayoría de estos desterrados forzados se asentarían en East Harlem, Nueva York, en condiciones de pobreza extrema. Más que una reforma agraria aquel proceso promovería el surgimiento en la isla de unas capas medias y de una economía de consumo que se nutrió del verter a millones de los llamados jíbaros y del *lumpenproletariado* urbano al pozo sin fondo de un ‘American Dream’ al cual llegaban con pasaje pago por el gobierno insular pero sin billete de retorno.

No hubo, sin embargo, consenso entre los desarrolladores en cuanto a cómo administrar el proceso de industrialización y hasta dónde el mismo dependería del capital privado y extranjero. Las discrepancias cobraron forma en torno a dos instituciones creadas por Tugwell en 1942. De un lado estaba la Compañía de Fomento, bajo la presidencia de Teodoro Moscoso. Del otro, el Banco de Fomento a cargo del Tesorero de Puerto Rico, Rafael Buscaglia⁴. Las visiones de ambos estuvieron siempre encontradas. En un principio, Moscoso creó un sistema de fábricas

⁴ Para entender a fondo la pugna entre estas dos instituciones ver el trabajo pionero de Bolívar Fresneda (2011).

estatales destinadas a sustituir las importaciones mientras que Buscaglia favoreció el desarrollo de empresas locales en manos privadas. Ya en 1945 las huelgas obreras, el boicot de los capitales locales y la incompetencia burocrática habían dejado claro que las fábricas de Moscoso no eran sustentables. Por su parte, el Banco de Fomento continuaba tratando de promover la creación de una burguesía local en un país donde los únicos empresarios de los cuales se podía hablar entonces, aparte de un puñado de banqueros, eran pequeños propietarios en su mayoría panaderos y tabaqueros. A falta del requerido capital humano, Buscaglia se dedicó a aumentar considerablemente los activos del Banco mediante la emisión de bonos. Este capital sería utilizado para financiar viviendas de bajo costo y las obras de infraestructura que habrían de hacer posible la industrialización del país. El modelo propulsado por Buscaglia llevaría al encarecimiento de la tierra y a una especulación sin límites en el sector inmobiliario que aceleraría el proceso de emigración forzada.

El triunfo aplastante del Partido Popular en las elecciones de 1944 tuvo consecuencias directas en la pugna entre Moscoso y Buscaglia así como en el funcionamiento de los órganos internos del PPD. La inmensa popularidad de la figura de Muñoz, quien llegaría a ocupar nuevamente la presidencia del Senado, llevó a que el PPD quedara sin gobierno, sin plataforma, sin reglamento, sin programa y sin junta central. Según recordara el propio Buscaglia, quien fuera uno de los miembros de su comité ejecutivo, ‘el Partido Popular Democrático se fue transformando en el Partido de Muñoz Marín y, de un día para otro, se cambiaba la perspectiva política con un discurso suyo’ (Rojas, 1977).

Tras el fracaso y disolución de las fábricas estatales en 1947 Muñoz apadrinó el plan de Moscoso para industrializar el país atrayendo a empresas usonianas eximiéndolas completamente del pago de impuestos y arbitrios. Tugwell siempre fue contrario a esta política. Pero, su sucesor, el puertorriqueño Jesús T. Piñero, quien fuera un muñocista incondicional, le dio su firma bajo el nombre de Ley de Incentivos Industriales. A su vez, Muñoz comenzó a ver el Banco de Fomento como una importante fuente de financiación para los proyectos de beneficencia pública que le conducirían directamente a Fortaleza. Esto le llevaría a asumir una política interventora haciendo fuerza contra Buscaglia. De esta forma se anularon

no solamente las estructuras internas que aseguraban la práctica democrática dentro del Partido; fueron desapareciendo también los líderes regionales y nacionales y, lo que es más importante aún, quedó establecido que el camino a la independencia había sido abandonado con el favor recibido por los planes de Moscoso que ahora invitaban a empresas usonianas a invertir en lo que comenzó a conocerse en términos propagandísticos como “Puerto Rico, USA”. La palabra ‘perfecta’ del poeta iba camino a convertirse en una voz única. Pero el trabajo del traductor aún no había terminado.

Ya para 1948 no cabía duda de que lo que en la década anterior había sido un inconveniente menor para las fuerzas de ocupación de los Estados Unidos en Puerto Rico comenzaba a convertirse en un problema serio a escala internacional. Con el final de la Segunda Guerra Mundial la potencia occidental que, habiendo derrotado al fascismo italo-germano y al imperialismo japonés se autoproclamaba libertadora de la humanidad, enfrentaba críticas montantes en América Latina a causa de su dominio ilegal sobre Puerto Rico. El estado colonial de la isla había sido ya denunciado en la Conferencia sobre Comercio Internacional de La Habana en 1947 y en la IX Conferencia Interamericana en Bogotá de 1948. Por eso, el trato entre Estados Unidos y Muñoz no pudo haber sido más claro: Puerto Rico tendría su autogobierno a cambio del rechazo rotundo a la independencia en las urnas y Muñoz recibiría las llaves de la Fortaleza tan pronto como Albizu y sus partidarios, amén de otros tantos líderes sindicales y de izquierda, fuesen desarmados, muertos o condenados a prisión por sus propios compatriotas.

De allí surgió la idea de Muñoz de fundar lo que se llamó en inglés el *Commonwealth of Puerto Rico*. El concepto de *commonwealth*, inexistente fuera de la práctica jurídica anglo-usoniana, fue traducido libre y personalmente por Muñoz como “Estado-Libre-Asociado”. Esta era la encarnación política de “la clara (y) fugaz melodía de palabras sin sentido” que el joven poeta había conjurado veinte años antes. Pero, en términos ideológicos, el proyecto de Muñoz no era nada nuevo. Venía simplemente y con bastante urgencia a darle cuerpo institucional y legitimidad política a lo que, según indica Go (2008), desde principios de siglo había sido una política diseñada para armonizar y promover el

concepto de autonomía que las élites criollas heredaron del modelo federalista español frente a la práctica de *home rule* o autogobierno que sustenta al sistema político anglo-usioniano. Eso explica la traducción libre y la imposibilidad de equiparar lo que pueda tener de hecho y de derecho el Estado-Libre-Asociado con el cuerpo legal del *commonwealth* en la tradición política usoniana. Le tocaría ahora a Muñoz y a sus portavoces tratar de difundir la idea de que la condición colonial de Puerto Rico había sido superada por un ‘pacto bilateral’ mediante el cual la isla caribeña ostentaba ahora una relación política con Washington comparable a la de la *Commonwealth of Massachusetts*.

Aquel montaje no se lo creyó nadie fuera de Puerto Rico. La Guerra Fría había comenzado y los imperios europeos empezaban a desvencijarse en un proceso que era parcialmente orientado por estrategias postestalinistas en Moscú. La CIA intentaría frenar aquella sangría orquestando golpes de estado en Guatemala (1953) y en Irán (1954). Más cerca de casa, la agencia sufriría una vergonzosa derrota al intentar derrocar en Cuba al gobierno nacionalista de Fidel Castro en abril de 1961. Ese fue el punto más bajo de la presidencia de John F. Kennedy y a raíz de todo aquello se requirieron los servicios en Washington de Muñoz y su corte. El líder máximo de un contrasentido ideológico que avalaba un modelo ahora profundamente anacrónico y políticamente desprestigiado pasaría a servir de edecán en palacio como una suerte de relacionista público al servicio de la Alianza para el Progreso, la nueva iniciativa de Washington frente a los avances de Moscú y a su propia impericia táctica en Cuba y otras partes del mundo. A tales efectos Muñoz organizaría un concierto de chelo en la Casa Blanca el 13 de noviembre de 1961 a cargo del reconocido militante antifranquista y pacifista catalanista, Pau Casals. El concierto del maestro Casals fue una farsa que puso en evidencia la imposibilidad de regresar a los tiempos de la ‘Política del Buen Amigo’ auspiciada por el presidente Roosevelt. La decisiva y heroica victoria cubana contra el imperialismo usoniano en Playa Girón le robaba todo el protagonismo al ‘Milagro de Puerto Rico’ y a su llamada ‘revolución pacífica’. Poco pudo hacer Casals con su *Cant dels ocells* para ocultar que, tras del trino nervioso de las aves que presagiaban ya la Crisis de los Misiles y el posible holocausto termonuclear, el proyecto muñocista

merecía ya una *Missa defunctorum* con partitura de su muy admirado J. S. Bach. Aquel cuadro fue verdaderamente patético. Era el ‘Himno de la Paz’ en la cúspide de la Guerra Fría, tocado por un nacionalista catalán como pago de su asilo y derecho de pernada en Puerto Rico a un autócrata antinacionalista que era reclamado desde las colonias para lavar los trapos sucios del César.

Del tapaboca a la mordaza

No hay duda de que el don de la palabra, como poeta y traductor, hizo de Muñoz un gran político. Pero, aunque invariablemente se pensó un demócrata ejemplar, no siempre actuó democráticamente. En términos reales, la escalada que le llevó a asumir la presidencia del senado en 1940, cargo que llegaría a ejercer por dos cuatrienios consecutivos gracias al gran triunfo de su partido en las elecciones de 1944, no llegó a conferirle la fuerza política suficiente para entrar en Fortaleza. Quedaba sobre la mesa un asunto pendiente e impostergable. El 21 de mayo de 1948, seis meses antes de las elecciones en las que Muñoz se postulaba para el cargo de gobernador, el senado bajo su mandato aprobó la Ley 53 que criminalizaba todo proselitismo a favor de la causa de la independencia de Puerto Rico prohibiendo, inclusive, el desplegar la bandera patria en cualquier lugar público o privado. La represión no se hizo esperar y llevaría no solamente a la persecución, encarcelamiento y asesinato de miembros de la resistencia anticolonial sino a la formación de expedientes secretos contra miles de ciudadanos por una división especial de la policía insular, bajo la supervisión del FBI y de la llamada inteligencia militar (Military Intelligence), durante las próximas cuatro décadas. Se cumplía así con la ley fundamental del populismo que, como sería ampliamente demostrado en la Cuba de los hermanos Castro Ruz, consiste en extirpar a la oposición del cuerpo político en el que se funden indistintamente el pueblo y su líder máximo.

Más allá de la estética populista, este tipo de arreglo con el poder real en la colonia era camino conocido de los viejos partidarios del autonomismo, cultura política decimonónica que Muñoz heredó de su padre. En el siglo anterior, las guerras por la independencia de Cuba y

Puerto Rico habían llevado a Madrid para abolir la esclavitud en la isla en 1873 como manera de apaciguar a los insurgentes puertorriqueños y cubanos. Más tarde, en 1896, Luis Muñoz Rivera negociaría lo que se conoce popularmente en Puerto Rico como el Pacto con Práxedes Mateo Sagasta, entonces jefe del gobierno metropolitano. En aquella ocasión, como en el siglo XX, los pasos tomados por las autoridades coloniales no supusieron pacto alguno con uno u otro Muñoz. Estos, al final, simplemente lograron colocarse y ofrecerse a implementar lo que previamente se había decidido en la metrópolis. La Ley 53 fue una copia del Acta Smith o el *Allien Registration Act* de 1940 mientras que la ley que posibilitaría la redacción de una constitución propia para el Estado-Libre-Asociado de Puerto Rico fue propuesta por Antonio Fernós Isern quien, como Comisionado de Puerto Rico ante el Congreso usoniano, no tenía derecho a votar ni por la misma ley que supuestamente había redactado.

Habiendo firmado la sentencia de muerte contra la oposición política, Muñoz llegaría a Fortaleza en 1949 y permanecería allí hasta 1964. En 1952 se estableció el llamado Estado-Libre-Asociado, engendro jurídico ‘perdido en una bruma de palabras perfectas’ que ha continuado sin mayores alteraciones y por aparente conveniencia y consentimiento mutuo del Congreso usoniano y la casta político-militar de Puerto Rico desde entonces. El progreso, tal y como se definió por los fundadores del Partido Popular en el 1938, acabó en un estancamiento político que, dada la relación asimétrica de poder entre Washington y San Juan, desde 1952 no es ni ha sido otra cosa sino el retroceso más profundo y sostenido en el proceso de descolonización.

En términos económicos, el auge de Muñoz dio vía libre al modelo de desarrollo dependiente ideado por Moscoso. El latifundio fue suplantado por una extraña suerte de monocultivo industrial. En 1948 el Banco de Fomento pasó a convertirse en el Banco Gubernamental de Fomento. Buscaglia seguiría a la cabeza pero, en adelante, los miembros de su junta serían nombrados por el gobernador. La economía de la obediencia y de la lealtad que caracteriza al populismo latinoamericano y antillano iba cerrando el cerco en torno a la disidencia interna. Buscaglia presentaría su renuncia en 1953 acusando a Muñoz de socavar la junta directiva del

Banco con la intención de hacer nombramientos estrictamente políticos. Era éste entonces el último de quienes en 1938 fueron miembros fundadores del Partido Popular, de la Junta y del Comité Ejecutivo, que todavía ostentaba algún poder real. En adelante, el llamado ‘Milagro de Puerto Rico’ sería atribuido casi exclusivamente a Moscoso como hacedor y, sobre todo, a Muñoz como su único y verdadero profeta.

Pero si Moscoso fue el tecnócrata que supuestamente ideó todo aquello, Muñoz fue quien bautizó el proceso que en castellano fue conocido como “Operación manos a la obra”. En inglés, el gran traductor lo llamó *Operation Bootstrap* haciendo referencia a la extraña expresión usoniana de *to pull oneself up by the bootstraps* que describe la inverosímil posibilidad de que una persona pueda levantarse por sus propios medios y desafiar la gravedad tirando de los cordones de sus botas. La inclinación a someter la realidad más dura a la ‘clara (y) fugaz melodía de palabras sin sentido’ llevaba la firma inconfundible de Muñoz. Para entonces el máximo líder sujetaba en la mano todos los cordones que podía desear tener sin llegar a molestar al Congreso usoniano, organismo que desde 1898 se adscribe por derecho de conquista todo poder soberano sobre Puerto Rico, con temas de independencia y autodeterminación verdadera, es decir por las armas o avalada por la Organización de Naciones Unidas. Contando con el apoyo explícito del presidente y el tácito de las fuerzas armadas usonianas, Muñoz tiró de ellos sin titubear y sin ampararse en proceso consultorio alguno. El país salió de la pobreza extrema en la que vivía la mayor parte de su población poniendo manos a la obra en dos campos lejanos. Mientras el capital extranjero entraba en Puerto Rico con tarjeta VIP, los menos favorecidos entre los hijos del país fueron enviados, con pasaje solo de ida pagado por el gobierno del PPD, a los campos de labranza que se extienden desde Nueva Jersey hasta Illinois, y a los guetos de Nueva York, Boston y Chicago. Los más desafortunados cayeron presa de las fuerzas armadas usonianas siendo movilizados a la Guerra de Corea donde los miembros del recientemente creado Regimiento de Infantería Número 65 pudieron hacer ostentación con el dudoso privilegio concedido que por primera vez en la historia del país permitió desplegar en un campo de batalla la bandera de Puerto Rico. Así se paseó aquel trapo a la sombra del de las barras y las estrellas, sirviendo a una empresa dirigida a frenar el

proceso de descolonización del que no se podía hablar en Puerto Rico. Una 'fugaz melodía de palabras sin sentido' y una lluvia interminable de balas chinas acabaron dando muerte a casi todos los integrantes del 65 de Infantería junto con los proyectos de libertad y democracia del 38.

Bibliografía

- Andreu Iglesias, C. (1972) *Luis Muñoz Marín, un hombre acorralado por la historia*. Ediciones Puerto: Río Piedras.
- Bolívar Fresneda, J. L. (2011) *Guerra, banca y desarrollo: el Banco de Fomento y la industrialización de Puerto Rico*. Instituto de Cultura: San Juan.
- Brown, W (1945) *Dynamite in our Doorstep: Puerto Rican Paradox*. Greenberg: Nueva York.
- Buscaglia-Salgado, J. F. (2003) *Undoing Empire, Race and Nation in the Mulatto Caribbean*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Go, J (2008) *American Empire and the Politics of Meaning: Elite Political Cultures in the Philippines and Puerto Rico during U.S. Colonialism*. Duke University Press: Durham.
- Maldonado, A. W. (2006) *Luis Muñoz Marín: Puerto Rico's Democratic Revolution*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico: San Juan.
- Pedreira, A. S. (1992) *Insularismo*. Editorial Edil: Río Piedras.
- Pettinà, V. (2011) *Cuba y Estados Unidos, 1933-1959: del compromiso nacionalista al conflicto*. Catarata: Madrid.
- Rojas, J. (1977) *Entrevista a Rafael Buscaglia Rivera*. Colección privada, San Juan, Puerto Rico.

Poesía y poliorcética. El *Auto de San Lorenzo* de José de Anchieta y la conquista del imaginario indígena

JUAN CARLOS CRUZ SUÁREZ

Abstract

The conquest and colonization of a territory entails a series of operations designed to eliminate a whole model of culture. After wartime, the colonization and subsequent disposal of the collective imagination of the conquered space is imposed by the invaders. The operations performed in order to carry out such a removal occur mainly in the space of discourse. Indeed poetry —or literature in general— is one of the discourses used to execute this operation. This article aims to establish a connection between the art of war and the colonization of the imagination through poetry. I will try to point out that the two mechanisms of invasion cannot be separated if the aim is to control the other effectively. Following this perspective I will analyze *El auto de San Lorenzo* written in Brazil in the middle of the XVI century by the Jesuit José de Anchieta. This play is precisely one of the most representative evidences of what I will call here a *total conquest*.

Key words: José de Anchieta, Auto de San Lorenzo, imaginario indígena, poliorcética, poesía, conquista, ingenio.

I

Así estaba el caballo, y los troyanos deliberaban en medio de una gran incertidumbre sentados alrededor de éste. Y les agradaban tres decisiones: rajar la cóncava madera con el mortal bronce, arrojarlo por las rocas empujándolo desde lo alto, o dejar que la gran estatua sirviera para aplacar a los dioses. Esta última decisión es la que iba a cumplirse. Pues era su Destino que perecieran una vez que la ciudad encerrara el gran caballo de madera

donde estaban sentados todos los mejores de los argivos portando la muerte y Ker para los troyanos. (Homero, *Odisea*, Canto VIII, 2003, 164)

La obra griega más antigua conservada en la que se presentan las líneas maestras de una táctica militar referente a la conquista y defensa de ciudades o fortificaciones pertenece a Eneas el Tácito: *Poliorcética* o *Comentario táctico sobre cómo deben defenderse los asedios* (355-346 a. Cto.). Este libro esgrime con detalle la elevación de lo puramente estratégico-militar a la categoría de auténtico arte de la guerra (Dain, 2003). Cada una de las partes que integran el desarrollo discursivo de esta obra de ingeniería bélica confirma —tanto si se ataca como si se defiende— la importancia del dominio de dicho arte, pues será su control el que determine finalmente una posible victoria sobre el enemigo a derrocar.

Un paradigma incuestionable de poliorcética defensiva queda simbolizado con la construcción del coloso de Rodas. La estatua de 32 de metros de altura —representación del dios Helios, protector de la ciudad— conmemora el significativo hecho de una resistencia épica. En el año 305 a. Cto. las naves de Demetrio I de Macedonia —conocido después, debido a su infalibilidad en la conquista de ciudades, como Demetrio Poliorcetes— se situaban frente al puerto de la ciudad a la par que una serie de torres eran encajadas sobre los barcos para después servir de lanzadera de los soldados que debían sortear los muros de Rodas (Hazel, 2002). El intento resultó en vano. Una tormenta primero y la estrategia defensiva usada por los rodios ante una segunda intentona —esta vez usando una torre más grande situada sobre la tierra¹— imposibilitó la conquista de la ciudad. Demetrio I tuvo que retirarse sin haber logrado el objetivo de someter a Rodas.

La poliorcética emerge también en el espacio literario, por ejemplo a través de la figura un héroe mítico: Ulises. La cita de encabezamiento

¹ Me refiero aquí al helépolis o ‘torre tomadora o conquistadora de ciudades’. Se trata de torres de grandes dimensiones que necesitan para su desplazamiento la participación de más de tres mil hombres. La más célebre fue la construida por Epicamo de Atenas para Demetrio I. Esta torre era manipulada por 200 hombres. Se necesitaban, además, otros 3400 para poder moverla (Adock, 1957).

corresponde a la segunda ocasión² en la que Homero —en la voz de Demócodo— nos relata la manera en la que ingeniosamente Odiseo hace entrar en Troya al pequeño grupo de argivios que finalmente abrirán las puertas de la ciudad para hacer que ésta sucumba. Ulises, sabedor de la hazaña lograda, asiste al relato con visible emoción. Se asienta sobre el pilar de una estratagema militar el éxito de una fama póstuma al fin lograda. El héroe, Ulises, lo es más que nunca no solo por el hecho en sí de la conquista lograda, sino, sobre todo, por la creación de un ardid eficaz que hace expugnable lo aparentemente indestructible. Esa beta exhibe un proceso ingenioso previo. Se inventa una solución a partir de los pocos recursos posibles a los que se puede acudir. He ahí la importancia del plan trazado. El ejercicio amable que se manifiesta en la entrega de un posible presente, se transforma en el engaño o estrategia de conquista que permite la caída de la ciudad. Una suerte combinada de poliorcética que bascula entre el dinamismo de la edificación del objeto —el propio caballo— y el fenómeno socio-cultural de la entrega del aparente regalo constituyen un arma eficaz que dobla finalmente todo el aparato defensivo de la ciudad. Ulises, como es sabido, adula y enciende el valor que tiene el héroe o el hombre calmado, aquel que se muestra sereno y mesurado, tanto en la acción como en el uso de la palabra. Su fuerza radica precisamente en la combinación de elementos aparentemente irreconciliables: la victoria en la guerra se forja en el conocimiento del otro, en el estudio de sus debilidades y en el uso del ingenio que permite finalmente mostrar la superioridad de quien pretende la conquista.

Opera, entonces, una serie de elementos *invisibles* —podemos decir, fenómenos— que se desmarcan de lo puramente objetual o material —la muralla, la armadura, la espada, etc.—. Se trata de una versión de aquellas condiciones necesarias para formar a un verdadero señor de la guerra, un samurái. En el dominio del arte de la guerra, incluso aquella más inmediata, la que tiene como enemigo directo el cuerpo que se quiere

2 La primera vez se produce en el canto IV. Encontramos ecos del caballo de Troya también en el canto XI de la Odisea. Virgilio, en su Eneida (libro II) también se refiere al asunto. Así mismo, podemos encontrar el motivo en la obra de Eurípides *Las troyanas*.

destruir o se desea someter, hay un alcance invisible: “¿Cuándo hay que enfrentarse con un enemigo? ¿Cómo se le puede controlar (y cómo se puede controlar uno mismo)? ¿Qué tipo de energía debe usarse, y cuál es la forma de emplearla más ventajosamente?” (Ratti y Westbrook, 2000, 457)³. Estamos ante estrategias de alcance interior. Se exige un conocimiento profundo de los límites tanto físicos como emotivos; lo material, también, constituye un elemento a ser estudiado desde esta interioridad a la que se somete todo el proceso de conquista del otro, o de lo otro. De ahí la importancia que tiene, además, la inclusión del ardid. Ulises lo sabe bien, y por eso recurre a una estrategia de inclusión, a un mecanismo de penetración no violento en apariencia. Una vez traspasado el límite defensivo, no queda fórmula posible de resistencia. El invasor ha situado en el interior del sistema la maquinaria que le permitirá deshacer todo ese mundo de intramuros que se antojaba invencible. El ejercicio de conquista, por tanto, ha sido subrepticio, lateral, sin duda alguna ingenioso. Volveré a ello más tarde, pues conviene ahora recordar que en la poliorcética también se tiene en cuenta la estrategia de quien se defiende.

Se recurre, por tanto, a movimientos defensivos que de alguna manera fracturan cualquier previsión hecha por el invasor. La posibilidad de ser vencido genera un nuevo tipo de consenso social, hábilmente orquestado desde el paternalismo autoritario que se ensambla en un tipo de credo, que fulmina cualquier atisbo de triunfalismo por parte del oponente. Se percibe un arte nuevo, esta vez coligado a una épica diferente, en la que la muerte voluntaria de la comunidad entera otorga al vencido un aire de victoria solemne. Así es reconocido por los romanos, al menos, cuando al fin traspasan las cotas defensivas de Masadá. En ese preciso instante se reconoce la fuerza del vencido, potencia moral y estado máximo de plenitud como instancia social que se niega a rendirse. Algunos *guayres* de re-nombre se asían, de la misma manera, a los *faycanes* para después despenarse juntos, seguidos de familias enteras, allá por el siglo XV, en

³ En el contexto de esta referencia se desarrolla las técnicas de alcance interior que los señores de la guerra desde el Japón medieval usan dentro del arte marcial del *bujutsu*, arte que integra distintas técnicas de defensa y ataque.

pleno proceso de conquista de Canarias. En ambas actitudes sobreviene una pulsión de resistencia al límite de la propia vida, de sobrevivencia en la muerte, sin posibilidad, entonces, de capturar ese instante de penetración que el conquistador trae consigo. El eje sobre el que gravita toda una cultura se verá salvaguardado —al menos así debieron pensar— de la contaminación que el invasor necesariamente impondrá. Esa contaminación es, en todo caso, un primer momento de todo un proceso de adopción de modelos y finalmente de aniquilación del espacio cultural conquistado. De ahí que la solución impuesta en esos casos límites sea la de adelantar esa desaparición colectiva como única vía posible de resistencia. La muerte es ahora el espacio a conquistar, nuevo castillo o fortaleza donde el invasor no podrá levantar sus máquinas de guerra contra los muros de la ciudad. El espacio de conquista se convierte así en estancia espectral, sin anclajes físicos, lugar de abstracciones o potencialidades —todas— de carácter mítico-religioso. Se fragua en esa muerte una nueva estrategia de defensa que, al final, garantiza con eficacia la conmemoración digna de aquellos pueblos que en realidad no pudieron ser vencidos. Así lo recuerda Flavio Josefo en el caso de Masadá:

Cuando allí se toparon con el montón de muertos, no se alegraron, como suele ocurrir con los enemigos, sino que se llenaron de admiración por la valentía de su resolución y por el firme menosprecio de la muerte que tanta gente había demostrado con sus obras. (1999, 406)

El alma —sentida aquí como unidad esencial de una determinada cultura— queda salvaguardada. Solo aquellos que viven presenciaron, en todo caso, la puesta en escena de un segundo movimiento de ataque y derribo: la conquista de todo el imaginario colectivo de la comunidad, la paulatina transformación o transmutación de un espíritu autóctono en otro aún por edificar.

Como ya se ha sugerido, un alcance o procedimiento de índole interna genera el siguiente estadio de conquista. Demetrio I, Ulises o los conquistadores romanos —por citar solo una pocas referencias—, conocían el valor de la operación físico-retórica —si tal combinación fuera posible— por la que una comunidad es sometida desde el principio

violento hasta la usurpación radical de su imaginario. En ese segundo estado, la palabra —poética y retórica— adquiere la forma de poliorcética discursiva que se enlaza para sitiar los recursos simbólicos-culturales que finalmente quedarán sometidos al dominio del discurso invasivo. Desde una perspectiva estrictamente humanista —y con ello me refiero claro, al Humanismo prístino— la palabra se convierte en el centro de operaciones desde el que se ha de trazar la conquista del imaginario, haciendo que incluso el arte de la poesía devenga en *máquina de guerra*, sutil aparato discursivo capaz de penetrar en lo más profundo de toda una cultura.

II

El ingenio constituye una facultad humana que gestiona la creación de figuras, imágenes o construcciones retóricas encaminadas a cautivar la atención de un determinado receptor. He dicho cautivar, cuando bien podemos decir que el ingenio —y con él la poesía y la retórica— persuade, convence, seduce; y así también, conquista y domina al sujeto receptor, haciéndole caer dentro de un juego que acepta y necesita, pues consolida y fija las coordenadas de *algo* finalmente muy humano. La forma en la que este discurso penetra en el espacio personal de un determinado sujeto o una determinada comunidad se realiza de forma subrepticia, sin violencia, casi como si el mismo texto constituyera una suerte de murmullo⁴ en el que se percibe primero una suerte de música —

4 Me remito aquí a mi artículo “Nada más que murmullo” (2010) en el cual realizo una aproximación a la poesía barroca, especialmente a la de Góngora, a través de su comparación con una suerte de murmullo. La poesía, debido a su difícil comprensión, adquiere la fisonomía de lenguaje soterrado, fugaz, aparentemente impreciso por su también aparente desvío de un sentido recto. Ello, a fin de cuentas, supone precisamente un tipo de operación retórico-poética encaminado a dificultar la aprehensión del significado profundo del texto. El papel del lector es esencial en el proceso de de-codificación posterior que conducirá a la desarticulación del propio murmullo y con ello al conocimiento de la verdad que el texto ocultaba.

que atrapa siempre— y después confirma la presencia de un tipo de verdad que opera en ciertos niveles socio-culturales.

En el contexto histórico, además, en el que nos movemos, la palabra retórica o poética se sitúa en el centro de las operaciones del conocimiento. Estamos ante una verdadera preeminencia de la palabra (Grassi, 1993), lugar que le corresponde después de años de tradición humanista —iniciada ésta en Italia— en la que el *verbum* se iguala a la *res* desde su nueva fisionomía constructivista de imágenes, tropos y conceptos que albergan una verdad tras su decodificación. Se trata, y en esto también sigo a Grassi, de erigir un espacio discursivo en el que la palabra cobra el estatus de elemento a partir del cual se genera conocimiento. Su dominio, el del discurso, convierte al orador o al poeta en el creador de la propia civilización —algo que Vico ya confirmaría más tarde en su *Ciencia Nueva*—, y con ello, finalmente, en sujetos dotados de una capacidad —de origen siempre ingenioso— especial para conquistar las fortalezas del lenguaje, los espacios simbólicos, los productos culturales, el imaginario colectivo. Con ello, el arte de decir e interpretar conlleva el dominio precisamente de los mecanismos que se accionan para poder generar esos aparatos retóricos que se configuran. Todo ello con el único fin de conectar una serie de *deseos* que ya se presuponen, o que son, en definitiva, necesarios para que el juego de seducir y ser seducido se reproduzca en el contacto entre lo poético-retórico y su recepción. Hacemos constar aquí que la poesía, como arte de la palabra, no solo se edifica en función del deseo de expresar de forma diferente una realidad concreta, y por tanto, el deseo también de *conquistar* al lector de esa realidad enmascarada retórica y poéticamente, sino que sobre todo —y como es sabido— se caracteriza por el propio deseo del lector por ser sutilmente traspasado, conquistado o, si se quiere, penetrado por el juego lírico. Se da, por tanto, un ejercicio de resistencia nula. Se abre la puerta sensorial al órdago lanzado desde la textualidad o la oralidad en la que se inscribe el instante poético. Se acepta un tipo de pleitesía, una entrega, en la que finalmente la victoria será de la propia estrategia, por tanto, del ingenio poético y en última instancia —y lo confirmo con cierta grandilocuencia— de la propia poesía.

Bien, siendo así, habrá que considerar que dicho arte convendrá a ciertos sujetos a la hora de transmutar o trasladar la potencia de todo un imaginario hacia el terreno cultural, simbólico y religioso de toda una comunidad. De esa manera no es de extrañar que el complejo aparato de conquista, precisamente para completar la captura total del otro —esto es, en todos los niveles humanos posibles— se haga con los servicios de un tipo de *miliciano* habilitado para generar discursos, y en el caso concreto en el que nos encontramos, textos lírico-poéticos, con el que acabar de ensamblar todo el andamiaje de una operación de conquista que pretende ser total. Frente a ese sujeto, el receptor de la obra no presenta el mismo deseo de ser traspasado por la experiencia poética, pues no comparte los mismos códigos culturales que se presentan en el invasor, colonizador o representante de la potencia hegemónica opresora. Esa falta de reconocimiento previo produce un verdadero choque de imágenes, una auténtica “guerra” siguiendo el término propuesto por Serge Gruzinski (1996)⁵. Se impondrá entonces la eliminación paulatina del sistema iconográfico indígena —y abordo aquí la entrada en el contexto en el que se resuelve mi análisis—, la destrucción en muchas ocasiones de las imágenes divinas y paganas que hacen de ese sistema todo un imaginario cultural. Frente a ello, se introducen los nuevos campos iconográficos que deben ser asimilados, aprehendidos, aceptados y finalmente adorados —esto último solo en el caso de la religión, pues otras muchas imágenes fueron introducidas para suplantar a las preexistentes—.

Hablamos, como se percibe, de la imagen como producto de la representación material de un concepto o fenómeno determinado. Pero esa guerra emprendida sobre el imaginario debe además extenderse al campo

5 “Como la imagen constituye, con la escritura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó —al menos en parte— la forma de una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos y que hoy no parece de ninguna manera haber concluido” (12). En cuanto a la existencia de una posible guerra de imágenes, resulta también muy interesante la aportación de Carlos Ricón mencionada en la bibliografía. Este autor extiende el evidente conflicto inicial surgido tras el coque cultural hacia el espacio de la coexistencia de ambos imaginarios, específicamente en el Barroco.

de lo que sería el mero espacio conceptual, allí donde la palabra adquiere fuerza y se constituye en el núcleo esencial que debe ser dominado para poder acceder al centro de operaciones desde el que se configura todo el programa socio-cultural de la comunidad. Sobre ese anclaje es hacia donde vira la nueva palabra que viene a occidentalizar o evangelizar el ánimo indígena. Volveremos a ello más adelante, pues la obra que aquí analizaremos constituye precisamente una vía de hábil de penetración y deconstrucción del espacio religioso-conceptual del indígena, de tal manera que se posibilita una evidente lucha de imágenes de la cual resultará vencedora, lógicamente, aquellas introducidas por el evangelizador.

Los misioneros enviados a América tras la conquista militar confirman la validez de la operación totalizadora emprendida. Había que someter la cultura conquistada al arbitraje de la sociedad colonizadora. Es una fase posterior a la conquista militar la que, por tanto, requerirá de elementos discursivos nuevos, adaptados a las necesidades que dicha operación conlleva⁶. Se configura una nueva estrategia discursiva, una verdadera *poe-poliorcética* a través de la cual los misioneros tratarán finalmente de hacer sucumbir la resistencia indígena. Frente a ello, el indígena sostiene —pues su imagen es producto de la construcción que de ellos han hecho los propios colonizadores— su paradigma pseudo-mágico, *salvaje*, no-civilizado, en términos —claro— del potente etnocentrismo de quien toma el rol de su salvador. El temor que se tiene hacia él le confiere unas ciertas atribuciones mágicas, pues se desconoce por completo la configuración de su imaginario, en todo caso, mundo simbólico erróneo que debe ser corregido por el evangelizador de turno. El ‘hombre salvaje’ —en términos de Taussig— ha de ser salvado de ese error existencial en el que vive. El camino de penetración o traslado hacia el mundo cristiano que se le ofrece ejerce el rol de garantía de supervivencia, de nuevo estado en el que el individuo, despojado ya de su imaginario, deviene en ser

⁶ Hecho que finalmente va a provocar la emergencia de discursos dominantes imbricados en la propia esencia del poder desde el que se articulan y que, como se ha visto, quedará habilitado durante las generaciones futuras. Sobre el tema de los discursos coloniales esgrimidos en la dirección que acabamos de señalar, resulta muy interesante la obra colectiva editada por Pilar Latasa que citamos en la bibliografía.

finalmente ‘civilizado’. Pero, no será así de forma efectiva, pues, como apunta Fernando Rodríguez de la Flor (173) lo que se consigue, finalmente, es que ese indígena transite entre espacios sin que finalmente logre un verdadero asentamiento en alguno de ellos. Mundos simbólicos, por tanto, que se le escapan pues no logra entenderlos en su dimensión completa. Ha de sobrevivir en una nueva geografía mixta de imágenes y discursos que han arrasado el mundo anterior al que pertenecía. Se advierte, en ello, un cierto fracaso en la misión evangelizadora, hecho que procura, a la postre, el rechazo de ese indígena “peregrino” que no podrá ya ser integrado en el sistema simbólico general que se trataba de imponer en su totalidad⁷. La integración de ese sujeto ahora desprovisto de espacios simbólicos de referencia, arrasado ese espacio, de hecho, por parte de quien promete ser su salvador, por tanto, solo será ya posible en el espacio de una cultura compuesta (Gruzinski, 1991, 230), lugar, en todo caso, que no dará pie a que se produzca una efectiva revaloración del mundo indígena.

III

El jesuita canario José de Anchieta conocía a la perfección el poder que la palabra retórico-poética tiene a la hora de conquistar o alterar la voluntad del otro. Su formación universitaria en Coimbra y su ingreso en la Compañía de Jesús en 1548 le dan no solo los conocimientos esenciales del Humanismo imperante en muchos intelectuales de la época, sino que, sobre todo, le permite dotarse de todo el engranaje espiritual y cognitivo que la orden que exhibe. Hay que señalar aquí que si bien la *Ratio Studiorum* de los jesuitas no se concluyó hasta finales del siglo XVI, concretamente en 1599 —dos años más tarde que se produjera la muerte de José de Anchieta—, no cabe duda de que en el transcurso de los años el

⁷ “Ello hace ser al nativo, desde la perspectiva dominadora y la esfera de la soberanía, un ser irredimible, contra el que se manifestará pronto una inquina y desconfianza singular, pues ella expresa un «despecho» y frustración misional que se resuelve contra lo que es su objeto no alcanzado” (Rodríguez de la Flor, 173).

pensamiento educativo de la orden se fue gestando y comentando dentro del seno de la Compañía de Jesús. Si atendemos a la manera en la que Anchieta desarrolla su tarea evangelizadora y catequizadora —seguida de un claro programa pedagógico o docente marcado por una clara veta moral— no nos quedará duda de que las operaciones educativas resaltadas en la *Ratio* fueron parcialmente puestas en práctica por el jesuita canario en su afán por hacer cristiana el alma de los indígenas a los que pretendía adoctrinar. Lo veremos más adelante.

Anchieta, como tantos otros misioneros que partieron hacia América, tiene una clara conciencia cristiana y evangelizadora. Su participación en la conquista de Brasil se ubica dentro del espacio de articulación de discursos atingidos a la exploración y posterior noqueo del imaginario indígena. La habilidad intelectual de Anchieta le lleva a estudiar las lenguas locales —es autor de la primera gramática del tupí, y primera de todas las lenguas indígenas de América— para posteriormente ir trazando una suerte de hoja de ruta cultural en la que se sobre-impresionan aquellos núcleos simbólicos fuertes que constituyen las bases sobre las que se edifica una parte del imaginario de la comunidad conquistada. Si aceptamos aquí que toda cultura indígena se fija en gran medida sobre elementos mágico-religiosos —por tanto no racionales, algo que califica a las culturas y sociedades modernas—, siguiendo en esto a Vargas Llosa (187), habrá que indicar aquí que ese imaginario al que hago referencia deviene de discurso que adquiere un alto grado de convencimiento. Ese convencimiento, que como comenta Llosa se fija aún más cuando se ficcionaliza al indígena y su mundo, da forma a toda una cultura que en base a las imágenes que la representan se hace sólida, adquiere un verdadero sistema de pensamiento y de conocimiento que es finalmente el espacio que el evangelizador tenderá a conquistar.

Para tener constancia de la existencia de unos valores socio-culturales y religiosos propios —si bien erróneos desde la perspectiva cristiana— se hace necesario iniciar ese camino hacia el conocimiento del otro que ya apuntábamos. Ese movimiento de interés cognitivo previo no inaugura exclusivamente un momento antropológico —al menos así se me antoja—, sino diría que tiene, además, una motivación que se instala dentro del ámbito de la curiosidad maniquea —muy jesuita a fin de cuentas—

inclinada hacia el desmantelamiento del objeto estudiado. Por tanto, es una suerte de libido distinta la que la promueve, una pulsión que gira en las cercanías de una verdadera misión *seudo secreta* o incluso lúdica —todo juego parte de un enfrentamiento— en la que la victoria, sin embargo, se ofrece al vencido como nuevo espacio para su salvación: se le hace entrega de la imagen efectiva de un *Dios verdadero*. Por tanto, no se pretende esclavizar al individuo, sino salvarlo de su error universal. El movimiento de conquista del imaginario se erige en función de un acto de pureza y bondad absoluta por parte del conquistador-misionero-poeta. Desde esa perspectiva, José de Anchieta elabora una obra paradigmática de lo que aquí defendemos como verdadero arte de conquista retórica, en clara combinación con el aparato total de una poliorcética hispana desplegada en América. Me refiero, claro, a su conocido *Auto de San Lorenzo*⁸.

La operación de Anchieta se inserta dentro del gran proyecto de colonización del imaginario ampliamente estudiado, entre otros por especialista como S. Gruzinski. Para este autor esta empresa “resultaba fácil e insuperable” (1991, 186), pues por un lado ambas culturas comprometían su credo último con la idea de la existencia de un nivel supraterráneo que adquiriría los valores de una verdad absoluta y apodíctica. Por otro lado, sin embargo, se presentaban determinados obstáculos que partían sobre todo de la forma en la que éstos se concebían, hecho que afectaba al plano conceptual que definía los propios actos que promueve la fe o que establece un marco de interpretación posterior. No hay que olvidar tampoco —como ya se ha sugerido— que la realidad colonial se situaba “en un tiempo y en un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobre natural y del más allá” (Gruzinski, 1991, 186). Esto supone la entrada en juego, en un mismo espacio geográfico, de dos modelos de aprehensión de la realidad, algo que configurará, desde la perspectiva del colonizador, un plan de acción que permitía la paulatina

⁸ Ha de notarse aquí que me estoy refiriendo en todo momento al término poesía de manera muy general. *El auto de San Lorenzo*, obviamente, no es poesía en sentido estricto; en todo caso, lo incluyo bajo esa denominación por su fuerte carácter lírico.

erradicación del modelo considerado como erróneo, a la postre, el del pueblo conquistado. La imposición de un modelo sobre el otro forma parte de la estrategia compuesta del acto de conquista. Solo desde un sistema de poder impuesto se puede garantizar la práctica de ese segundo tiempo de usurpación del espacio socio-cultural en el que habita el conquistado. Como bien comenta Gruzinski (187), la Iglesia pone en marcha todo un plan de acción encaminado a dismantelar el convencimiento o aprehensión del mundo que posee el indígena. El catecismo y la predicación son señalados como parte fundamental de esa expansión ideológica y religiosa que se establece sobre los territorios conquistados y colonizados. El uso de pintura y otros elementos iconográficos comenzaron a formar parte del *objetuario* común del evangelizador, de tal manera que a través de ellos se pretende instruir al indígena. No obstante, como se pregunta Gruzinski, “¿Cómo hacer comprender y ver seres, figuras divinas, más allá sin equivalente alguno en las lenguas indígenas o en las representaciones locales? ¿Cómo si no mediante aproximaciones que acusen su sustancia y su forma?” (187). A mi modo de ver, José de Anchieta inicia con su *Auto de San Lorenzo* un tipo de obra que trata precisamente de salvar esas dificultades iniciales, sin que ello quiera decir que el objetivo fuera completado en su totalidad. Sin duda alguna, a efectos reales, el auto debió constituir un elemento más en el proceso de conquista del imaginario, sin que su grado de efectividad pueda ser verdaderamente cuantificado desde nuestra perspectiva, aunque, eso sí, podamos fácilmente confirmar que obras como estas forjaron lo que iba a constituir un tipo de cultura híbrida o sincrética —tema, en todo caso, del que no me ocuparé ahora—.

Por otro lado, del *Auto de San Lorenzo* diré que se trata de una obra que escapa de la brillantez poética ofrecida por la poesía más elaborada y significativa del período en el que se inscribe: el pleno Renacimiento. No me extenderé en el mero análisis estilístico que demostraría este argumento, pero sí recalcaré la claridad expositiva, el pretendido y mesurado equilibrio y la simpleza de los tropos y conceptos —de claro uso “convencional y *funcional*”, como señala Brito (41)— que intervienen en el texto, pues ello prueba la direccionalidad —en el sentido del público al que la obra se dirige— que tiene la obra. Desde esa perspectiva, el texto se

aleja completamente de la posterior retórica y poética barroca ensalzada por otros jesuitas como el propio Baltasar Gracián. Si la esperanza de encontrar una verdad en la cifra poética parte de un perfeccionado arte de la ocultación del sentido durante el Barroco, en cambio, en Anchieta, esa verdad ha de ser evidente a simple vista. Estamos aún alejados, por tanto, de los niveles de complejidad y del entramado simbólico provocado por la fusión de culturas que nutrirá el alma misma un espíritu barroco americano⁹ que partirá —siguiendo a Lezama Lima— de la tensión, el plutonismo y la aspiración a una cierta plenitud que se completa, incluso, con “adquisiciones de lenguaje” (46) —y entiendo aquí voces que se entremezclan, discursos que interaccionan—.

En el caso de Anchieta, está claro que aludo a la necesidad de transmitir el contenido esencial de la obra a un público iletrado que además no está habilitado —por pertenecer a otro ámbito cultural— para deducir el sentido profundo de obras de arquitectura compleja¹⁰. Había, por tanto, que anticipar un tipo de composición que acudiese a su lector-receptor en el formato adecuado al objetivo que se perseguía. La palabra, como ya se ha sugerido, se sitúa en el centro de toda observación, pues desde ella se produce la entrada en los discursos del otro. Cabe, incluso, reflexionar sobre cada una de las que componen cualquier artefacto retórico o poético —una oración, también, cumpliendo así una máxima de la Compañía de Jesús ya decretada por Ignacio de Loyola, quien en sus *Ejercicios espirituales* habla del significado de la palabra en la oración (69-70)—. De ahí, sin duda, que sea preciso atenerse a esos sentidos que surgen de la palabra, del discurso. La complejidad de dicho tejido textual conllevaría el alejamiento de un público o auditorio que debe ser

9 Remito aquí al trabajo editorial de Lois Parkinson Zamora y Monika Kaup (2010) en el cual se recogen algunos de los textos más significativos sobre el Barroco en América. La obra, así mismo, permite observar la confluencia de elementos simbólicos y discursivos que operan en el nivel representativo de una cultura que media entre los particularismos y lo transcultural, hecho que una vez más nos permite señalar a la obra de Anchieta que aquí analizamos como un estadio previo a esa expansión y dominio simbólico mestizo que surge con vigor en el siglo XVII.

10 Público principalmente compuesto por indígenas, pero también colonos, soldados o comerciantes, como señala Azevedo Filho (sin numeración de página).

evangelizado. Las discusiones teológicas o, en suma, la verdad divina, se codifica, entonces, en un discurso tejido para la fácil aprehensión del sentido profundo, que sin embargo no por ello “deixaram de exercer profunda influência moralizadora no seio das populações agrupadas em aldeias, condenado os costumes dissolutos e difundindo a fé religiosa” (Azevedo Filho, prefacio)¹¹. Para que tal operación fuese realizable, Anchieta —aliado con las estrategias pedagógicas de la orden a la que pertenece— no solo recurre a un lírica de estructura popular —anclada más en ciertos usos medievales que en la estilización renacentista—, sino que además se hace con todos los recursos posibles que hacen del entramado poético un texto de “inocencia comprensible” (Brito, 41) para el público al que iba dirigido. Como bien señala Brito (41-43), la música y el uso del teatro le sirvieron de elementos persuasivos que no se pueden desligar de la lírica que constituye el elemento discursivo central sobre el que opera el programa evangelizador que lleva a cabo:

La larga experiencia junto a las comunidades autóctonas despertó en el jesuita la capacidad de aclimatar (aculturar) las consignas de la misión evangelizadora al medio natural y social de su peculiar auditorio, y alentó todos los recursos de persuasión escénica (visual y auditiva) para hacer deslizar, bajo la envoltura del espectáculo, el concepto abstracto, la enseñanza catequética o el espíritu del dogma. (Brito, 42)

La importancia del uso de estos elementos casa, para un estratega como Anchieta, con el tipo de lírica popular que conlleva su expresión poética. Como base tiene toda una tradición de cancioneros que han dejado huella en el sustrato cultural del que él mismo parte. Conoce, y en esto sigo a Brito, la importancia del uso del mote, de la glosa y de los estribillos, claro ejemplo no solo de esa huella popular en su poesía, sino también de la puesta en práctica de un arte retórico desplegado para conquistar la

¹¹ Agrega Azevedo Filho en su prefacio a la edición del *Auto de San Lorenzo* que aquí manejamos: “Era uma espécie de teatro-catecismo, simples em seu conteúdo, mais dinâmico que erudito, sem deixar de ser hábil [...] Os dogmas de Igreja e a moral católica, através de pequenos jogos dramáticos, se tornaram mais acessíveis à compreensão do silvícola.”

imaginación del auditorio. Anchieta, dice Brito, “sabía a ciencia cierta que en la oralización del estribillo (por repetición y declamación) se generaba la asociación inconsciente [...] entre la experiencia auditiva y visual de la palabra lírica y el mensaje que se aloja en su colectiva repetición” (46).

*El Auto de San Lorenzo*¹², confirmado de ante-mano, constituye un artificio poético-retórico enmarcado en el órgano de los discursos evangelizadores que operaron en América Latina. Estos textos — ampliamente estudiados por numerosos especialistas en el asunto¹³— configuran un vasto tejido discursivo de raíz socio-cultural, antropológica, histórico o religioso que nos permite vislumbrar la forma en la que se ha articulado, desde la palabra, una imagen concreta de la colonización y el desarrollo de las culturas americanas posteriores.

Asimismo, la obra genera una fuerte tendencia a sincretizar¹⁴ elementos tanto estéticos como culturales y religiosos que finalmente provoca una mezcolanza pretendida y premeditada, fiel reflejo de una realidad en la que prácticamente se acaba de experimentar la colisión de dos mundos hasta entonces desconocidos. Tras ese choque, los distintos símbolos y lenguajes entran en la brega, se enfrentan, como bien se puede apreciar en el *Auto de San Lorenzo*; finalmente, en una fase posterior, emerge una realidad nueva que parte de la fusión y mezcla de elementos diversos¹⁵. Es ese modelo de oposiciones simbólicas lo que ofrece, a la postre, la emergencia de un discurso llamado a imponerse sobre el otro, haciendo del desarrollo poético-dramático previo el campo de batalla sobre el que se sostiene una acaso guerra de imaginarios. Veámoslo a través del análisis

12 La edición que manejo (ver bibliografía) comprende la traducción completa de la obra al portugués.

13 La referencia principal a la que me he aproximado es la obra de Luque Alcaide que cito en la bibliografía. Ver también el artículo de Jorge Mario Cabrera Valverde que añado a la bibliografía.

14 Ver el artículo de Vinicius M. de Carvalho que cito en la bibliografía. El autor de este artículo muestra cómo Anchieta incluso recurrió a la música como elemento operativo a la hora de representar el *Auto de San Lorenzo*. Esa “operatividad” a la que hacemos mención se refiere, claro, a la manera en la que la música constituye otro elemento de captación y penetración en el imaginario del otro.

15 *El Auto de San Lorenzo*, cabe decir aquí, se compone de 1493 versos, de los cuales 867 están escritos en tupí, 595 en castellano, 40 en portugués y 1 en guaraní.

de algunos fragmentos esenciales que componen los cinco actos en los que se estructura la pieza¹⁶.

El acto primero se inicia con un canto dedicado a la escena del martirio de San Lorenzo. La concentración dramática del momento resulta obvia, pues se ensalza el valor del sacrificio personal —siempre inferior, claro, al del propio Jesús— debido al amor profesado hacia la figura de Cristo. Se concitan en el espacio lírico aquellos campos semánticos de fácil adscripción que se desenvuelven en la órbita de un discurso cristiano ampliamente compartido por esta comunidad religiosa. Como punto de partida el texto opera en un nivel axiológico, pues será la valoración positiva del sacrificio del hombre cristiano lo que se sitúe en el centro. En el acto segundo, sin embargo, aparece al fin su oponente. Tenemos aquí la emergencia de los primeros elementos simbólico-religiosos del mundo indígena, figuras, en todo caso, que habrá que derrocar. En este acto segundo entran en escena tres demonios indígenas: Guaixará —rey de los demonios— y sus criados, Aimbiré y Saravaia¹⁷. Estos demonios vienen armados con una serie de “pecados” —nótese aquí la perspectiva cristiana alumbrada ya por Anchieta en la acotación previa al segundo acto al mencionar el término ‘pecado’ (49)— con los que pretenden acabar con la aldea. Frente a esos demonios, aparecen la figura de sus opositores cristianos: San Lorenzo, San Sebastián y el Ángel de la Guarda. Entresaco aquí algunas estrofas muy significativas:

GUAIXARÁ

Esta virtude estrangeira
Me irrita sobremaneira.
Quem a teria trazido,
Com seus hábitos polidos
Estregando a terra inteira?

16 La edición que usamos (ver bibliografía) corresponde a la versión íntegra en portugués. He prescindido de la versión original que recoge amplios fragmentos en tupí, pues ello conllevaría la introducción de la respectiva traducción del texto.

17 Señalaré que se trata de representaciones finalmente alimentadas por el propio imaginario cristiano. Esto reproduce unos demonios indígenas depurados o medidos por el patrón de los demonios hipertrofiados del imaginario cristiano de origen medieval.

Diálogos Latinoamericanos 20, junio/2013

Só eu
Permaneço nesta aldeia
Como chefe guardião.
Minha lei é a inspiração
Que lhe dou, daqui vou longe
Visitar outro torrão.

[...]

Boa medida é beber
Cauim até vomitar.
Isto é jeito de gozar
A vida, e se recomenda
A quem queira aproveitar.

A moçada beberrona
Trago bem conceituada.
Valente é o que se embriaga
E todo a cauim entorna,
E à luta então se consagra.

Que bom costume é bailar!
Adornar-se, andar pintado,
Tingir pernas, empenado
Fumar e curandeirar,
Andar de negro pintado.

Andar matando de fúria,
Amancebarse-se, comer
Um ao outro, e ainda ser
Espião, preder Tapuia,
Desonesto a honra perder.

Para isso
Com os índios convivi.
Vêm os tais padres agora
Com regras fora de hora
Para que duvidem de mim.
Lei de Deus que não vigora. (49-50).

De forma deliberada Anchieta sitúa el espacio de acción del ‘jefe’ de los demonios. Se vierte en el poema las fronteras de su dominio. Se señala la fuerza invasora, extranjera, que trata de descomponer un modelo de sociedad prestigiado por el propio demonio. Para ello se indica —así lo hace el diablo— el escenario de una forma de vida autóctona: la aldea, la comunidad indígena queda expuesta a esa modalidad de vida que anuncia Guaixará. La nómina de actividades inscritas en el programa vital del indígena va, así, desde el consumo de alcohol a la antropofagia. El demonio hace gala del convencimiento —antes ya sugerido— que caracteriza un espacio que se sabe propio y que, por tanto, trata de preservarse de la intromisión ajena. Es la llegada de un nuevo discurso lo que irrita al Guaixará, pues como bien nos recuerda, esa presencia de lo nuevo —de un nuevo discurso también— puede hacer dudar al indio, o dicho de otra manera, puede hacer que éste resitúe su imaginario, neutralizando así, sin duda, el poder del convencimiento del demonio, que susceptiblemente quedaría entonces reducido a ruina simbólica sin potencia emotiva o sensible, mera figura o abstracción de carácter *seudo* folklórico situada en el abismo de un posible olvido colectivo. Por tanto, su liquidación como figura del imaginario de la comunidad.

En el mismo acto los otros demonios hacen acto de presencia para apuntalar con su diálogo con Guaixará lo que éste último ya había anunciado. Se insiste, como veremos, en la necesidad de que los indios vivan en pecado. Pero, al mismo tiempo, comienza a penetrar en el texto una perspectiva ajena, un lugar tejido para que la operación evangelizadora introduzca elementos de oposición que adquieren paulatinamente no solo el carácter de réplica, sino, sobre todo, única vía de salvación del alma. En el ápice de la batalla de imaginarios que se acaba abriendo aparece, señalado por Aimbiré, la figura de San Lorenzo. Estamos ante el choque de fuerzas religiosas de sustrato cultural que no se reconocen —como antes sugeríamos al situarnos en la perspectiva de Grunzinski—. Anchieta ha ubicado a los demonios indígenas en brega directa con los santos cristianos. Éstos últimos, aquí representados por San Lorenzo, son los que a la postre habilitarán un camino de acceso a Dios, al único Dios posible.

GUAIXARÁ

Vem tentá-los que se moem
A blasfemar contra nós.
Que bebam, roubem e esfolem.

Que provoquem muitas lutas,
Muitos pecados comentam,
Por outros lados se metam
Longe dessa aldeia, à escuta
Do que a nossas leis prometam.

AIMBIRÉ

É bem difícil tentá-los.
Seu Valente guardião
Me amedronta.

GUAIXARÁ

E quais são?

AIMBIRÉ

É São Lourenço a guiá-los,
De Deus fiel Capitão. (54-55)

La lucha discursiva se remarca con los posesivos desprendidos sobre la propiedad emotiva de la tierra que se pisa. Es tierra cristiana o potencialmente cristianizable, para unos; y tierra de vicios y costumbres propias para otros. Estamos en ese momento del texto en el que se representa la colisión de imaginarios, con todas sus posibles contradicciones y, sin duda, con todas sus posibles violencias; pero con toda la intencionalidad, también, pues es eso precisamente lo que dará pie a que se produzca la entrada de un imaginario en el espacio cultural del otro, para así, después, desposeerlo de anclajes, o mejor, resituarlo dentro de la frecuencia de la cultura invasiva.

SÃO LORENÇO

Dizei-me o que quereis desta

Diálogos Latinoamericanos 20, junio/2013

Mina terra em que nos vemos.

GUAIXARÁ

Amando os índios queremos
Que obediência nos prestem
Por tanto que lhes fazemos.
Pois se as coisas são da gente,
Ama-se sinceramente.

SÃO SEBASTIÃO

Quem foi que insensatamente,
Um dia ou presentemente
Os índios vos entregou?

Se o próprio Deus tão potente
Deste povo em santo ofício
Corpo e alma modelou!

GUAIXARÁ

Deus? Talvez remotamente
Pois é nada edificante
A vida que resultou.
São pecadores perfeitos,
Repelem o amor de Deus,
E orgulham-se dos defeitos (62-63).

El acto termina con una cantiga que se inicia así:

CANTIGA

Alegrem-se os nossos fillos
Por Deus os ter libertado.
Cuaixará seja queimado,
Aimbirêmvá para o exílio,
Saravaia condenado! (78).

Los tres últimos versos se repetirán hasta tres veces. Se designa el castigo, se sentencia al demonio a un tipo de condena concreta, señalada como

inicio de un proceso, también, de liberación de la comunidad, pues ésta al fin ha sido liberada de sus demonios originales: su imaginario del mal queda finalmente sentenciado y, por tanto, situado en el flanco de lo posteriormente, con el paso del tiempo, olvidable.

En los actos siguientes se ensalza el valor de la muerte de San Lorenzo, pues será su sufrimiento cristiano lo que situará un parámetro o elemento comparable en el que medir la fe del sujeto. Igualmente se introduce un parlamento —diálogo entre poderes, sin duda— entre los demonios que deben ser castigados y los emperadores romanos Decio y Valeriano. Se intenta legitimar en todo momento el valor de un discurso de poder y su imposición sobre el vicio indígena. Para ello, conforme avanzan los actos, se produce una reincidencia en el tono de alabanza hacia la figura de San Lorenzo. De igual manera, los discursos cristianos sobre el pecado, el castigo, la redención o el amor hacen gala de presencia a través de la entrada en liza de un ángel y las alegorías del amor de Dios y el temor de Dios. En estas nuevas incursiones se vislumbra una constante: el pecado es castigado por Dios. Pero, como se verá en breve, emerge una fuerza consoladora, una suerte de abrigo o escudo de protección contra todo mal; o mejor, una recompensa última, sentimiento que rodea el alma inquieta o desatada del leal. Se trata del amor, claro, convidado en el texto a través del parlamento de la alegoría del amor de Dios. Es, en todo caso, un mandato, un imperativo a amar a Dios. Como momento ejemplarizante de un sacrificio amoroso anterior, se cita la entrega del hijo, de Cristo, a la muerte. Se valora y recalca ese momento con el fin de trasladar una gradación en el amor que el propio Dios siente por el hombre. Aquí reside también la salvación del alma de los individuos, de ahí la importancia que tiene aceptar el mandato: amar a quien primero te amó.

Por último, el acto quinto despliega un verdadero teatro del júbilo cristiano. Un coro de niños canta unas estrofas dirigidas a enfatizar el valor de la fe del Dios cristiano como fuerza salvadora del mal o error universal que perseguía a la cultura indígena.

Aquí estamos jubilosos
Tua festa celebrando.
Por teus rogos desejando

Diálogos Latinoamericanos 20, junio/2013

Deus nos faça venturosos
Nosso coração guardando.
[...]
Dos vícios já desligados
Nos pajés não crendo mais,
Nem suas danças rituais,
Nem seus mágicos cuidados.
[...]
Milagroso, tu curaste
Teus filios tão santamente.
Suas almas estão doentes
Deste mal que abominaste,
Vem curá-los novamente!
[...]
Pelo terrível que és,
Já que os demonios te temem,
Nas cosas onde se escondem
Vem calcá-los sob os pés,
Para que as almas não nos queimem.
[...]
Em tuas mãos depositamos
Nosso destino também.
Em teu amor confiamos
E uns aos outros nos amamos”
Para todo o sempre. Amém. (110-112)

Esta pretendida ingenuidad revela la nueva posición del individuo frente a las representaciones simbólicas —y su sentido— de su imaginario religioso y, por tanto, cultural. Los demonios indígenas han sido resituados, pulidos —tal vez— para darles la forma de enemigo a combatir. Para llevar a cabo dicha tarea, un nuevo Dios —el cristiano— invade el espacio en el que se ejecuta el enfrentamiento entre fuerzas divinas. Cristo aparece como remedio para el veleidoso alma indígena. Su entrada en el mundo de los indios se hace, medidamente, en forma de representación cálida y emotiva. Los niños cantan, desmontando cualquier atisbo de invasión violenta. Cada verso señala la entrada victoriosa de Cristo en el espacio de un otro que, sumido en la contemplación de la

representación, va comprendiendo que su triunfo sobre las fuerzas de sus males autóctonos se liga al momento cristiano, a la pleitesía a un nuevo Dios. Los vicios sociales que durante el auto han sido señalados en varias ocasiones quedarán así remediados. El indígena, al fin, tendrá acceso directo a una posible vía para la salvación de su alma. El destino de todo un pueblo queda, como se celebra en la última estrofa, en las manos de ese nuevo Dios.

Esa potencial salvación, en conclusión, se ofrece como premio para el sujeto vencido, o mejor aún, cabría decir, *convencido*. No nos situamos ante una conquista que surge de la aniquilación de toda la comunidad, sino, en todo caso, del desmantelamiento de su imaginario. En este segundo movimiento es donde otra muerte —ésta espiritual y vinculada a una determinada cultura y a una forma concreta de ser y estar en la realidad, es decir, de *existir* como pueblo— hace que la operación retórico-poética de Anchieta se integre dentro de las fuerzas activas en un tiempo de conquista. Asistimos así a una estrategia discursiva que ha adquirido los valores socio-culturales de auténtico arte de la guerra. En dicho movimiento la palabra poética adquiere los atributos de verdadero *regalo* hecho a una comunidad que en breve se pretende asimilar. El caballo de Troya, ‘aparente obsequio’ que permite la penetración de los argivos en la ciudad, deviene en símbolo de todo arte de conquista, pues no solo tiene validez como objeto material —efectivamente diseñado para provocar la muerte—, sino sobre todo como metáfora poderosa que sugiere la entrada de un mundo en otro y el posterior control de espacio imaginario del segundo. Una vez asentadas las figuras que Anchieta promueve —su particular caballo de Troya— el indígena solo puede ceder ante la potencia de la imagen creada. El Dios cristiano —vertido en el poema— habrá al fin traspasado todos los muros posibles, haciendo del indígena, en primera instancia, un sujeto aleccionado, falsamente civilizado y paralelamente forzado a convivir y a identificarse —o no— con los dos mundos a los que irremisiblemente acabará perteneciendo.

Bibliografía

- Adock, F.E. (1957) *The Greek and Macedonian Art of War*. University of California Press.
- Anchieta, J. de (1991) *O Auto de São Lourenço*. Ediouro, Rio de Janeiro.
- . (1998) *Poesías líricas castellanas*. Carlos Brito Díaz (ed.). Instituto de Estudios Canarios, Islas Canarias.
- . (1988) *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Itatiaia, Belo Horizonte.
- Azevedo Filho, L. (1991) Prefacio a *O Auto de São Lourenço* de José de Anchieta. Ediouro, Rio de Janeiro.
- Brito Díaz, C. (1998) Introducción a *Poesías líricas castellanas* de José de Anchieta. Instituto de Estudios Canarios, Islas Canarias.
- Cabrera Valverde, J.M. (2011) “La evangelización de los mayas y sus actores en La relación de las cosas de Yucatán” en *Los indígenas en la literatura hispano-americana. Aproximaciones axiológicas*. Actas del V Coloquio Internacional. Bogotá, Universidad de la Sabana, Tomo I, pp. 47-59.
- Carvalho, V. M. de (2011) “Os processos sincréticos da catequizaçã jesuítica através da música no Brasil do século XVI” en *Los indígenas en la literatura hispano-americana. Aproximaciones axiológicas*. Actas del V Coloquio Internacional. Bogotá, Universidad de la Sabana, Tomo I, pp. 171-188.
- Cruz Suárez, J.C. (2010) “Nada más que murmullo. Notas sobre el ingenio y la poesía del barroco español” en *La cultura del Barroco español e iberoamericano y su contexto europeo*. Kazimierz Sabik y Karolina Kumor (eds.). Varsovia, Instituto de Estudios Ibérico e Iberoamericanos, Universidad de Varsovia.
- Dain, A. (2003). *Énée le Tacticien*. Les Belles Lettres
- Grassi, E. (1993) *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginário. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.

- . (1994) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade runner” (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hazel, J. (2002) *Quién es quién en la Antigua Grecia*. Acento, Madrid.
- Homero (2004) *Iliada*. Antonio López Eire (ed.). Cátedra, Madrid.
- . (2003) *Odisea*. José Luis Calvo (ed.). Cátedra, Madrid.
- Josefo, F. (1999) *La guerra de los judíos*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Lastasa, P. (2011) “Discursos coloniales. Algunas consideraciones” en *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*. Pilar Lastasa (ed.). Iberoamericana Vervuert, Madrid.
- Lezama Lima, J. (1969) *La expresión americana*. Alianza, Madrid.
- Loyola, Ignacio de (2005) *Ejercicios espirituales*. Edapor, Madrid.
- Luque Alcaide, E. (2002) *La evangelización en América y sus retos. Respuestas de los protagonistas*. Promesa, San José de Costa Rica.
- Parkinson Zamora, L.; Kaup, M. (eds). (2010) *Baroque New Worlds. Representation, Transculturation, Countercounquest*. Duke University Press, EEUU.
- Ratti, O.; Westbrook, A. (2000) *Secretos de los Samurai. Estudio de las artes marciales del Japón feudal*. Paidotribo, Barcelona.
- Rincón, C. (2007) *De la guerra de las imágenes a la mezcla barroca de los imaginarios en el mundo colonial americano*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rodríguez de la Flor, F. (2009) “Quinto Imperio. Ruina de la utopía evangélica americana en la consciencia barroca hispana” en *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*. Iberoamericana – Vervuert – CSIC, Madrid, pp. 155-182.
- Taussig, M. (1991) *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man : A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press, Chicago.
- Vargas Llosa, M. (1996) *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Poder e civilização no Brasil Imperial. A monarquia na perspectiva da história das ideias

SÉRGIO CAMPOS GONÇALVES

Abstract

Brazil ceased being a Portugal's colony during the Nineteenth-Century. However, despite the Republic has been the dominant tendency in America, Brazil was the only country to adopt Monarchy when its political independency was reached. This essay deals with the concept of civilization as a monarchist power structure of the Brazilian State in the Nineteenth-Century. The objective is to point out that the ideia of civilization granted legitimacy to the monarchist system during the First Reign, the Regency and the Second Reign, acting as a determinant factor to maintain the regime.

Key words: Civilization, Culture, Power, State, Monarchy, Brazil.

Introdução

Os destinos de uma nação cristalizam-se em instituições que têm a responsabilidade de assegurar que as pessoas mais diferentes de uma sociedade adquiram as mesmas características, possuam o mesmo habitus nacional.

Norbert Elias (1997:29)

Celebrado como o país da convivência pacífica da diversidade cultural e racial, o Brasil foi o palco de um recente caso de ódio cultural, racial e geográfico. Na ocasião da vitória eleitoral da então futura presidente Dilma Rousseff, a qual contou com uma maioria decisiva de votos nos estados do Norte do Brasil, uma garota do Estado de São Paulo, através

de uma rede social, esbravejou contra as pessoas do Norte do país dizendo que “nordestino não é gente” e conclamando: “mate um nordestino afogado” (Harada, 2010). O caso expôs a herança de uma mentalidade que compreende os estados do Sul como mais desenvolvidos, civilizados e, portanto, com habitantes mais bem educados e superiores, e, em contrapartida, os estados do Norte como mais bárbaros, formados por habitantes mais ignorantes e inferiores.

Ideia que parece ecoar o nazismo, tal concepção soa política e juridicamente incorreta quando expressada abertamente nos dias de hoje. Entretanto, ela foi um padrão do senso comum da elite intelectual brasileira que se enraizou no século XIX, e que, no período, desempenhou um papel fundamental para que o Brasil, apesar da tendência republicana da América, mantivesse sua estrutura de poder em acordo com o modelo civilizatório da Europa, a Monarquia.

Mas quais os marcos desse processo? A partir da chegada da Corte portuguesa exilada em 1808, se tornaram mais sensíveis a importação regular e a circularidade dos quadros mentais e institucionais que legitimaram no Brasil os pilares do iluminismo e do processo civilizador europeus. É notadamente a partir de 1808 que o processo de enraizamento de um ideal civilizatório se intensifica em solo brasileiro: fixa-se um padrão valorativo europeu e estabelece-se o grau de civilização como a meta, o ponto de chegada, tanto para a arquitetura do ambiente quanto para a dos homens (Malerba, 2000: 125-128).

1808 foi o marco de uma tendência que atravessou o século XIX brasileiro. Para França (1999: 41-42), no reinado de D. Pedro I há o aprofundamento e a expansão da “cruzada civilizatória” inaugurada com a chegada da Corte de D. João VI. Do mesmo modo, com o início da Regência a partir de 1831, e, igualmente, com o Segundo Reinado após 1840, “essa marcha das luzes e do progresso [...] em pouco, ou quase nada, mudará seus rumos”; até o final do Império teria ocorrido “a consolidação de um processo cujas linhas mestras são a urbanização da cidade e a europeização de sua população”, as quais, para os contemporâneos, representavam aproximar-se dos estágios mais avançados de civilização. Nesse processo, logo cedo os agentes da civilização foram definidos: eram os homens ilustrados, das ciências e

das letras. Essa *intelligentsia* perpassou o processo de construção e de consolidação do Estado monárquico, participando ativamente de suas instituições políticas e culturais. Além de comportarem-se como hospedeiros de um ideal civilizatório, os letrados da Corte atuaram também como agentes-vetores, transmitindo uma ânsia pela ocidentalização e pelos cânones do processo civilizador europeus.

Este texto trata da importância do ideal de civilização para a manutenção da estrutura do poder do Estado entre o Primeiro Reinado, o Período Regencial e o Segundo Reinado, e enfatiza que a ideia de civilização conferiu legitimidade à Monarquia e sua Corte.

O Estado possível: a monarquia

A administração de D. João VI esforçou-se pela transfiguração do Rio de Janeiro rumo à autonomia e ao ideal de civilização. Na capital do império, estabeleceu-se neste período uma classe enobrecida e europeizada com interesses enraizados. Tal elite, que era responsável pelo Estado independente que se formava, consolidou-se no poder e definiu os rumos doutrinários e institucionais que a Monarquia tomaria dali em diante. Seus interesses se consolidaram com a Independência, que se delineou desde a crise do colonialismo português e durante o exílio de D. João: libertaram o país das restrições impostas no *pacto colonial*, asseguraram a liberdade de comércio e garantiram a autonomia administrativa.

Para Costa (1999: 58), “a organização do país independente refletiria os anseios desses grupos sociais que assumiram o poder no Primeiro Império”. De fato, o Estado monárquico pós-joanino continuou com os mesmos quadros intelectuais e burocráticos. Sob o receio de ver a instituição da Monarquia se aproximar das repúblicas que dominavam o continente americano, e com isso dividir o poder com as províncias ou mesmo perdê-las, os estadistas brasileiros buscaram a unidade do Brasil através da monarquia constitucional, aproximando o país do modelo de Estado projetado pelo exemplo europeu.

Durante a formação e a consolidação do Estado independente, a figura de D. Pedro I como genuíno representante da continuidade e da

orgulhosa ligação do Brasil com o modelo civilizado europeu foi utilizada, em larga medida, como instrumento para elite cortesã assegurar a legitimidade da *Monarchia*, sobretudo diante da tendência republicana na América (Carvalho, 1993: 57). Souza (1999: 272) compreende que “amalgamavam-se no imperador e nele se encerravam uma prática de adesão, a tese do contrato, o direito hereditário, instaurando-o como fonte, princípio e lugar da soberania”. Para Souza, havia um esforço pelo estabelecimento da monarquia constitucional para fazer com que os antigos modos de representação do poder coincidissem e se entrecruzassem com uma noção moderna de poder concentrado e cristalizado no Estado. Os debates sobre o parlamento, a extensão e valorização da liberdade individual e pública, a acepção dos poderes, a atuação e limites do legislativo veiculavam uma noção de unanimidade, moralidade, afetividade públicos e união coletiva cujo maior ícone era o Rei.

Embora houvesse, no período, intelectuais-estadistas que chegaram a demonstrar admiração pelo exemplo republicano, a opção pela monarquia incluía a dimensão de evitar que o destino nacional desviasse do controle dos grupos da elite letrada, pois havia entre eles uma apreensão generalizada sobre o despreparo do “populacho incivilizado” e, por isso mesmo, incapaz de se autogovernar — faculdade da qual o sucesso da república dependeria—. Um fidalgo e cavaleiro da “Casa de Sua Majestade”, como ele mesmo proclamava, José Antônio Miranda (1821) questionava em sua obra:

Como é possível fazer uma República de um País vastíssimo, (...) sem população livre, sem civilização, (...) com uma multidão de escravos, sem costumes, sem educação, nem civil nem religiosa, e cheios de vícios e hábitos anti-sociais? (Dias, 2005: 135-136).

Nas palavras de Dias (2005: 136), “essa visão sombria, amplamente difundida, era como um convite a uma arregimentação das elites para sua missão paternalista de vigilantes ilustrados de um povo bárbaro, carente de luzes, necessitado de liderança e de disciplina”. Fazendo coro à mentalidade ilustrada enraizada, a predileção pela estrutura

centralizada de governo justificou-se pelo discurso da importância da manutenção da unidade nacional.

O projeto de Estado que se definia não apresentava ruptura relevante com o modelo europeu-civilizado importado no Período Joanino. Na esteira do pensamento de José Bonifácio, a conformação de um Estado ideal conjugava monarquia constitucional, elite ilustrada e civilização à européia. Conforme explica Mota (2000: 199-221), o ínterim de 1817 e 1850 é o período no qual emerge a busca pela identidade nacional e no qual se adensaram vários projetos para a construção da civilização do Brasil; todos os quais, contudo, refletiram o processo através do qual se consolidava a “dominação da sociedade estamental-escravista e se adaptaram teorias sociais e culturais que embasariam o nascente modelo autocrático-burguês”. A preeminência dos ricos comerciantes cariocas e da burocracia cortesã formada no seio da sociedade de corte fluminense teria definido, na modelagem do Estado brasileiro, “o padrão civilizatório ao longo do processo de formação econômico-social e político-cultural que marcaria os dois séculos seguintes” (Mota, 2000: 199-200).

Nesse cenário político, enquanto que o Rei oferecia legitimidade, os chefes locais no Brasil tinham poder com base em seus recursos econômicos e em suas alianças políticas ou na força. No entanto, sua autoridade também estava condicionada à aceitação por seus possíveis seguidores como legitimamente investidos desse poder. Com isso, o *status* individual dependia em larga escala de fatores não econômicos, que por vezes era reforçado quando derivado da associação com o governo legítimo do monarca (Graham, 2001: 32).

Em 7 de setembro de 1822, quando D. Pedro cortou de vez os laços com Portugal e se proclamou D. Pedro I, formalizando a Independência do Brasil, o ideal civilizatório que daria o tom das políticas da monarquia já estava consolidado. Maxwell (2000: 186-193) observa que “é vital reconhecer” que Dom Pedro estava exagerando quando gritou “Independência ou morte”. Em setembro de 1822, a questão certamente não se tratava da “morte” e, apenas indiretamente, da “independência”, pois Brasil havia sido independente, para todas as intenções e propósitos, desde 1808. Afinal, o Brasil já fazia parte de um reino

unido desde 16 de dezembro de 1815, em igualdade com Portugal. O que de fato estava em jogo no início da década de 1820 era mais uma questão de estabilidade, continuidade e integridade territorial do que de revolução. Para Maxwell, a emancipação política do Brasil é um longo e cumulativo processo de separação gradual e de definição da nacionalidade que manteve sua continuidade ao longo do caminho entre 1808 e 1831.

À frente de tal projeto de estado, os ilustres membros da elite fluminense entendiam-se bem: possuíam um mesmo exemplo a mirar - a Europa ocidental, assentavam-se sobre a mesma hierarquia social e de valores político-culturais, professavam a mesma etiqueta, celebravam nas mesmas festas, frequentavam os mesmos espaços de sociabilidade, temiam os mesmos “bárbaros”; todos eram brancos europeizados e abrigavam a mesma estrutura civilizadora de pensamento. Mota (2000: 200-201) esclarece que a partir desse padrão delinearam-se mais nitidamente “as formas de sociabilidade, de sensibilidade e dominação, de autoexplicação histórico-geográfico-cultural”, da mesma maneira como ideologias e modos de pensar que caracterizariam “o perfil dessa entidade político-institucional abstrata denominada ‘Brasil’”. Para Mota (2000: 201), a “nacionalidade”, enquanto “categoria histórica” e como “ideologia política e cultural”, forjou-se nesse processo cheio de conflitos; isto é, a denominada “Revolução da Independência” teria sido o ponto de partida para a construção de “um sistema ideológico consistente”.

Nesse ponto, é inevitável fazer um parêntesis teórico. Há duas perspectivas sobre a independência de 1822 nas entrelinhas até aqui. Uma é a de Carlos Guilherme Mota (2000), herdeira da obra de Florestan Fernandes, segundo a qual o movimento da independência transformou os latifundiários em uma classe dominante: para dar suporte ao novo país independente, manteve-se o escravismo e expandiu-se a dependência externa, ambos baseados em uma economia de exportação primária. A outra perspectiva teórica sobre a independência é a tese weberiana encontrada em Raymundo Faoro (1975) e José Murilo de Carvalho (1996), a qual considera que o

estamento burocrático representou uma força determinante para a construção do Estado e que esta classe foi a principal benfeitora e beneficiária da independência.

Poderia ser possível tentar argumentar que as duas perspectivas tratam de forças sociais opostas e que, por isso, são inconciliáveis. Contudo, a especificidade de nosso objeto – a ideia de civilização em sua relação com a Monarquia no Brasil – exime este artigo de optar por uma linha teórica e de excluir a outra. Não se trata de procurar identificar o grupo social com maior responsabilidade sobre a independência, mas de observar que o ideal civilizatório foi um dos fatores decisivos para que o país independente se mantivesse como um Estado monárquico. Desse modo, não há ecletismo, mas uma interseção de duas perspectivas. Embora distintas em vários aspectos, as duas linhas teóricas sobre a independência de 1822 não são mutuamente excludentes quando se trata de compreender o ideal de civilização e sua importância para o Estado imperial do Brasil no século XIX. Portanto, aqui não há impedimento para tratar do ideal de civilização como se fosse um elemento compartilhado pelas duas teses.

Civilização simbólica e legitimidade ilustrada

Aos mentores da formação e consolidação do Estado imperial, então, restava iniciar o processo de auto-civilização – como que em uma colonização interna dirigida pelo próprio Império, e, também, conquistar a legitimidade externa através da auto-representação da civilidade do Estado. Naquele momento, importava, sobretudo, a sanção daqueles países tradicionalmente compreendidos como banhados pelas Luzes e que ditavam o ritmo da marcha da civilização. Daí o destaque que os ícones de progresso, de modernização e civilidade tiveram da independência em diante, como foi o caso da importância simbólica atribuído ao patrimônio bibliográfico da Real Biblioteca.

Imigrada para o Brasil por solicitação de D. João, a Real Biblioteca constituía importante signo da civilização e da cultura universal em

Portugal. No mesmo ano em que aportou no Rio de Janeiro, em 12 de outubro 1808, o monarca ordenou que a biblioteca fosse enviada para o Brasil. Já estabelecida em 1810, quando D. João iniciou sua política cultural para dar “um banho de civilização” na capital do Império, a biblioteca continuava a exercer sua função de símbolo da tradição ilustrada e de civilização, mas agora em solo brasileiro. Contudo, anos depois, na ocasião da independência, quando o Império que nascia buscava esconder suas debilidades estruturais e exhibir seus ícones legitimadores de civilização para obter o reconhecimento de sua emancipação, o governo brasileiro evitou devolver a rica coleção de livros herdada de D. João VI. Contra Portugal, iniciou-se uma “disputa bibliográfica” que fez da biblioteca parte das negociações sobre o reconhecimento da independência. De fato, o império brasileiro não devolveu o acervo, e o valor do ressarcimento que Portugal deveria receber do Brasil motivou cláusulas e atos diplomáticos.

Com a *Convenção Adicional ao Tratado de Paz e Amizade* de 29 de agosto de 1825, o imperador D. Pedro I concordou pagar à Família Real portuguesa pelos bens e propriedades deixados no país, e entre os diferentes itens constava a Real Biblioteca. O preço que o Brasil pagou pela legitimidade ilustrada de sua independência foi alto. Dos 2 milhões de libras esterlinas requeridos para indenizar sua ex-metrópole e pelo reconhecimento de sua emancipação —tomadas de empréstimo da Inglaterra por Portugal, com juros de 5% ao ano—, 800 contos de réis referiam-se ao preço da Real Biblioteca (Schwarcz, 2002:35).

Como resultado, o Brasil iniciou sua vida política independente gravemente endividado: tudo pela civilização. Já em sua primeira *Fala do Trono*, em 1823, D. Pedro I não escondia que “as circunstâncias do tesouro público eram as piores” (Calmon, 1977:33). Por isso, os anos entre 1822 e 1831 foram mais modestos e não houve a mesma corrida de melhoramentos urbanos e edificações dos anos anteriores de D. João VI. Contudo, apesar do ritmo mais lento, o empenho pela continuidade da marcha progressista foi financiado, agora, pela centralidade do Rio de Janeiro no Império em face das demais províncias.

O processo de construção simbólica para afirmação e consolidação do Estado imperial independente está repleto de referências à

contiguidade cultural e genealógica entre o Brasil e a civilização ocidental-européia. É possível constatar isso nas cerimônias de entronização no século XIX brasileiro. De acordo com Cardoso (2003: 576-577), através dos elementos sígnicos de este tipo de cerimônia, a monarquia brasileira reafirma-se publicamente “como representante de uma civilização européia nos trópicos e como uma entidade política que [...] se filia na linhagem dos grandes imperadores do seu e doutros tempos”. O Império, ao procurar afirmar-se espontaneamente através de uma europeização e ocidentalização forçadas —dado que não estava sob a gestão externa de uma metrópole europeia—, em grande medida, revela o quão arraigado estava o ideal civilizatório. Souza (1999:270) observa que a independência, a adoção da monarquia constitucional e a manutenção da integridade territorial do Brasil indicavam que o país se inseria “num *fluxo de civilização*, e esse gênero de festas revelava o grau de civilização do país, graças ao tipo de comportamento e civismo apresentados por seus habitantes no espaço público”. Tudo isso explicitaria o ideal civilizatório.

Desse modo, o ideal de civilização foi um dos condicionantes para que a elite nacional continuasse internamente a mesma configuração de poder representada em uma sociedade de corte que previa a diferenciação hierárquica dos indivíduos através dos mesmos parâmetros de valores que serviram à ideologia colonizadora. Ainda que o poder político estivesse oficialmente em serviço pelos interesses locais, o ideal civilizatório do Império brasileiro foi proclamado como um projeto interno que continuava a pauta da moderna e progressista cultura ocidental européia. Mesmo no inflamado discurso anti-português das alocuções nacionalistas, frequentemente a acusação de “explorador” contra Portugal acompanhava a denúncia de que a metrópole representou um obstáculo contra as Luzes e a marcha da civilização no Brasil. Isto é recorrente no *Revérbero Constitucional Fluminense*, 15 out. 1821, 8 jan. 1822, 15 jan. 1822, 5 fev. 1822, 5 mar. 1822, 5 jun. 1822, 1º. out. 1822 (Souza, 1999: 191-194).

Unidade e continuidade da monarquia

No entanto, a Independência trouxe consigo o problema da construção do país. Como bons herdeiros do despotismo ilustrado do século anterior, segundo Dias (2005: 146-147), era lugar-comum entre os mentores do Império a idéia que “uma população bárbara e dispersa, como a brasileira, dependia primordialmente de uma tutela paternalista e ilustrada, de um governo central fortemente estruturado”. Competia aos estadistas brasileiros incorporar tal população à obra da construção do Estado e, por isso, os ilustrados articulados ao governo do Rio de Janeiro carregavam o fardo de pensar os meios de garantir a unidade territorial e a “nacionalização” da população.

Nesse contexto, a nação apenas existiria se fossem firmados os laços de solidariedade entre os principais grupos sociais brasileiros, se houvesse uma comunhão de interesses entre eles, para que a idéia de pertencimento a uma mesma comunidade tivesse respaldo na realidade social. O que estava em pauta era a própria construção da nacionalidade brasileira, e o caminho para isso era a europeização e a ocidentalização do ambiente e dos homens. De acordo com Zimmerman (2002: 503-517), a *intelligentsia* imperial tinha esperança e confiança em um futuro melhor para o Brasil, pois acreditavam que determinadas sociedades poderiam passar de um estágio inferior para um estágio mais avançado de civilização.

É importante mencionar que nem a regência de D. Pedro, na ocasião da saída de D. João VI, nem o advento da independência implicaram uma grande ruptura com as forças e interesses da elite fluminense da monarquia. Houve uma continuidade entre o Brasil projetado antes e depois do “grito do Ipiranga”. Esse fato não era de se estranhar, dado que o Brasil dispunha de uma elite “ideologicamente homogênea”, nas palavras de Carvalho (1996: 34), segundo o qual essa elite se reproduziu em condições muito semelhantes após a independência devido à formação jurídica em Portugal, ao seu treinamento no funcionalismo público e aos compromissos e interesses há muito estabelecidos com a propriedade da terra e com a manutenção da escravidão.

Formada do encontro da Corte migrada em 1808 com os grupos sociais de destaque na sociedade fluminense, a elite imperial manteve-se infiltrada na estrutura burocrática do Estado independente, o qual dependia de sua participação na produção agrícola de exportação e no comércio fluminense (Graham, 2001: 25-30). A participação dessa elite homogênea educada na tradição do absolutismo português e na burocracia estatal fez do fortalecimento do Estado um valor político prioritário.

De acordo com Carvalho (1996: 38), houve um acordo sobre a forma de organização do poder, dado que, ainda que tendências descentralizadoras tenham coexistido com a Monarquia, as divergências jamais iam “além dos limites estabelecidos pela manutenção da unidade nacional, pelo controle civil do poder, pela democracia limitada dos homens livres”. Com efeito, o processo de formação e de consolidação do Estado teria sido marcado pelo potencial de digerir os conflitos entre os grupos dominantes, desde que mantida a estabilidade do Império e desde que em acordo com o padrão de civilização europeu.

O apelo civilizatório da monarquia

Desde que D. Pedro I se consolidou em seu reinado, sobretudo após sufocar os confederados de Pernambuco, seus impulsos autoritários criaram tensões com os legisladores brasileiros. Houve divergências com o imperador desde pelo menos 1823, quando D. Pedro I dissolveu a Assembléia Constituinte; também em 1824, quando o imperador outorgou a primeira constituição brasileira, que o conferia superioridade através do Poder Moderador. No entanto, D. Pedro I viu-se envolvido nos problemas de sucessão ao trono português desde março de 1826, quando D. João, seu pai e rei de Portugal, veio a falecer. Foi justamente nesse mesmo ano que a Assembléia foi reaberta e se deu início à primeira legislatura da Câmara dos Deputados. Daí em diante, e progressivamente, D. Pedro perdia sua popularidade. Além disso, havia um número excessivo de portugueses ocupando de cargos

no governo, o que causava um imenso mal-estar entre a oposição e a opinião pública – afinal, o Brasil dava seus primeiros passos como nação independente de sua ex-metrópole portuguesa (Malerba, 1999:24-25).

Entretanto, a instituição monárquica continuava a exercer seu fascínio pois transmitia um apelo civilizatório poderoso de unidade nacional e estabilidade social. Apesar das tensões com o Legislativo desde 1826, D. Pedro I gozava do prestígio de ser reconhecido como o herói da Independência. O monarca, aliás, lançou mão dos recursos que tinha para tentar contornar a crise: a mesma cartilha política realizada nos trópicos por seu pai. Segundo Bethell e Carvalho (2001: 706), muitos foram cooptados com cargos de ministro, senador, conselheiro de Estado; alguns foram comprados com títulos honoríficos; de acordo com estes autores, “durante o ano de 1825-1826, Dom Pedro concedeu 104 títulos de nobreza (em sua maioria, de barão e visconde), mais de dois terços de todos os títulos outorgados durante o Primeiro Reinado”. Entre os partidários brasileiros de D. Pedro havia absolutistas conservadores, muitos dos quais hesitavam em lhe fazer oposição, temendo que o próprio sistema monárquico fosse ameaçado.

Não obstante, somava-se a essa conjuntura outro problema: a economia ia de mal a pior. Na década de 1820, a Brasil ainda tentava arrumar seu caixa, afetado pelo alto custo de sua independência. A crise econômica da época frustrou as expectativas de progresso conferidas à Independência. Em abril de 1831, sob tamanha pressão, D. Pedro I abdicou em favor de seu filho mais novo, Pedro, de apenas cinco anos, o único filho homem e nascido no Brasil. Com isso, nacionalizava-se o trono, o que em tese deveria acalmar a exaltação contra os portugueses, e, também, mantinha-se em perspectiva a continuidade legítima da monarquia. Mas a notícia da abdicação, ao alcançar, sobretudo, os núcleos das províncias, fez irromper uma série de distúrbios populares e insurreições militares. Na própria capital fluminense ocorreram uma série de cinco motins, dos quais quatro tiveram essencialmente os cidadãos portugueses como alvo.

De acordo com Bethell e Carvalho (2001: 710-713), os principais beneficiários da abdicação de Dom Pedro I e de seus sucessores foram

os setores da classe brasileira que haviam apoiado a independência em 1822, mas que, na década seguinte, se opuseram cada vez mais contra o absolutismo, contra a extrema centralização do poder e contra a política de predileção pró-portugueses do imperador.

No entanto, aos olhos dos homens de Estado envolvidos com as estruturas da Monarquia, a apreensão sobre a possibilidade de fragmentação da nação era acompanhada pela repugnância contra a ideia de tirar o Brasil dos trilhos da civilização. Entre 1831 e 1840 o Brasil foi governado por regentes, enquanto o futuro imperador crescia. Nesse período, se a solução provisória da regência sofreu com os vários movimentos de insurreição nas províncias, todos com o objetivo do federalismo, sendo muitos deles abertamente separatistas, a época posteriormente apelidada de “experiência republicana”, em razão de seus mecanismos eleitorais, propiciou que a soma das forças autóctones indicasse a direção e o sentido que a estrutura do Estado deveria tomar. Nesse ínterim, conservadores e liberais alteraram-se na chefia do Estado, disputando a hegemonia para promover reformas ora liberalizantes ora centralizadoras.

Controle e uso do Estado

O novo realinhamento dos fluxos de interesse significou a emergência de uma nova rede de interdependências. Para os grandes comerciantes fluminenses, era cada vez mais expressiva a importância dos cafeicultores, os quais garantiam a demanda por escravos ante as pressões contra o tráfico de negros. Posto que o contínuo desembarque de escravos “incivilizados” no Rio de Janeiro não oferecia ao Brasil nenhuma aproximação com o almejado ideal de civilização, o conluio de interesses entre a oferta e a demanda do escravismo foi essencial para que o Estado monárquico mantivesse a legalidade do trabalho escravo. Pois, enquanto aos comerciantes interessava que a supremacia da política brasileira continuasse a gravitar ao redor da Corte fluminense, aos cafeicultores interessava que a oferta para a demanda de braços para a mão-de-obra da lavoura não fosse interrompida. Em

grande medida, a expansão da agricultura do café dependia das linhas de crédito encontradas nas praças cariocas para o financiamento da lavoura, as quais eram reguladas pelos mesmos comerciantes que controlavam o tráfico de escravos. A elite fluminense lucrava novamente com o fato da produção do café ser integralmente escoado pelo porto do Rio de Janeiro. (Faoro, 1975: 387-388).

Em pleno Período Regencial, esse vantajoso sistema de mercado para a sociedade fluminense fez com que o eixo econômico do Brasil beneficiasse a sede da Corte e, de maneira geral, a sociedade carioca. Lá, os elementos geradores de riqueza estavam mais em função da economia do escravo e da exportação que da fazenda. Comerciantes e quadro político se reencontraram para fazer do Estado um instrumento civilizador, irradiado a partir da monarquia e concentrado na Corte.

A elite fluminense se imbricava na estrutura do governo para promover seus próprios interesses, mas não somente por isso. Conforme assinalou Graham (1997: 15-23), além de obviamente exercer influência sobre “a adoção dessa ou daquela política, como seja uma lei de impostos, regulamentação tarifária”, a elite fluminense se infiltrava nos quadros burocráticos do Estado notadamente para exercer influência “sobre os próprios conceitos de bem e da verdade, a conduta devidamente obsequente em uma estrutura social hierárquica, a lealdade aos padrões e o cuidado com os clientes”. Não se tratava, portanto, apenas de usufruir do Estado, mas de utilizá-lo como instrumento para impor projetos e ideais. Por essa razão, o Estado monárquico representou uma importante ferramenta através da qual a alta sociedade fluminense empregou meios de concretizar os ímpetus de seu ideal civilizatório.

Além disso, é na própria estrutura do Estado que se concentrava o maior número de hospedeiros do ideal de civilização, dado que os homens letrados-ilustrados majoritariamente buscavam seu lugar nas funções públicas para o reconhecimento e ascensão pessoais, considerando que naquela época não se separavam funcionalmente o intelectual do político. Praticamente não havia outros modos de sobreviver profissionalmente como intelectual num país de iletrados, em um espaço social sufocado pela presença da escravidão. Isto é,

somente na política era possível uma colocação social que permitisse exercer também a função de letrado. Segundo Neves (1999: 23-24), é ilustrativo que “entre os quinze ministros de Império, ao longo dos anos de 1831 e 1838, mais da metade dedicou parte de seu tempo aos escritos políticos, científicos e de belas letras”. Mesmo após a quebra da autoridade tradicional com a abdicação de D. Pedro I em 1831, quando as regências em crise revelaram “um estado desfigurado”, segundo Neves (1999: 24), “a identidade continuava a ser buscada em um modelo externo, capaz de legitimar as aspirações de inserir o Brasil no contexto das nações civilizadas”.

Monarquia, civilização e poder simbólico

Nessa conjuntura, apesar das diferenças entre os grupos e partidos, coube a todos os grupos sociais em questão, conservadores e liberais, a missão de fazer reinar novamente a ordem pública e, sobretudo, de garantir a integridade do Império e da ordem escravista. Daí a preocupação das elites em fundar a nação brasileira através do aparato do Estado central ter redundado em interferências do poder público em questões culturais, como é o caso da criação de instituições como o Colégio Pedro II, o Arquivo Público e o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (Neves, 1999: 25-32).

A conjugação dos conceitos de “civilização” e “cultura” foi um pilar importante para a consolidação da nacionalidade, visto que a utilização dos dois conceitos normalmente é inerente à fase em que um país recém independente promove a estatização do conteúdo das palavras “cultura” e “civilização”. No caso da formação e consolidação do Estado imperial no Brasil, a sedimentação de um vocabulário cujo conteúdo estabelecia a ideia de posse sobre aquilo ou aquelas características que são entendidas como fator de identidade é indício de que o desenvolvimento da auto-percepção nacional, da identidade nacional. Neiburg (2001: 46-47) explica que o termo *civilização* passou a distinguir o mundo ocidental de nações e de relações entre nações de toda uma outra forma de organização social, enquanto que o termo

cultura começou a ser utilizado no plural, para designar “as unidades delimitadas e diferenciadas que se auto-definem como culturas nacionais —*cultura* passou a ser sinônimo de ‘ser’ ou de ‘ter’ caráter nacional”—.

No ano da morte de D. Pedro I em Portugal, no calor das disputas entre liberais e conservadores, sob o sistema parlamentar das regências compostas, o Ato Adicional de 1834 estabeleceu que o governo regencial deveria se organizar através da rotatividade de um único chefe no Executivo, a ser eleito pelas províncias a cada quatro anos por meio do voto censitário. Em 12 de outubro de 1835, o primeiro regente eleito tomou posse, o padre liberal-moderado Diogo Feijó, cujo polêmico e autoritário mandato terminou em 1837, com sua renúncia. O momento era delicado para um governo liberal, pois, àquela altura, o projeto dos liberais moderados sofria da crescente oposição em razão das dificuldades de manter a integridade territorial do Império (Engel, 2002: 207-209).

O cargo foi assumido interinamente por Pedro de Araújo Lima, que, apesar de pernambucano, representava o interesse das oligarquias cariocas de reverter a tendência descentralizadora do Ato Adicional. Sua regência nomeou um gabinete composto por políticos conservadores e regressistas, os quais visavam a retirar o controle do sistema judicial das províncias e devolvê-lo ao poder central (Malerba, 1999: 54-55). Quando as agitações do período faziam aventar a idéia de promover a princesa Januária à regência, herdeira presuntiva do Império, Araújo Lima estrategicamente buscava realçar o prestígio de D. Pedro de Alcântara através do restabelecimento de etiquetas cortesãs conhecidas do tempo de D. João VI, entre as quais o costume do beija-mão, cujo gesto simbolizava o reconhecimento de que o monarca é o senhor de seus súditos (Guimarães, 2002: 572-573). Contudo, o prestígio do pernambucano não o safou das indisposições com os liberais moderados.

Os interesses dos liberais de voltar ao poder redundaram, no entanto, na manobra do *Golpe da Maioridade*: promoveram agitações e pressionaram o Senado a declarar, em 23 de julho de 1840, D. Pedro de Alcântara legalmente maior de idade, ainda com menos de 15 anos.

Marco do final das regências e início do Segundo Reinado, o objetivo do golpe foi levar ao trono um imperador inexperiente, maleável, que pudesse atender aos interesses liberais. Através do golpe, as atenções ficariam centralizadas na figura do imperador, e isso representava um fator importante para o processo de estabilização política do Brasil imperial, visto que tanto liberais quanto conservadores se arremeteram ao redor do trono em 1848 (Malerba, 1999: 55-59).

Rei no trono, coroa na cabeça. Através de sua imagem, D. Pedro II fixava o emblema da soberania nacional, e, ao mesmo tempo, atendia à demanda de filiação do Brasil à civilização através de sua herança monárquica. A um só tempo, indicava que o Império acertava-se sob os trilhos civilizadores do modelo ocidental-europeu e fornecia aos setores da elite fluminense o símbolo maior da monarquia para legitimar a centralidade do Rio de Janeiro no cenário político do Império. Assim como ocorrera com a chegada de D. João VI ao Brasil, depois da Independência, a figura do imperador novamente representava o pilar de uma prática de adesão aos interesses dos homens de Estado letrados. No plano do poder simbólico, com D. Pedro II e a continuidade da Monarquia, o ímpeto de lapidar a nação através do processo de civilização estaria assegurado. Tudo conforme a cartilha do ideal de civilização.

Entre o Primeiro Reinado e o Segundo Reinado, até que D. Pedro II ganhasse barbas, à elite cortesã competiu a gestão da formação moral e intelectual do “órfão da nação”. Ícone da unidade do país e do pertencimento genealógico da monarquia brasileira à marcha universal da civilização, a imagem de D. Pedro II era cuidadosamente manipulada pelas elites locais fluminenses, transformando-o, desde o momento regencial, em “instituição nacional” (Schwarcz, 1998: 58).

Mas o esforço concernente ao imperador ia além da imagem representada. Menino de carne e osso, o próprio D. Pedro II fora alvo da padronização europeizante e civilizadora. A despeito dos conflitos no jogo de interesses envolvidos em sua tutoria, foi consensual durante sua educação que a formação do herdeiro do trono deveria ser pautada por uma tediosa e regrada rotina de tarefas pedagógicas, cujo objetivo

era incuti-lo dos valores que consideravam essenciais no futuro Rei: um misto de civilidade, de um amor disciplinado e paternalista ao Brasil e de erudição europeia-iluminista-universal. Antes de completar 13 anos, em 8 de maio de 1838, D. Pedro escreveu à sua irmã, a rainha D. Maria da Glória:

Querida e muito amada irmã. Aproveitamos a viagem a Paris que faz o Sr. Antônio Carlos d'Andrada, irmão do nosso Tutor, para dar-lhe notícias. Há muito tempo estamos privados das suas, assim como das de nossa querida Mamãe [...] Aqui esforçamo-nos em seguir o seu exemplo: Escrita, Aritmética, Geografia, Desenho, Francês, Inglês, Música e Dança dividem os nossos momentos; fazemos constantes esforços para adquirir conhecimento e somente nossa aplicação pode trazer um pouco de lenitivo às vivas saudades que nos faz experimentar a separação. (Schwarcz, 1998:54)

Não se tratava apenas de prepará-lo para o jogo político que encontraria na Corte. Os objetivos envolvidos com a formação do imperador estendiam-se sobre a necessidade de versá-lo no repertório cosmopolita da erudição científico-iluminista. O que estava em jogo era a “fabricação” de um príncipe perfeito, adequado tanto às demandas que o reinado imporia quanto aos mandamentos do ideal civilizatório.

Por isso a oportunidade de educar a mente de D. Pedro foi tão valiosa para a Corte fluminense. Logo trataram de tentar moldá-lo como queriam, educando-o para que não se parecesse com seu pai, que tinha a fama de ser comandado por emoções. Carvalho (2007: 17) descreve D. Pedro I como “impulsivo, romântico, autoritário, ambicioso, generoso, grosseiro, sedutor”, por isso “capaz de grandes ódios e amores”; daí educar D. Pedro II para fazer dele o oposto: “ensinaram-lhe a controlar ódios e amores, a ser contido, racional, equilibrado, previsível”. O futuro Rei teve sua educação orientada para que fosse um ícone exemplar, pois, em uma sociedade encarnada de patriarcalismo, monárquica e aspirante ao modelo ocidental da civilização, nada melhor se o próprio Rei fosse um elemento europeizado e civilizado tanto quanto europeizante e civilizador.

Segundo Carvalho (2007: 27), a tutoria de D. Pedro II dava instruções aos seus mestres para que seu programa de estudos na educação literária e moral fosse “uma mistura de iluminismo, humanismo e moralismo”, com vistas a formar um “monarca humano, sábio, justo, honesto, constitucional, pacifista, tolerante. Isto é, um governante perfeito, acima das paixões políticas e dos interesses privados”.

O Estado imperial brasileiro se formou em um ambiente herdeiro dos ideais iluministas em que a integração do país na rota da ciência representou uma prioridade entre as prioridades, dado que a conquista do saber configurava invariavelmente um condicionante para o sucesso do ideal de civilização. A orientação educacional de D. Pedro II é reflexo disso tanto quanto a política de institucionalização do saber que se consolidou no Segundo Reinado com a fundação de sociedades e academias científicas e educacionais. De fato, durante todo seu longo reinado, é como se D. Pedro II tivesse feito o que foi “programado” para fazer: incentivou o quanto pôde o desenvolvimento das artes e da ciência no Brasil, chegando a empregar os próprios recursos financeiros para o mecenato. Segundo Schwarcz (1998:124), o reinado de D. Pedro II foi marcado pela dedicação à tarefa de conformar uma cultura própria e oficial e de criar uma nobreza: “ao lado do projeto civilizacional, que implica pensar no papel do país no concerto das nações, era hora de prever um projeto nacional calcado em uma cultura particular e distante de tudo o que lembrasse a escravidão”.

Com efeito, o tom da política cultural do Segundo Reinado afinou-se com o projeto nacional-civilizacional. Tanto no seu apogeu entre 1850 e 1870, quanto na fase de seu declínio de 1870 até 1889, ocorreu uma intensificação da institucionalização educacional e científica (Schwarcz, 1993). Da mesma forma que a política cultural iniciada com a vinda da Família Real em 1808, tratava-se de alocar o Brasil na marcha universal da História e de assegurar que o destino da nação brasileira estaria em acordo com o ideal de civilização.

No entanto, antes mesmo de D. Pedro II praticar qualquer ato de fomento à ciência, quando o Estado possuía um governo regencial, a pretensão de incorporar o Brasil na cultura científica universal foi além dos esforços pela erudição e civilização da formação tutelada do

imperador. Tal ambição era evidente nas artes literárias e científicas, através das quais se desenhava o esboço da imagem civilizada que deveria ser nacional. No limiar do *Romantismo* brasileiro, a *Nitherói, Revista Brasiliense* publicou 2 números editados em Paris através do mecenato do negociante brasileiro Manuel Moreira Neves. Gonçalves de Magalhães, Francisco Sales Torres-Homem e Araújo Porto Alegre, os editores, anunciavam em 1836 seu conteúdo da seguinte maneira:

A economia política, tão necessária ao bem material, progresso, riqueza das nações, ocupará importante lugar na *Revista Brasiliense*. As ciências, a Literatura Nacional e as Artes que vivificam a inteligência, animam a indústria, e enchem de glória e de orgulho os povos, que as cultivam, não serão de nenhum modo negligenciadas. E destarte, desenvolvendo-se o amor e a simpatia geral para tudo que é justo, santo, belo e útil, veremos a pátria marchar na estrada luminosa da civilização. (França, 1999: 122)

No século XIX, segundo Naxara (2004: 80-131), de um lado havia a ênfase “romântica” dedicada à busca das origens e mitos para a formação de uma história assentada num passado que levasse em consideração tanto o colonizador português como o selvagem ameríndio e, secundariamente, o negro, enquanto que, do outro lado, estava o registro cientificista, também impregnado com a sensibilidade romântica, propondo o conhecimento da natureza e do povo dentro dos princípios ditados pela ciência e representando-os a partir de cânones estabelecidos. De acordo com Naxara (2004: 131), era comum às duas correntes a crença no progresso e na evolução crescente da humanidade: “o progresso não seria para todos”, pois “a condução do progresso estava nas mãos dos brancos e branca era a sociedade que se desejava formar para o Brasil, de forma a inseri-lo de vez na comunidade dos povos civilizados na tradição ocidental cristã”.

Considerações Finais

Os valores civilizatórios semeados notadamente a partir do Período Joanino representam um fator incontornável para o estudo da história das

ideias no Brasil, pois o enraizamento do ideal civilizatório parece ter contribuído decisivamente para dar forma à mentalidade dos homens de Estado da elite letrada que perpassou o século XIX brasileiro.

No Primeiro Reinado, o projeto de Estado representado pela figura do Rei D. Pedro I reuniu, ao redor do ideal de civilização, os valores da estabilidade e da unidade monárquicas, contrapondo o Brasil à imagem de uma América dominada pelo republicanismo. Embora houvesse intelectuais-estadistas que chegaram a demonstrar admiração pelo exemplo republicano, a opção pela monarquia incluía a dimensão de evitar que o destino nacional desviasse do controle dos grupos da elite letrada, pois havia entre eles uma apreensão generalizada sobre a incapacidade do povo brasileiro se autogovernar. Competia aos estadistas brasileiros incorporar tal população à obra da construção do Estado e, por isso, os ilustrados articulados ao governo do Rio de Janeiro acreditavam carregar o fardo de pensar os meios de garantir a unidade territorial e a “nacionalização” da população. Ao fim e ao cabo, o Estado monárquico foi pensado como um meio de garantir que o Brasil não sairia dos trilhos da civilização, e isso teve considerável importância para que o país independente prosseguisse no mesmo sistema de governo de seu colonizador.

Na Regência, num cenário de crise da autoridade tradicional, a “experiência republicana” alternou liberais e conservadores na gestão do Estado. Contudo, prevaleceu um consenso pelo ideal de civilização. Apesar de suas rixas e interesses diversos, os dois grupos antagônicos buscaram assegurar a ordem e a integridade do Império seguindo o modelo europeu de Estado em acordo com o desejo de inserir o Brasil no contexto das nações civilizadas. Tal “ilha de letrados num mar de analfabetos”, conforme Carvalho (1996: 38) nomeou a elite intelectual do Império, compartilhou um acordo básico sobre a estrutura política e social do Estado, a fim de processar conflitos respeitando a estabilidade do sistema imperial.

O Segundo Reinado marcou a cristalização da estrutura de Estado que conjugou política cultural e projeto civilizacional. A preocupação pela conformação intelectual do Brasil e de sua “identidade” mobilizou a elite letrada imperial, tanto através da produção literária quanto científica, a

buscar a unidade e a identidade de um país que se caracterizava pela diversidade. Tratava-se um empreendimento organizado pela *intelligentsia* envolvida com a estrutura do Estado monárquico para construir sob a realidade tropical uma civilização idealizada.

Entre o Primeiro Reinado, o Período Regencial e o Segundo Reinado encontra-se um ideal civilizatório presente em diversas formas de legitimação do poder do Estado independente —uma rede de crenças repleta de valores civilizatórios que outrora justificaram o colonialismo europeu, mas que se manteve na tradição durante o período do Brasil Império atuando como dos alicerces para a estrutura de poder—¹. Estudar como tais valores dão suporte a desigualdades do Brasil e seu papel nas mudanças sociais que se formaram até o presente parece ainda ser uma tarefa por fazer.

Bibliografia

- Bethell, L.; Carvalho, J. (2001) “O Brasil da Independência a Meados do Século XIX”, in L. —. *História da América Latina: da independência até 1870*. EDUSP- Imprensa Oficial do Estado: São Paulo, 695-769.
- Bevir, M. (2008) *A lógica da história das ideias*. EDUSC: Bauru.
- Calmon, P. (1977) *Falás do trono*. Melhoramentos: São Paulo.
- Cardoso, A. (2003) “Ritual: princípio, meio e fim. Do sentido do estudo das cerimônias de entronização brasileiras”, in I. Jancsó (ed.). *Brasil: formação do estado e da nação*. Hucitec: São Paulo, 549-602.
- Carvalho, J. (1993) “Federalismo y centralismo en el imperio brasileño: historia e argumento”, in M. Carmagnani (ed.). *Federalismos latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica: México DF, 51-76.
- .(1996) *A construção da ordem; Teatro de sombras*. Editora UFRJ, Relume-Dumará: Rio de Janeiro.

¹ Sobre as noções de rede de crenças e de tradição, ver Bevir, 2008: 127, 257-263.

- . (2007) *D. Pedro II*. Companhia das Letras: São Paulo.
- Costa, E. (1999) *Da monarquia à república*. EDUNESP: São Paulo.
- Dias, M. (2005) *A interiorização da metrópole e outros estudos*. Alameda: São Paulo.
- Elias, N. (1997) *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro.
- Engel, M. (2002) ‘Diogo Antônio Feijó’, in R. Vainfas (ed.). *Dicionário do Brasil imperial*. Objetiva: Rio de Janeiro.
- Faoro, R. (1975) *Os donos do poder*. Globo: Porto Alegre.
- França, J. (1999) *Literatura e sociedade no Rio de Janeiro oitocentista*. Casa da Moeda: Lisboa.
- Graham, R. (1997) *Clientelismo e política no Brasil do século XIX*. Editora UFRJ: Rio de Janeiro.
- Graham, R. (2001) “Construindo uma nação do Brasil no século XIX”. *Diálogos* 5(1), 11-47.
- Guimarães, L. (2002) “Pedro de Araújo Lima”, in R. Vainfas (ed.). *Dicionário do Brasil imperial*. Objetiva: Rio de Janeiro.
- Harada, M. (2010) “Vitória de Dilma gera ataques preconceituosos contra nordestinos no twitter”. *Correio Braziliense* [document WWW]. URL http://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/especiais/eleicoes2010/2010/11/01/interna_eleicoes2010,221211/index.shtml [accessed 29 November 2012].
- Malerba, J. (1999) *O Brasil imperial (1808-1889)*. Eduem: Maringá.
- . (2000) *A corte no exílio: civilização e poder no Brasil às vésperas da independência (1808-1821)*. Companhia das Letras: São Paulo.
- Maxwell, K. (2000) “Por que o Brasil foi diferente? O contexto da independência”, in C. G. Mota (ed.), *Viagem incompleta. A experiência brasileira*. Editora SENAC: São Paulo, 177-196.
- Miranda, J. (1821) *Memória constitucional e política sobre o estado presente de Portugal, e do Brasil*. Typografia Nacional: Rio de Janeiro.
- Mota, C. (2000) “Idéias de Brasil: formação e problemas (1817-1850)”, in C. G. Mota (ed.), *Viagem incompleta. A experiência brasileira*. Editora SENAC: São Paulo, 197-240.

- Naxara, M. (2004) *Cientificismo e sensibilidade romântica*. Editora Universidade de Brasília: Brasília.
- Neiburg, F. (2001) “O naciocentrismo das ciências sociais e as formas de conceituar a violência política e os processos de politização da vida social”, in L. Waizbort (ed.). *Dossiê Norbert Elias*. EDUSP: São Paulo, 37-62.
- Neves, L. (1999) “Intelectuais brasileiros nos Oitocentos: a constituição de uma “família” sob a proteção do poder imperial (1821-1838)”, in M. E. Prado (ed.). *O Estado como vocação: idéias e práticas no Brasil oitocentista*. Access: Rio de Janeiro, 9-32.
- Schwarcz, L. (1993) *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. Companhia das Letras: São Paulo
- (1998) *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. Companhia das Letras: São Paulo.
- (2002) *A longa viagem da biblioteca dos reis*. Companhia das Letras: São Paulo.
- Souza, I. (1999) *Pátria coroada: o Brasil como corpo político autônomo. 1780-1831*. EDUNESP: São Paulo.
- Zimmerman, T. (2002) “Modelos de civilização para o Brasil do século XIX”. *Dimensões* 14(1), 503-517.

Memoria histórica, lugar de memoria y comunidad discursiva: materiales para el abordaje de un caso de archivo

MARÍA ALEJANDRA VITALE
ADRIANA ELIZABETH MINARDI

Abstract:

In this article we aim to discuss some notions about the construction process on historical memory in order to focus in a particular example of *lieux de mémoire*. In the first place, we analyze critical concepts like *lieux de mémoire*, historical memory and the political uses of Memory, according to the hegemonic construction. Then, we pay attention to a crucial concept to understand the meaning of archive: *lieux de mémoire*. We organize the article by considering Pierre Nora's theory, looking forward to discuss the archives generation process in a material, symbolic and functional sense. We expose these ideas by demonstrating a methodology to analyze memory archives, by taking as an example the DIPBA file (Buenos Aires Province Police Direction of Intelligence Archive). Some relevant conclusions close the article.

Key words: Historical Memory, Testimony, Memory place, DIPBA, Discursive community, Archive.

Ninguna institución superior, dentro del Estado, debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar por sí mismo la verdad de los hechos, aquellos que no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. Es algo sustancial a la propia definición de la vida en democracia...

(Todorov, 2000: 16)

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos discutir algunas nociones acerca de los procesos de construcción de la memoria histórica, para luego centrarnos en la exposición de una investigación que acabamos de iniciar sobre un

caso particular de *lieux de mémoire*: el Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA), Argentina.

Si toda Memoria histórica supone una Política de la memoria, esta relación se ve reflejada en un imperativo ético que, tras procesos autoritarios y dictatoriales, ha sido el agente de la apertura de diferentes archivos: rescate de lugares de memoria, fosas comunes, documentos de servicios de inteligencia, entre otros. En un nivel descriptivo, las temáticas de estos `archivos` de *la memoria*, no se oponen a la historiografía hegemónica; por el contrario, han ayudado a construir y, en muchos casos, han dado identidad a una estructura estatal. Lo que el olvido permite es la perpetuación de una memoria selectiva que en Argentina, Uruguay, Chile o España, con diversos matices, mantiene una cierta “economía y administración del recuerdo” (Nora, 1984: 13) que aún hoy tiene su contracara en la exigencia de verdad. Esa verdad, que pareciera contraponerse a las formas de recuperación de la memoria colectiva, tiene por objeto buscar la integración del saber, sentir, actuar, colectivos (Winter, 2006). Las creencias colectivas delimitan una política de la memoria que deja de leer en la historia los relatos de los *grandes hombres* para buscar restos en microhistoria cotidiana. La inclusión del mundo histórico, sea bajo la forma de la ironía o de la crítica explícita, proyecta la idea de una rememoración que busca la totalidad y que entiende que la hegemonía presenta una contrahegemonía. La historia estaría así sumida en procesos de cambio constante lo que sería, a su vez, el indicio de un quiebre entre la memoria transmitida (*Erfahrung*) y la vivida (*Erlebnis*), a partir del declive moderno de la religión cristiana, dando paso a la construcción del concepto de ‘religión civil’ por el que se producirían nuevas interpretaciones políticas y sociales de la memoria¹. En este sentido, los trabajos de Jan Assman (2008) centran el problema en cómo se transforma la historia. Este punto es central para comprender también el desplazamiento de la memoria viva a la memoria cultural.

1 La sacralización de la memoria no sólo la opone a la Historia sino que tiende a asimilarla al acontecimiento ya que el testimonio no reproduce una realidad fáctica fundadora sino que él mismo se constituye en tanto acontecimiento.

La memoria, como parte de la Cultura agrupa tanto al testimonio como al discurso histórico. La memoria brinda una dimensión temporal así como una conciencia del pasado y, de esta manera, la obliga a enfrentarse con sus propias condiciones de existencia que son colectivas, en el sentido en que lo define Maurice Halbwachs (1968). Las memorias comunicativas de aquellos silencios u olvidos deben reconstruirse para entrar en el campo de la memoria colectiva que es la que se compone tanto de la memoria oficial, histórica, como de la comunicativa.

La memoria posee, sin lugar a dudas, un 'estatuto matricial'. De este estatuto prevalece como fundamento interior, el proceso de *presentificación* llamado también *Vergegenwärtigung*² que polariza los acontecimientos en historia anterior y posterior y singulariza la historia; la Historia (que no es ciencia porque en sí misma es una forma de recuerdo por el archivo), mediante la flexión metanarrativa, redifica la memoria (Ricoeur, 2000; Hutton, 1993), volviéndola objeto de su propio discurso; no obstante, es la primera la que le otorga su cualidad final: el sustrato subjetivo a partir de las dos dimensiones complementarias, según señalara Friedrich Hegel (2004), de historia *rerum gestarum* y *res gestae*. Narración y acontecimiento se conjugan en la necesaria aparición de la Ley estatal que los organiza, los jerarquiza en relatos, basados en la heroicidad o en el rescate de la microhistoria, y les da una entidad, mediante la función conmemorativa, de *loci* de memoria. El estatuto matricial de la memoria en relación con la Historia estaría en el eje de la narración como organización necesaria y determinante de lo temporal. Allí aparece otra noción complementaria y generadora de la noción de 'archivo': el lugar de memoria.

2 Tomamos el concepto de 'presentificación' en sentido fenomenológico. Edmund Husserl define la define ante todo como un acto, en el que se retiene el pasado vivido como una presencia del presente. 'Si el pasado se retiene, el instante se hace 'mayor' precisamente porque la retención corre a su cargo: el pasado en el instante es presencia'. (Polo, 1993: 258). En este sentido, el acto de presentificación también se comprende como una representación en la que el pasado se comprende como un elemento del momento presente.

2. *Lieux de mémoire*: tópica y topografía del pasado

Los lugares de la memoria han sido definidos desde la óptica de aquellos artefactos, concretos y simbólicos, que un estado utiliza para afianzar su posición hegemónica. Pierre Nora (1997) vuelve sobre el problema de la aceleración de la historia, la oposición Historia/Memoria y el argumento de la continuidad para analizar los relatos de los lugares de memoria, relatos sordos que guardan relación tanto con la memoria histórica como con la colectiva. En este sentido, Nora entiende que la memoria es una consecuencia simbólica de los marcos sociales; por esto reviste carácter sagrado y cambiante, mientras que la historia es la representación del pasado y la distancia respecto del presente. Explica Nora que analizará la construcción de los eventos en el tiempo; por lo tanto lo que le interesa revisar es su significación, no el pasado tal como tuvo lugar sino sus reempleos, usos y desusos y la pregnancia sobre el presente. Describe asimismo que apuntará a la economía y administración del recuerdo (1997: 4). La intención de Nora suponía la realización de un inventario de lugares de la memoria nacional francesa: monumentos, emblemas, conmemoraciones y otros símbolos, como diccionarios y museos (Nora, 1997, 1: 15). Dicho inventario dejó aún más a la deriva la noción de *lugar de memoria* puesto que no sabemos si entender el topos concreto o el uso simbólico. Así, por ejemplo, *Le Grand Robert de la langue française* define en 1993 el *lieu de mémoire* como una unidad significativa, de orden material o ideal, a la que la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo convirtieron en un elemento simbólico de una determinada comunidad³. En este sentido, la literatura testimonial y la historiografía españolas, así como la novela histórica, han preferido distinguir entre *lugares de memoria* y *depósitos de memoria*, reservando el primero para las categorías prefijadas por Pierre Nora, y dejando al último un empleo más libre y difuso (Cuesta Bustillo, 1998: 219), donde hasta un nombre propio es entendido como un lugar de memoria. La desaparición de las sociedades-memorias de carácter primitivo produce a su vez un

³ En ambos casos, la influencia de lo colectivo es central por cuanto se comprende que un *lugar de memoria* es una construcción social y, ante todo, política.

quiebre entre el pasado y el presente, donde la memoria viva, también perdida, es recuperada por el puente de los *lieux de mémoire* que se manifiestan como la mediación de esa distancia o presencia-ausencia. Como fenómeno de las sociedades modernas, la irrupción del presente en el que ese pasado cobra vigencia es lo central.

Es por eso que nos interesa más su dimensión simbólica para la resignificación del concepto de 'archivo'. En el breve ensayo de 1984, "Entre Mémoire et Histoire", Nora se encarga de precisar que los *lieux* lo son simultáneamente en tres sentidos: material, simbólico y funcional. El primero los fijaría en realidades dadas y manejables; el segundo sería obra de la imaginación, garantizaría la cristalización y transmisión de los recuerdos; y el tercero sería el que conduce al ritual. Desde el primer volumen Nora destaca la función de la literatura que, cual *lieux de mémoire*, en tanto signos que remiten a sí mismos, están necesariamente vinculados a la metáfora del espejo, 'esa mémoire-miroir', autorreferencial y metadiscursiva. La disyuntiva literatura/memoria/historia se resolvería con la propuesta de la narrativa testimonial pues funciona como el registro de rememoración colectiva. No se trata, entonces, de resolver la noción en simples emplazamientos topográficos dados a la conmemoración sino, retomando a Jean- Jacques Courtine (1981), de aquellas variaciones de la memoria discursiva, como construcción social. Los *lieux de mémoire*, en tanto noción, resultan operativos para el abordaje de los modos en los que no solamente se piensa la función de una memoria contrahegemónica sino también de los refuerzos de la memoria oficial. En su carácter de elementos del poder, suponen a su vez una legislación del olvido. Desde el testigo integral, que es aquel que ha sobrevivido, según Primo Levi (1986), al abismo y no puede relatar, a la figura del 'musulmán', del portavoz, aquel que cree poder traducir el cuerpo, ambos reclaman el lugar mismo de la memoria y su traducción en relato: el primero por su palabra propia; el segundo, por su traducción. Dice Levi: "Nosotros hablamos en su lugar por delegación". (Levi, 1986: 105).

Los judíos llamaban musulmanes a quienes tocaban fondo y no volvían o volvían mudos.

Su vida es breve pero su número desmesurado; son ellos los *müselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarles vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiados cansados para comprenderla. (Levi, 1986: 96)

El deterioro físico y psíquico de la corporeidad del musulmán es, sin duda, indicio de su degradación moral. Por eso es un 'testigo integral', aquel que en su totalidad ha sido marcado por el mal y su actualidad lleva a la rememoración del mal. Es la presencia de la imposibilidad, aquel que sabe pero es incapaz de comunicar. Para eso está el testigo que hace a la justicia de la memoria del mal para lograr el bien.

El *musulmán* se vuelve el paradigma mismo de los campos de concentración puesto que demuestra la imposibilidad de la testificación; su carácter de frontera entre la vida y la muerte daría cuenta de la presencia de la ausencia, un ejercicio de memoria traducida pero, en última instancia, también un elemento de memoria colectiva. Como 'topoi' del no derecho, pues en sí mismo exige el estatuto legal negado, el testimonio adquiere una entidad bivalente: es, por un lado, el prototipo de la memoria a recuperar con su aspiración a la verdad; pero también constituye, en muchos casos, el archivo de vigilancia y control favorable al aparato estatal. En esos márgenes de la ley funciona para exigirla, como en el caso de las víctimas del pasado traumático; pero también para negarla, como en el del testimonio de los archivos de vigilancia de los servicios de inteligencia. Memoria/olvido juegan un rol clave en la trama de los lugares de memoria puesto que configuran políticas de memoria.

Como señala Juan Goytisolo en "Memoria, olvido, amnesia y memoricidio" (1999), memoria y olvido resultan complementarios puesto que la memoria necesariamente selecciona, desdibuja o intercala en omisiones y representaciones elípticas. El recuerdo no es fidedigno y es una configuración dada políticamente porque, en esencia, es social. Aquí se presenta también lo que Goytisolo llama *memoricidio*

[...] La devastación programada de monumentos y edificios a fin de crear espacios vacuos sobre los que erigir otra historia, como ocurre en los territorios ocupados de Palestina, sería incompleta sin la supresión de la memoria escrita: el saber acumulado por sedimentación en las bibliotecas. (1999: 50)

Ahora bien, todo lugar de memoria, incluso el simbólico, a nivel de depósito memorial, como la literatura testimonial, reviste carácter político. Por esto la tentación de controlar el pasado no suele ser resistida por gobiernos totalitarios; este intento de control se manifiesta en la invención de tradiciones, la incorporación de antiguos rebeldes populares a la historia oficial y cierta manía por los monumentos y gestos de reivindicación. La tensión que contrae el 'archivo' como huella de una política de memoria también favorece el sentido de crisis.

3. Crisis de la memoria, archivo y comunidad discursiva

La crisis de la memoria genera, antes que un acuerdo, disidencias notables respecto de qué y cómo se debe recordar, de si se debe recordar, de si se debe olvidar, etc. La memoria colectiva, en tanto capital social, actúa en un nivel simbólico en el conjunto de las tradiciones, rituales y mitos de miembros pertenecientes a un grupo social. Lo social, de esta manera, como apunta Halbwachs (1997), conceptualiza y espacializa la memoria. Los procesos de transición a la democracia entre la memoria del testimonio residual y la amnesia suponen el tiempo de la inflación cuantitativa y devaluación cualitativa de la memoria histórica; relatos motivados por los nacionalismos que desencadenan una crisis de la memoria, dada por las caras de una misma moneda: amnistía y amnesia. En este sentido, el archivo juega un papel esencial, en tanto es también un *lugar de memoria*.

Una de las preocupaciones centrales que subraya el artículo *Los abusos de la memoria* de Tzvetan Todorov tiene que ver, por un lado, con los usos y abusos que de la memoria colectiva e, incluso popular, han hecho los regímenes totalitarios del siglo XX; por otro, con el problema de la utilidad de la memoria, con el *para qué* social y moral de la memoria y el

olvido. Volvemos sobre este último par dicotómico, al menos en apariencia, puesto que el olvido es parte indisociable de la memoria y viceversa. Y ya que la memoria funciona como una especie de verdad histórica, es comprensible que esté revestida por luchas de poder. La supresión y la conservación establecen una relación dialéctica; ahora bien, cuando se decide qué se suprime y qué se conserva, nos encontramos frente a decisiones políticas y es necesario analizar sus causas que responden también a una *utilidad de la memoria*⁴. Señala Todorov que cuando el acontecimiento del pasado tiene naturaleza trágica, el derecho de saber la verdad, o las verdades, se vuelve un deber, que es el *deber del testimonio*. Ahora bien, si estos usos corresponden a la llamada memoria oficial, ¿cuál es el criterio por el cual distinguimos entre su *buen o mal uso*? Un criterio posible es aquel que opone la condición de humanidad; es decir, si el criterio es anular la memoria vencida, claramente, catalogaríamos la acción como un mal uso de la memoria. Pero, también, podemos tener en cuenta el criterio que analiza el carácter del testimonio. Los acontecimientos pueden ser leídos de manera denotativa o, como prefiere Todorov, *literal*, o de manera connotativa o *ejemplar*.

La *memoria literal* refiere a su significación denotativa; es decir, no busca en sí misma moralizar y tiene carácter intransitivo puesto que prevalece en su literalidad. La regla que la determina es la de la contigüidad entre el acontecimiento del pasado y el momento del *hic et nunc* presente. Es un relato individual y contenido en una esfera privada de comunicación. Se aleja de las implicancias sociales y su sentido puede restringirse a la metatextualidad, justamente por ser tomada como una *singularidad*.

La *memoria ejemplar*, en cambio, si bien no niega la individualidad del relato testimonial, tiene una función inclusiva puesto que lo integra al conjunto de singularidades como un punto de vista que entra en intersección con una *generalidad*. El testimonio, en este caso, busca

4 Al respecto rescata Todorov la implicancia de la democracia frente a los totalitarismos nacionalistas: “Ninguna institución superior, dentro del Estado, debería poder decir: usted no tiene derecho a buscar por sí mismo la verdad de los hechos, aquellos que no acepten la versión oficial del pasado serán castigados. Es algo sustancial a la propia definición de la vida en democracia” (Todorov, 2000: 16).

patrones similares que ayuden a comprender un acontecimiento traumático aunque sus agentes y algunos detalles sean diferentes. Esta memoria no rige el espacio de lo privado sino el de la esfera pública; se vuelve, inevitablemente, un *exemplum* del que se extrae una lección tanto para el presente como para el futuro. El pasado adquiere así una función social; en principio, porque brinda parámetros del buen actuar ya que se apoya no en la contigüidad sino en la semejanza, dada por recursos analógicos. La primera, como señala Todorov, porta riesgos porque tiende a perderse en un relato único al que, incluso, se podría justificar; en cambio, la memoria ejemplar, libera porque incluye al otro. Su transitividad es lo que lleva a entenderla no en términos llanos de 'mera descripción' de un conjunto de eventos del pasado sino, por el contrario, en un relato que hace *justicia* y obliga al compromiso. Por eso la ley es impersonal, justamente porque hace de un relato subjetivo una generalización, donde importa que el acontecimiento en tanto sea juzgado, no se repita.

He hablado de dos formas de memoria porque en todo momento conservamos una parte del pasado. Pero la costumbre general tendería más bien a denominarlas con dos términos distintos que sería, para la memoria literal, memoria a secas, y, para la memoria ejemplar, justicia. La justicia nace ciertamente de la generalización de la acusación particular, y es por ello que se encarna en la ley impersonal, administrada por un juez anónimo y llevada a la práctica por unos jurados que desconocen tanto a la persona del acusado como a la del acusador. (Todorov, 2000: 32)

De esta forma, tomar un acontecimiento de manera singular y superlativa no deja ver qué características comunes comparte con otros presentes; así se pierde la capacidad de aprender del pasado para resolver acontecimientos presentes. La recuperación del pasado no está buscando la verdad sino el *bien*. Entonces no habrá un exceso de memoria en oposición a una supresión del recuerdo; por el contrario, entre un buen o mal uso en ambas. El mal uso está ligado en los regímenes totalitarios, a estrategias concretas de control social y prohibición. La primera consiste en la *desaparición de huellas*: monumentos, aparatos de estado, cadáveres, documentos, etc. que pasan a estar bajo la insignia oficial. La segunda,

propiamente de control, se basa en la *intimidación* de la población y la prohibición de adquirir o hacer circular determinada información. Otra estrategia consiste en el trastocamiento de la realidad mediante *eufemismos*. Por último, la *mentira* entendida como propaganda. Si los acontecimientos dejan dos tipos de huellas, unas denominadas `mnésicas` y otras `materiales`, existen procedimientos para hacer revivir el pasado en el presente:

1. El establecimiento de los hechos del pasado supone una construcción, basada en la selección y en la jerarquización.
2. La construcción del sentido es inherente al relato testimonial por cuanto los acontecimientos deben ser interpretados. Aquí no se trata de comprender como medio para justificar, como decía Primo Levi, sino de analizar el mal para llegar al bien⁵. No se produce una verdad sólo por adecuación, como en el primer nivel, sino por desvelamiento, lo que ahonda en la psicología social. Es por eso que el sentido del testimonio es intersubjetivo y nunca referencial.
3. La puesta en servicio de la memoria corresponde al reconocimiento y la interpretación. Los acontecimientos son relatos; pueden ser heroicos o victimistas.

Sobre este último punto nos gustaría realizar una breve reflexión. El estatuto de víctima, sin lugar a dudas, es el lugar privilegiado del relato testimonial. El relato heroico es, generalmente, propio del discurso histórico oficial. La víctima tiende, comúnmente, a la protesta y al reclamo y es más probable que la memoria juegue un rol mucho más central que en el escrito histórico. Este último, mientras intenta la objetividad, deja para el testimonio el desarrollo intersubjetivo. Todorov (2000) lo explica mediante la analogía de la pasión de Cristo por cuanto la víctima necesita

⁵ Explica Todorov: “Todos los hombres son potencialmente capaces del mismo mal, pero no lo son efectivamente, pues no han tenido las mismas experiencias: su capacidad de amor, de compasión, de juicio moral ha sido cultivada y ha florecido o, por el contrario, ha sido ahogada y ha desaparecido” (Todorov, 2002: 151).

del reconocimiento de los demás pero también de la idea de misión moral que conlleva el sufrimiento que ya no sólo se sabe individual sino social.

Al respecto tres son los grandes discursos que utilizan las huellas del pasado para influir en el presente: el del testigo, el del historiador y el del conmemorador (Todorov, 2000: 155). El discurso del *testigo* es aquel cuyo sujeto productor reúne los recuerdos para darse una identidad. Es un trabajo individual que puede estar o no acompañado de huellas materiales. Es, en este caso, metadiscursivo, no hay quien condicione la tarea porque nadie puede refutar un acto singular. *El historiador*, en cambio, representa una disciplina y busca un discurso asimilable a una verdad, aunque en realidad, apunte a una adecuación verosímil. Busca la construcción de sentido objetivo y se opone al testigo solo en la esfera y en la construcción de sentido. Ahora bien, cuando el discurso del testigo merezca ser tenido en cuenta en la esfera pública, se transformará en discurso testimonial. Ambos se enriquecen puesto que el testimonio se jerarquiza y legitima por el punto de vista mientras que el discurso histórico lo ordena y lo hace inteligible.

Por último, el discurso del *conmemorador* comparte con el testigo el interés propio de su tarea pero, al igual que el historiador, su discurso se produce en la esfera pública y se presenta con un énfasis mayor de verdad que el frágil discurso testimonial, a la vez que refleja la imagen de una sociedad. Los aparatos ideológicos de Estado como la escuela o los medios de comunicación son los espacios por excelencia para la difusión de este tipo de discursos. La conmemoración simplifica nuestra visión del pasado mientras que la historia la complica. Busca venerar héroes y aborrecer tiranos y así jugar un rol político en el presente mientras que la historia sólo accede a su estatuto por la pretensión de objetividad sin explicitar intereses. La noción de archivo reviste carácter de testimonio y generalmente conlleva la huella de una comunidad discursiva en términos `políticos`.

3.1. El caso del Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA), como comunidad discursiva: un estado de la cuestión

Los recientes hallazgos de *archivos de la represión*, entendidos en términos generales como fondos documentales producidos por instancias represivas legales o ilegales de las fuerzas de seguridad (Kahan, 2007), han encontrado en el contexto latinoamericano un enorme interés por parte de los actores afectados de un modo más o menos directo por el terrorismo de Estado. Esta atención, en cambio, es mucho menor en lo que concierne a la producción académica, y han sido escasas las investigaciones tendientes a dar cuenta de la relevancia de estos archivos para el conocimiento de la historia reciente (Kahan, 2007, da Silva Catela y Jelin, 2002).

Entre los estudios desarrollados en el campo de la historia, la antropología social y la sociología que han tenido lugar sobre los archivos de la represión en América Latina, es fundamental el temprano aporte realizado por Ludmila da Silva Catela y Elizabeth Jelin (2002), quienes han recopilado una serie de investigaciones sobre, entre otros, los archivos del Departamento Estadual de Ordem Política e Social (DEOPS) en Brasil, los documentos de la policía política durante el gobierno de Stroessner en Paraguay y los documentos de la Iglesia Católica en la dictadura de Pinochet en Chile. Asimismo, la recuperación en 2005 de uno de los archivos más grandes de la región, el de la Policía Nacional de Guatemala, ha dado lugar a trabajos como los de Ana Cacopardo e Ingrid Jaschek (2005) y Julieta Rostica (2006), que indagan en la relevancia de estos documentos para la recuperación de la memoria histórica.

En Argentina, se destaca la recuperación, desclasificación y apertura para la consulta pública de los `archivos de la represión` de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA). La DIPBA fue creada en 1956 y disuelta en 1998, por decisión del Ministerio de Seguridad y Justicia de la Provincia de Buenos Aires, durante el segundo gobierno de Carlos Menem (1995-1999). El edificio donde funcionó y su archivo (que heredó algunos legajos de anteriores dependencias represivas de `orden social y político`, fechados desde 1932)

fueron cedidos en 2000 por la ley provincial N° 12642 a la Comisión Nacional por la Memoria y en 2003, bajo el gobierno de Néstor Kirchner (2003-2007), fue abierto a su consulta pública. El edificio y el archivo constituyen así un *lieux de mémoire* (Nora, 1997) que en la actualidad es usado como fuente que contribuya a políticas de reparación a las víctimas del terrorismo de estado y como registro probatorio en las causas judiciales contra quienes cometieron delitos de lesa humanidad⁶.

Asimismo, la apertura a la consulta pública del archivo DIPBA por parte de la Comisión Provincial por la Memoria ha permitido el desarrollo de una serie de estudios e investigaciones, tanto en lo concerniente a la reflexión acerca de los vínculos entre el Estado, sus archivos y la conformación de la memoria (Bellingeri, 2006; Karabibikián, 2007; Barreneche, 2010) como a los disputas y los agentes intervinientes durante los procesos de apertura (Kahan, 2007).

En relación con el conocimiento de la memoria histórica reciente, los aportes del archivo DIPBA han sido amplios y abarcan múltiples temas y problemáticas. Hasta el momento, ha sido de enorme utilidad como fuente documental para estudios dedicados a una comprensión más cabal de la conformación de imaginarios represivos en la Argentina (Flier, 2006) y de las prácticas de los servicios de inteligencia en este país (Funes, 2007, a y b), a partir de los cambios de denominación de la propia DIPBA y de los objetivos de la persecución política (desde el ‘comunista’ al ‘delincuente subversivo’ en la última dictadura militar). Por otra parte, ha servido para historizar la censura cultural, en particular a la literatura —incluida la infantil—, los libros de ciencias sociales y las canciones populares y el rock (Bossié, 2009; Funes, 2007a, 2007b, 2008; Pujol, 2005 a y b). El archivo de la DIPBA ha sido de gran utilidad, también, para reflexionar acerca de la vigilancia y el control policial —durante distintos momentos del siglo XX— a instituciones, partidos políticos, agrupaciones de vecinos, organizaciones de Derechos Humanos, etc. En estos campos, se

⁶ El 20 de agosto de 2003 el Congreso derogó en Argentina las leyes de Obediencia Debida y Punto Final, que habían puesto fin a los juicios contra los militares que violaron derechos humanos durante la última dictadura militar (1976-1983), lo que posibilitó actual su reanudación.

destacan el estudio de la relación entre `vigiladores` y `vigilados` en el marco de las luchas obreras de trabajadores de la ciudad de Mar del Plata (Nieto, 2011), de la vigilancia y la persecución a agrupaciones docentes en la ciudad de Lincoln (González Canosa, 2011), organizaciones de mujeres y feministas (Balbuena y Nazar, 2010), instituciones judías en la ciudad de La Plata (Kahan, 2008, 2011), el Partido Revolucionario de los Trabajadores-La Verdad (Castillo, 2008), la agrupación nacionalista Tacuara (González Galván, 2009) y agrupaciones de abogados defensores de presos políticos en los años setenta (Chama, 2008). Hasta el momento, el archivo de la DIPBA no ha sido pensado desde una noción que puede echar luz sobre el modo de organización y la existencia misma del grupo que lo produjo, la de comunidad discursiva. En efecto, esta noción es usada en el análisis del discurso francés por Maingueneau (1984, 1987, 1996), Maingueneau y Cossutta (1995) y Charaudeau y Maingueneau (2005) con referencia a un grupo o red de grupos productor de discursos de los que son indisociables su organización, sus prácticas y la propia existencia del grupo. Una comunidad discursiva incluye enunciadores que comparten valores, opiniones y una identidad enunciativa fuerte que implica la intrincación de un modo de organización social y un modo de organización textual. El posicionamiento, que se delinea interdiscursivamente en un trabajo permanente de reconfiguración, entraña cierto ethos (Amossy, 1999, 2010), es decir el tono, el cuerpo y el carácter que se construyen del enunciador a través de su propia enunciación (Maingueneau, 2002a, 2008). Es importante a su vez que Maingueneau (1997) considera que una comunidad discursiva es inseparable de una misma memoria. Se trata de la memoria discursiva, entendida como la repetición, reformulación u olvido, en una nueva coyuntura, de discursos ya dichos con anterioridad (Courtine, 1981, 1994, 2006; Mazière, 2005). En relación con las consideraciones realizadas en el apartado anterior, destacamos que esta memoria discursiva es parte indisociable de la memoria social tal como la plantea Maurice Halbwachs (Courtine, 1994).

El interés en indagar el archivo de la DIPBA como comunidad discursiva radica también en que esta noción ha sido empleada en el análisis del discurso político, de divulgación, académico, religioso y filosófico (Arnoux, 2004, 2006a, Maingueneau, 1984, 1995, 2002b;

Beacco y Moirand, 1995; Moirand, 2006) pero hasta el momento no ha servido como base para estudiar discursividades de grupos que ejercieron prácticas de espionaje político-ideológico, como las preservadas en el archivo de la DIPBA. De modo similar, la noción de *ethos* ha dado pie a numerosos estudios del discurso político (Charaudeau, 2005; Kerbrat Orecchioni, 2008, Kerbrat Orecchioni y Constantin de Chanay, 2007; Montero, 2007; Vassy, 2005; Minardi, 2010a; Vitale y Maizels, 2011), pero ninguno de estos trabajos ha focalizado el *ethos* configurado en la enunciación de grupos dedicados a la inteligencia político-ideológica, como el de la DIPBA. La memoria discursiva, por su parte, ha sido abordada, entre otros, por Arnoux (2004, 2008), Orlandi (1993, 2001, 2006), Indursky (2003, 2011) y Zoppi-Fontana (2004), que la conciben como constructora de identidades nacionales o políticas y como régimen de enunciabilidad, matriz de inclusión y de exclusión de enunciados que determina lo que puede o no ser dicho desde diferentes posiciones ideológicas. Vitale (2007a y b, 2008, 2009) ha acuñado la noción de memoria retórico-argumental para dar cuenta del retorno, reformulación u olvido, en un acontecimiento discursivo, de estrategias persuasivas usadas con anterioridad para lograr la adhesión en torno a cierta tesis. Empero, estos estudios no se han centrado en la incidencia de la memoria discursiva en la conformación de la identidad de comunidades que ejercieron el espionaje político-ideológico, como la de la DIPBA. Por ello, hemos emprendido un primer abordaje que indague este archivo como comunidad discursiva mediante el análisis del *ethos* y la memoria discursiva. De esta manera, aspiramos a ayudar a responder para el caso argentino la pregunta que desde los estudios históricos enunció Funes (2007) revisitando a Hannah Arendt ante los crímenes de lesa humanidad: ‘¿Cómo fue posible?’

3.1.1. *Primeros abordajes*

Las primeras hipótesis a las que hemos arribado permiten afirmar que, desde el estudio de las memorias discursivas, el grupo productor del archivo DIPBA puede ser caracterizado como una comunidad discursiva, afín a una política de estado que, además, oficia como testimonio ejemplar

para el estudio del funcionamiento de aparatos paraestatales, en especial en momentos críticos como el de la última dictadura militar argentina pero también de otros, como el de la vigilancia a los exiliados republicanos españoles en la inmediata posguerra.

El método que proponemos nos permite ver en este archivo un corpus que puede ser clasificado a partir de tres criterios: genérico, temporal y temático. En efecto, del Archivo de la DIPBA seleccionamos documentos inscriptos en diferentes géneros discursivos (Adam y Heidmann, 2004; Beacco, 2004; Bajtín, 1982; Maingueneau, 1998): manuales de Inteligencia, leyes, órdenes del día, transcripciones de discursos de jefes policiales, ejemplares de la Revista Policial, informes de inteligencia y expedientes, entre otros posibles. Aspiramos a que la heterogeneidad genérica contribuya a caracterizar a quienes ejercieron el espionaje político-ideológico como comunidad discursiva, puesto que, como plantea Beacco (2004), los géneros utilizados para la comunicación interna y externa del grupo, entre otros parámetros, sirven para describir una comunidad discursiva. Asimismo, ayuda a indagar en el *ethos*, dado que la identidad enunciativa, el tono, el cuerpo y carácter del enunciador se conforman acorde los géneros discursivos (Maingueneau, 1998, 2002a, 2008).

El segundo criterio de selección del corpus, el temporal, recupera los cortes cronológicos ya realizados por un perito del archivo de la DIPBA (Jaschek, 2003), retomados por Kahan (2011), sobre la base del proceso de `profesionalización` y `radicalización` de las tareas de inteligencia, por un lado, y los grados de coordinación/autonomía de la DIPBA respecto de otros servicios de inteligencia, por el otro. Esos cortes son: 1930-1955 (los antecedentes de la DIPBA), 1956-1960 (orígenes y creación del archivo), 1960-1970 (década del sesenta), 1970-1975 (fin de la llamada Revolución Argentina y gobierno peronista), 1976-1983 (dictadura militar), 1983-1998 (transición y período democrático). En estos períodos, a su vez, consideramos si los discursos analizados fueron producidos en condiciones sociohistóricas de democracia o dictadura⁷. La importancia de

7 Desde 1930 a 1976, la Argentina padeció una sucesión de dictaduras militares y de gobiernos constitucionales o cuasi constitucionales que estuvo signada por seis golpes militares: el de 1930, 1943, 1955, 1962, 1966 y 1976.

estudiar la serie del archivo en su extensión temporal radica en que contribuye a la caracterización de la comunidad discursiva DIPBA en sus condiciones socio-históricas de producción y a indagar en la memoria discursiva. De esta manera, seleccionamos para cada uno de los antedichos cortes cronológicos una muestra de discursos modelados en géneros heterogéneos y sobre las siguientes temáticas.

En efecto, el corpus fue recortado también a partir de cuatro temas. Por un lado, se trata de los documentos que se refieren a *la organización interna de la DIPBA* y que están preservados en la que se denomina ‘Mesa Doctrina’⁸, que incluye manuales de inteligencia, leyes, transcripciones de discursos policiales, ejemplares de la Revista Policial, órdenes del día, entre otros. Estos documentos importan porque de modo explícito, aunque también implícito, informan sobre las funciones de la DIPBA, los valores que le daban unidad e identidad, el otro del que se diferenciaba, lo cual constituye una valiosa base para caracterizar el *ethos* inherente a esta comunidad discursiva. Por otra parte, se seleccionaron documentos sobre los siguientes temas que fueron objeto de espionaje político-ideológico: *el*

8 Como la mayoría de los archivos de los servicios de inteligencia y las policías políticas, el de la DIPBA está organizado en torno a un gran fichero. Las fichas – ordenadas alfabéticamente- remiten a los expedientes, que son la unidad documental. Los expedientes eran clasificados según factores: político, social, económico, religioso, estudiantil, laboral. La información era luego analizada a través de la estructura en Mesas. La **Mesa A** contiene un registro de actividades político partidarias, estudiantiles y de gobierno. La **Mesa B** registra información básicamente sobre la actividad sindical y fabril. La **Mesa C** (Comunismo) reúne información sobre personas, organizaciones y actividades calificadas de comunistas por la DIPBA. En la **Mesa D** se elaboraban expedientes a partir de los registros de las organizaciones de la sociedad civil: asociaciones cooperadoras (de escuelas, hospitales, policía y bomberos), bibliotecas, centros culturales, cooperativas, clubes (deportivos y recreativos), asociaciones de colectividades, peñas, agrupaciones generales, comisiones de homenaje y festejos, sociedades de fomento, así como entidades religiosas. La **Mesa Ds** tenía por finalidad registrar toda clase de actos de sabotaje, caracterizados como ‘subversivos’ y/o ‘terroristas’, que ocurrieran en la provincia de Buenos Aires o en el resto del país. En la **Mesa Referencia** se elaboraban expedientes para todo aquello que no podía ser clasificado en alguna de las mesas o que les interesaban a todas, como leyes y disposiciones. La **Mesa Doctrina** contenía documentos sobre la metodología de trabajo interna de la DIPBA (Kahan, 2008).

cine y la literatura y los estudiantes y la comunidad española antifranquista en Argentina. Respecto del primero, obedece al interés en estudiar qué opiniones en torno al cine y la literatura circularon al interior de la comunidad estudiada y ayudaron a construir su identidad, porque, como afirma Funes (2007b), sería inadecuado reproducir a priori el estereotipo de la ignorancia intelectual de quienes trabajaron en archivos como el de la DIPBA, sobre todo considerando que contaron con la colaboración de especialistas. En relación con las agrupaciones españolas antifranquistas, estamos seleccionando documentos archivados sobre la inteligencia político- ideológica a intelectuales españoles exiliados y activos en Buenos Aires (Luis Alberto Quesada, por ejemplo, fue uno de ellos) e instituciones afines al espectro republicano, como ICE, APE, PSOE, Centro Republicano Español de Buenos Aires, Acción Republicana y Centro Gallego de Buenos Aires⁹.

En cuanto a los procedimientos metodológicos, empleamos una metodología cualitativa (Vasilachis de Gialdino, 2006) que contrasta los discursos estudiados sobre la base de los recortes cronológicos antedichos y sobre la variable democracia / dictadura que son inherentes a sus condiciones de producción. El análisis del discurso es un campo interdisciplinario que convoca saberes provenientes de diversos ámbitos disciplinares y de diferentes ramas de estudio del lenguaje (Arnoux,

⁹ Los investigadores que trabajan con el archivo DIPBA no tienen acceso directo a los materiales preservados, sino que llenan un formulario mediante el que los solicitan a los referencistas mencionando temáticas precisas. Los referencistas seleccionan el material (todo digitalizado) que responde a esas temáticas y entregan fotocopias al investigador. Entre las responsabilidades que implica la gestión del Archivo de la DIPBA, se encuentra la obligación de resguardar la privacidad de las personas que fueron objeto de las tareas de inteligencia. [La Ley N° 25326 Habeas Data del año 2000](#) exige el derecho y la protección de los datos personales. La aplicación de la norma implica que los administradores del Archivo no podrán suministrar información sobre personas sino de grupos, instituciones y acontecimientos y que deberán disociar –por medio del tachado– los nombres que aparezcan en los documentos públicos que entreguen a los interesados. Los nombres no se tacharán cuando figuren en documentos que en su momento de creación fueron públicos (volantes, prensa partidaria, etc.); cuando en los informes de inteligencia se aluda a las actividades de los funcionarios públicos; o cuando determinados nombres personales indiquen corrientes políticas o sindicales.

2006b). En nuestro caso, esto lleva a contemplar el estudio de la dimensión enunciativa, genérica y argumentativa de los discursos que integran el corpus.

El carácter inductivo de la investigación cualitativa implica examinar los discursos intentado establecer, primero, cuáles son las estrategias discursivas y los recursos predominantes para, después, tomar las decisiones de cómo abordarlos. De allí que queda abierta la revisión metodológica en función de un abordaje del corpus que puede llevar a descubrir que en los enunciados preservados en la DIPBA hay otros aspectos discursivos más relevantes que los nombrados.

4. Conclusiones

En este artículo hemos realizado un recorrido por la problemática de la memoria y el olvido, con particular atención en las propuestas de Pierre Nora y Tzvetan Todorov. En relación con los *lieux de mémoire*, nos hemos centrado en un caso particular: el Archivo de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA). Por un lado, expusimos el uso de este archivo por parte de los historiadores y de quienes han indagado su relación con las políticas de Estado en relación a la apertura y desclasificación de los llamados archivos de la represión. Por otra parte, nos referimos al proyecto de investigación de este archivo en términos de comunidad discursiva. En síntesis, hemos pretendido dar cuenta de una metodología de abordaje de materiales de archivo de la memoria, partiendo de la propuesta de la recuperación de la memoria histórica como una forma de justicia.

A partir del estudio de un archivo como el de la DIPBA, se retroalimenta la reflexión sobre el vínculo del archivo con los derechos: a la memoria, la verdad y la justicia, a conocer los responsables de crímenes contra los derechos humanos, a la exculpación, a conocer el paradero de familiares desaparecidos, y, entre otros, a la investigación histórica y científica (González Quintana, 2009). Se trata, en suma, del deber de memoria al que como investigadores estamos también obligados.

Bibliografía

- Adam, J. M. y U. Heidmann (2004) “Des genres à la généricité. L'exemple des contes (Perrault et les Grimm)”, *Langages* n° 153. 62-72.
- Amossy, R. dir. (1999) *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos*. París: Delachaux et Niestlé
- . (2010) *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*. Paris: PUF.
- Arnoux, E. (2004) “El pensamiento sobre la Unión Americana: estudio de una matriz discursiva”, *Revista Letras*, Volumen de Estudios Lingüísticos 12. 17-44.
- . (2006a) “Incidencia de la lectura de pares y expertos en la reescritura de tramos del trabajo de tesis”, [*RLA: Revista de lingüística teórica y aplicada*](#), N° 44, 1. 95-118.
- . (2006b) “El análisis del discurso como campo interdisciplinario”, *Análisis del Discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Bs. As.: Santiago Arcos.
- Assman, J. (2008) *Religión y memoria cultural*. Córdoba: Lilmod.
- Bajtín, M. (1982) “El problema de los géneros discursivos”, *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI. 248-293.
- Balbuena, Y. y M. Nazar (2010) “Archivos e investigación. Reflexiones en torno a las posibilidades de indagación de las relaciones de género en los archivos”, en *Escuela de Historia*, Anuario N° 22, UNR, Facultad de Humanidades y Artes. 205-216.
- Barreneche, O. (2010) “De brava a dura. La policía de la provincia de Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XX”, en *Cuadernos de Antropología*, núm. 32, FFyL, UBA. 31-56.
- Beacco, J. C. (2004) “Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif”, *Langages* N°153. 109-119.
- Beacco, J.C. y S. Moirand (1995) “Autour des discours de transmission de connaissances”, *Langages* 117. 32-53.
- Bellingeri, C. (2006) “El aporte documental del archivo de la DIPBA”, en *Revista Puentes*, N° 18. 11-14.
- Bergson, H. (1968) *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F.
- Bossíe, F. (2009) “Libros, bibliotecas y bibliotecarios: una cuestión de memoria”, en *Información, cultura y sociedad* N° 20. 13-40.

- Cacopardo, A. y Jaschek, I. (2005) “Guatemala. Arqueología del Horror”, en *Revista Puentes* N° 16. 6-11.
- Castillo, C. (2008) “El PRT-La Verdad: una mirada a partir de los archivos de la DIPBA”, en Tortti, C. y J. Piovani (comp.), *Actas de las V Jornadas de Sociología de la UNLP `Cambios y continuidades sociales y políticas en Argentina y la región en las últimas décadas. Desafíos para el conocimiento social`*. La Plata: FAHCE-UNLP. CD-ROM.
- Chama, M. (2008) “Usos y recaudos de los archivos de la DIPBA para la investigación de los abogados defensores de presos políticos en los primeros setenta”, en Pagliai, L. (ed.) *Actas del Primer Seminario Internacional Políticas de la Memoria*. FFyL, UBA. Buenos Aires, 13, 14 y 15 de octubre. CD-ROM.
- Charaudeau, P. y D. Maingueneau (2005) *Diccionario de análisis del discurso*. Bs. As. – Madrid: Amorrortu.
- Charaudeau, P. (2005) *Le discours politique. Les masques du pouvoir*. Paris: Vuibert.
- Courtine, J. J. (1981) “Analyse du discours politique (le discours communiste adressé aux chrétiens)”, *Langages* N° 62. 19-128.
- . (1994) “Le tissu de la mémoire: quelques perspectives de travail historique dans les sciences du langage”, *Langages* N° 114. 5-12.
- . (2006) *Metamorfoses do discurso político: derivas da vida pública*. São Carlos: Claraluz.
- Cuesta Bustillo, J. (1998) “Memoria e historia: un estado de la cuestión”, en J. Cuesta Bustillo (ed.) *Memoria e historia*. Madrid: Marcial Pons.
- Da Silva Catela, L. y E. Jelin comps. (2003) *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología*. Buenos Aires: Paidós.
- Flier, P. (2006) “El archivo de la DIPBA: un hallazgo clave para una historia de los imaginarios represivos en Argentina” en *IMAGO AMERICAEE, Revista de estudios del imaginario*, Año I, N° 1. 225-238.
- Funes, P. (2007a) “Los libros y la noche. Censura, cultura y represión en la Argentina a través de los Servicios de Inteligencia del Estado”, *Dimensões* v. 19. 133-155.

- . (2007b) “Ingenieros del alma. Los informes sobre canción popular, ensayo y Ciencias Sociales de los Servicios de Inteligencia de la dictadura militar argentina sobre América Latina”, *Varia historia*, v. 23 (38).418-437.
- . (2008) “Desarchivar lo archivado. Hermenéutica y censura sobre las ciencias sociales latinoamericanas”, *Iconos. Revista de ciencias sociales* N° 30. 27-39.
- Galván, M. V. (2009) “Discursos de los organismos de inteligencia argentinos sobre el Movimiento Nacionalista Tacuara en el marco de la primera Guerra Fría”, en *Antíteses*, Vol. 2 (4). 741-767.
- González Canosa, M. (2011) “Consenso y dictadura. Consideraciones analíticas a partir de un legajo policial sobre un conflicto en la ciudad de Lincoln (provincia de Buenos Aires) durante la última dictadura militar argentina”, en *Naveg@mérica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, n° 7. 1-16.
- González Quintana, A. (2009) *Políticas archivísticas para la defensa de los derechos humanos*. Santiago de Compostela: Fundación 10 de Marzo (Red de Archivos Históricos de Comisiones Obreras).
- Goytisolo, J. (1999) “Memoria, olvido, amnesia y memoricidio”, *Cogitus interruptus*. Barcelona: Seix Barral.
- Halbwachs, M. (1997) *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Hegel, F. (2004) *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.
- Hutton, P. (1993) *History as an art of memory*. Hanover, N.H: University Press of New England.
- Jaschek, I. (2003) “Informe de avance. Mesa Doctrina“, Comisión Provincial por la Memoria, La Plata (Mimeo).
- Kahan, E. (2007) “¿Qué represión, qué memoria? El ‘archivo de la represión de la DIPBA’: problemas y perspectivas”, *Questión* v. 1 (16). 1-10.
- . (2008) “¿Qué ves cuando me ves? Los judíos en el archivo de la dirección de inteligencia de la policía de la provincia de Buenos Aires”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* N° 47. 221-248.

- . (2011) “De la conspiración al deicidio. Los judíos en los informes de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA)”, *Estudios Interdisciplinarios de América y el Caribe*, v. 21 (2). 1-20.
- Karababikián, G. (2007) “Archivos y Derechos Humanos en Argentina”, *Boletín del Archivo General de la Nación Año LXIX, Vol. XXXII, N° 119*. 619-643.
- Kerbrat Orecchioni, C. (2008) “A construação mútua das identidades nos debates políticos na televisão”, en Muniz Proença Lara, G.; Machado, I. L.; Emediato, W. *Análises do discurso hoje*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira. 235-264.
- Kerbrat-Orecchioni, C. y H. Constantin de Chanay (2007) “100 minutes pour convaincre: l’ethos en action de Nicolas Sarkozy”, en M. Broth, M. Forsgren, C. Norén and F. Sullet-Nylander (eds.) *Le français parlé des médias: actes du colloque de Stockholm, 8-12 juin 2005*. 309 - 329.
- Levi, P. (1986) *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- Margalit, A. (2002) *Ética del recuerdo. Lecciones Max Horkheimer*. Barcelona: Herder.
- Mazière, F. (2005) *L’Analyse du discours-Histoire et pratiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Nieto, A. (2011) “Los archivos policiales y la historia de las clases subalternas. El movimiento sindical marplatense a los ojos de la bonaerense”, Introducción a *Los trabajadores del mar. Movimiento obrero en Mar del Plata (1957-1996)*, Comisión Provincial por la Memoria (ex DIPPBA), La Plata. (CD-ROM).
- Lenci, L. (2008) “El archivo de la Dirección de Investigaciones de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (DIPBA)”, en Pagliai, L. ed. *Actas del Primer Seminario Internacional “Políticas de la Memoria”*. Buenos Aires. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti / Archivo Nacional de la Memoria / Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. CD-ROM.
- Maingueneau, D. (1984) *Génesis du discours*. Liège: Mardaga.
- . (1987) *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris: Hachette.
- . (1995) “[Le discours philosophique comme institution discursive](#)”, *Langages* N° 119. 40-62.

- . (1996) *Les termes clés de l'analyse du discours*. Paris, Seuil.
- . (1998) *Analyser des textes de la communication*. Paris: Dunod.
- . (2002a): `Problèmes d'ethos`, *Pratiques*, nº 113/114. 55-67.
- . Maingueneau, D. y F. Cossutta (1995) "L'Analyse des discours constitutants", *Langages* Nº 117. 112-125.
- . (2002b) "Discours de savoir, communautés de savants", Konrad Ehlich (Hg.) *Europäische Wissenschaft – Europäische Perspektiven*. München. Disponible en <http://www.euro-sprachenjahr.de/Maingueneau.pdf>.
- Minardi, A. (2010) "Funciones de la hispanidad: ethos discursivo y metáfora en los mensajes de fin de año del Gral. Francisco Franco (1939-1967)". *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics* Nº 21. 251-260.
- Moirand, S. (2006) "La divulgación de la ciencia y la técnica: ¿Nuevos modelos para nuevos objetos de estudio?" *Revista Signos* Nº 39(61). 231-358.
- Montero, A. S. (2007) "Política y convicción. Memorias discursivas de la militancia setentista en el discurso presidencial argentino", *ALED. Revista latinoamericana de estudios del discurso* v. 7 (2). 91-113.
- Orlandi, E. P. (1993) *Discurso Fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*, Campinas, Pontes.
- Nora, P. (1997) *Les lieux de mémoire*. Paris: Gallimard.
- . (1984) "Entre Mèmoire et Histoire. La problématique de lieux". En: *Lieux de mèmorie*. Paris: Gallimard.
- Polo, L. (1993) *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Pujol, S. (2005a) *Rock y Dictadura*. Buenos Aires, Emecé.
- . (2005b) "En el país de la libertad. Canciones prohibidas", en *Revista Puentes*, Año V, Nº 15, septiembre. Dossier Documentos de la DIPBA.
- Ricoeur, P. (2000) *La memoria, la historia, el olvido*. México: FC.E.
- Rostica, J. (2006) "La memoria en Guatemala: sobre comisiones de verdad y el hallazgo del archivo de la Policía Nacional" en *Question* v. 1 (28). 1-20.
- Todorov, T. (2000) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.

- . (2002) *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.
- Vasilachis de Gialdino, I. coord. (2006) *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Vassy, S. (2005) “*Ethos de femmes ministres. Recherche d’indices quantifiable*“, *Mots* N° 78. 105-114.
- Vernant, J. P. (1998) “Historia de la memoria y memoria histórica”, en: *¿Por qué recordar?* Madrid: Granica.
- Vitale, M. A. (2007a) “Prensa escrita y autoritarismo. El tópico de la caída hacia el abismo (1930-1976)”, *Páginas de Guarda. Revista de edición, lenguaje y cultura escrita* N° 4. 47-62.
- . (2007b) “Memoria y acontecimiento. La prensa escrita argentina ante el golpe militar de 1976”, P. Vallejos (Coord.) *Los Estudios del Discurso: nuevos aportes desde la investigación en la Argentina*. 165-182.
- . (2008) “Metáfora y legitimación de la represión en los discursos golpistas de la Argentina (1930-1976)”, en Messineo, C. A. Malvestitti y R. Bein (Editores) *Estudios en Lingüística y en Antropología. Homenaje a Ana Gerzenstein*. Bs. As.: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. 409-418.
- . (2009) “La dimensión argumentativa de las memorias discursivas. El caso de los discursos golpistas de la prensa escrita argentina (1930-1976)”, *Forma y Función* N° 1, V. 22, Universidad Nacional de Colombia. 125-144.
- Winter, U. (ed.) (2006) *Lugares de memoria de la Guerra Civil y el franquismo. Representaciones literarias y visuales*. Frankfurt/Madrid: Iberoamericana, 2006.
- Zizek, S. (comp. 2003). *Ideología: un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

Argentina, España, México.
Edición *pluricéntrica* en la obra de Hernán Casciari

DANIEL ESCANDELL MONTIEL

Abstract

The award-winning blognovel *Weblog de una mujer gorda* by Hernán Casciari was issued in print versions in his home country of Argentina as well as in Spain and Mexico only a few years after its appearance online. Though the three printed texts are rooted in the same online original, significant differences exist among them. In the present article, we analyze these differences with respect to editorial praxis in the three countries, given that what resulted from the print runs can best be described as two distinct books: one for Argentina, and one for Spain and Mexico. While both share events and characters, they diverge in many relevant aspects, not only from each other but also from the original online text. The present analysis seeks to offer an explanation of these changes, basing its analysis in the texts themselves as well as interviews with Casciari.

Key words: blognovel, edition, adaptation, Hernán Casciari, e-literature, blog

Hernán Casciari (Argentina, 1971) es un autor y periodista residente en Barcelona (España) desde el año 2000 que ha escrito no solo textos que se han publicado siguiendo los modelos industriales clásicos del sector editorial vinculado a la imprenta, sino también en los espacios digitales, con especial atención al blog como marco de publicación. Una de sus aportaciones más destacadas en el ámbito de la literatura de producción digital es la blognovela *Weblog de una mujer gorda* (2003-2004), una de las blognovelas más destacadas del ámbito hispano y una de las responsables de definir los mecanismos de funcionamiento de esta fusión entre narrativa y bitácora. El texto, sin embargo, no se quedó en la esfera digital y fue adaptado al formato impreso, aunque experimentando una serie de variaciones en su estructura y lenguaje según el país objetivo de cada una de las ediciones del libro resultante.

Se parte, por supuesto, del original, pero pese a estar escrito por un autor argentino que encarnaba a una mujer residente en la región mercedina y no un personaje localizado en España, fue en este lado del Atlántico donde se publicó la primera adaptación impresa del texto original. Se cambió entonces el título a *Más respeto, que soy tu madre* (2005) bajo el sello Plaza & Janés y al año siguiente bajo la marca DeBolsillo, en una edición más económica y de menor tamaño. De este texto (y no del blog) surgirá la edición mexicana, publicada en 2006 con el mismo título por la editorial Grijalbo (aunque, como veremos, esta edición presenta leves modificaciones léxicas). Estas dos ediciones constituyen, en resumidas cuentas, un único texto.

Por otro lado, en Argentina se publica un año más tarde, ya en 2006 y de mano de DeBolsillo, la primera edición de la novela bajo el nombre *Diario de una mujer gorda*. Pese a ser posterior a la española, tiene un título similar al de la bitácora original (se sustituye únicamente el término *blog* por *diario*), algo lógico dado el éxito en Argentina de esta bitácora, y mantiene una estructura mucho más parecida a la que nos encontramos en internet. Sin cambios en la propia novela, en 2009 se publicó en Argentina la edición definitiva (así se la define en el blog). En esta nueva edición destaca la adopción del título, ya internacional, *Más respeto, que soy tu madre* en detrimento del original. Hay que tener en cuenta que ese nombre había sido utilizado para la obra teatral, de gran éxito comercial, que protagonizó el célebre actor argentino Antonio Gasalla, por lo que responde a una unificación mercadotécnica necesaria. Este éxito teatral, de hecho, es clave en la diferenciación entre las dos ediciones argentinas, pues la portada de la más reciente —la de 2009— reza “el libro que inspiró el éxito de Antonio Gasalla” e incluye un prólogo firmado por el popular actor, pero es un añadido meramente paratextual. Más relevante, aunque sin consecuencias para la narración, es la presencia de un epílogo en el que la avatárica Mirta cuenta cómo ha sido su vida en los cinco años posteriores a la finalización del blog, cómo el libro ha sido un éxito editorial y cómo “Gasalla se va a disfrazar de mí en el teatro y va a contar otra vez la historia, *nuestra* historia” (2009: 316; énfasis en el original), que no es sino una referencia más a la obra teatral, aunque la nota da a

entender que era en el momento de su redacción un proyecto todavía no concluido.

Este título, que fue sugerido por la editorial (Casciari citado en *Clarín*, 2008), es el que se ha empleado para las ediciones en otros idiomas: *Più rispetto, che sono tua madre* (Italia, Salani Editore, 2007), *Respeitinho, que sou tua mãe* (Portugal, Âmbar Editor, 2008) y *Un peu de respect, j'suis ta mère* (Francia, Calmann-Lévy, 2009), traducciones que se derivan todas ellas de la edición española. En el ámbito del portugués, la adaptación al teatro para Brasil se parece todavía más al título internacional: *Mais respeito que sou tua mãe*.

La blognovela original, como género narrativo fuertemente dependiente del formato de publicación (esto es, la bitácora), se desarrolla encorsetada dentro de los preceptos que definen en la red el concepto de blog, de manera que se establece una relación simbiótica, de retroalimentación, entre las reglas formales del aparataje *bitacórico* como espacio de publicación en red y la narración que se ejecuta. Cubre, en definitiva, un espacio de virtualidad dentro de lo literario en un tipo de web que surge como válvula de escape para la publicación asequible (desde un punto de vista no solo financiero —pues muchos blogs se basan en un hospedaje gratuito—, sino también por el escaso esfuerzo técnico que requiere al usuario) de exaltación del *yo* en la esfera globalizada de los entornos sociales digitales. El formato blog resulta altamente estandarizado y es, por tanto, reconocible en su maquetación en pantalla como lo son también las páginas de un periódico (particularmente en oposición a la flexibilidad anárquica del diseño web puro). En el blog se presenta una ordenación temporal inversa que se indiza típicamente en un lateral mientras la columna principal se compone por el cuerpo de las diferentes entradas, los nuevos textos, que su autor o autores decidan publicar, respetando esa misma ordenación: lo más nuevo estará en la parte superior ante la obsolescencia del texto escrito.

La navegación se puede complementar con el uso de unas etiquetas que escoge el propio autor que le permite una categorización abierta y dinámica de relaciones rizomáticas dentro del propio blog y también mediante una categorización temática cerrada, cuya indización se ofrece también típicamente en un lateral de la pantalla. Son estos los rasgos

principales en cuanto a estructura interna y traslación fenotípica que estableció Orihuela (2006: 45-51) que todo lector espera, a lo que debemos sumar su concepción y funcionalidad, que tradicionalmente ha sido válvula de escape para el *yo* y, al mismo tiempo, impulsor del valor de lo subjetivo e identitario: se recompensa la preeminencia de la subjetividad incluso cuando las bitácoras se han convertido en *nanomedios*, esto es, medios periodísticos compuestos en torno a la estructura y filosofía de la bitácora.

La blogonovela es, por tanto, dentro del campo de la blogoficción, la creación de narraciones en las que se aprovecha el formato y la intencionalidad clásica de la bitácora para componer obras fictivas en las que el autor narrativo encarna el papel avatárico del autor del blog, papel que coincide casi exclusivamente con el del personaje protagónico. El autor, así, asume ese múltiple papel en el que encarna un avatar digital de manera que asume los tres entes para que el lector parta del supuesto de que está ante una obra autobiográfica según lo establecido por LeJeune (1991: 47-62). La exhibición de la vida propia fictiva se maquilla de realidad.

Es en ese contexto sociológico y tecnológico en el que Hernán Casciari desarrolló la blogonovela *Weblog de una mujer gorda*, pero el entorno de influencia de la obra digital no es el mismo que se da en la hoja impresa. Por tanto, se generan textos diferenciados en su paso al papel ya que, y esto debe tenerse en cuenta en todo momento, la blogonovela se bifurca *de facto* en dos textos impresos que, como hemos visto anteriormente, confluyen en un mismo título: un vertido de la bitácora a la hoja con modificaciones de diversa índole por un lado (Argentina) y una adaptación resultante de la conversión plena al formato impreso (España y México) con todo lo que esto conlleva.

La blogonovela fue escrita como el resultado de un proceso nostálgico tras asentarse Casciari en Barcelona, coincidiendo en el tiempo su nueva situación vital y su aproximación al blog como formato de publicación en red, lo que hace que se filtren en ella regionalismos, usos lingüísticos

propios del lunfardo¹, y giros y expresiones que no son habituales para el lector español, aunque sí para la cotidianidad de esa vida bonaerense que tenía Casciari al otro lado del Atlántico. La lejanía del hogar impacta en Casciari al tiempo que el choque cultural le neutraliza como autor literario al sentirse descolocado y sin la capacidad de dominar con destreza suficiente la modalidad del español en la que se hallaba inmerso en el territorio peninsular. Relata Casciari que:

Cuando llegué a España en el año 2000 no podía escribir porque los regionalismos me tenían paralizado. Yo siempre había escrito como se habla en Argentina y me sentía incapaz de hacerlo a la manera española. Estaba claro que no podía hacer una novela dirigida al público español hablando de “vos”, pero tampoco me salía usar la palabra “tú”, porque ya desde pequeño, cuando en mi país leía libros impresos en España, el castellano que se habla aquí me parecía tremendamente forzado.

Así que estuve dos años callado, tratando de adaptarme a los códigos de aquí. Yo hago humor, y no se puede hacer humor si no se dominan totalmente los códigos. Mientras, descubrí que existían los blogs, y abrí uno en septiembre de 2003 como un chiste para mis amigos argentinos. Así nació la familia Bertotti, y fue entonces que me di cuenta de que determinados tipos de humor, determinadas historias, son universales. (Casciari citado en *Telecinco*, 2005)

Como extranjero, Casciari busca el contacto con sus amistades próximas retratando a una mujer mercedina que debe sufrir a una familia que muchos asistentes sociales calificarían como desestructurada. Lo hace narrando los devenires de una vida humorística, si bien esta se asienta en el retrato deformado de la realidad de esa región argentina. No es de extrañar, por tanto, que se puedan filtrar los propios recuerdos y añoranzas del autor, que toma una perspectiva de lector (pues asume en el juego de máscaras avatáricas que la autora es Mirta Bertotti). Afirma Casciari en el prólogo del blog que “me divertí mucho, cada mañana de 2003, leyendo

¹ Jerga originada en Ciudad de Buenos Aires y luego extendida a otros núcleos poblacionales cercanos, incluso en Uruguay, asociada en su origen a estrato social bajo, pero que a principios del siglo XX ya empezó a extenderse entre todas las clases sociales, no necesariamente con marca diafásica. Entre sus rasgos más destacados está la influencia del italiano.

—con el privilegio de ser el primer lector— unas historias que me acercaban al lugar donde nací y por el que sentía, y siento, una gran nostalgia” (Casciari, 2003-2004²). Esto es evidente también en la referencia a la madre que ocupa las últimas líneas de dicho prólogo. Asimismo, la madre es la receptora de la dedicatoria en la edición impresa argentina: “Para chichita y Roberto”, según leemos en la edición argentina *Diario de una mujer gorda* (2006a: 7) y “A todos los mercedinos [...]. A mi madre porteña, que estaba en Mercedes cuando nací. A la memoria de mi padre, el primer mercedino que vi en la vida” en la edición argentina definitiva (2009: 7). En el prólogo de esa edición, afirma Casciari que el libro es “un documento de la vida cotidiana [...] escrito de puño y letra por una señora de mi pueblo que bien podría haber sido mi madre” (2009: 12).

Sin embargo, la edición española incluye una dedicatoria diferente: “Para Cristina Badia Tost, que leía cada capítulo por la mañana, con la panza llena de Nina” (2005: 7), que hace referencia al proceso de reescritura de la edición española de la novela y la situación familiar que se dio en ese momento. La edición mexicana, como heredera de la española, comparte dedicatoria con esta (2006b: 11), pues se trata de un texto sin modificaciones con respecto a la edición más extendida en nuestro país. Estamos, ya desde la dedicatoria y los prólogos, ante la muestra patente de que la traslación directa (dentro de lo factible) del blog se encuentra en la edición argentina, pero la otra es una revisión más profunda de esa misma obra. Se dan cambios notables en su paso a la página impresa que en algunos casos han sido atribuidos específicamente a una dislocación de la historia para, precisamente, su localización al mercado español. Claudia García atribuye los cambios a esa traslación del público objetivo hasta el receptor español previsto:

La adaptación al medio español se lleva a cabo por medio de una serie de modificaciones (sustituciones léxicas, transposiciones culturales, omisiones,

2 Aunque inserto en la blogonovela, escrita entre 2003 y 2004, el prólogo en realidad se prepara para el rediseño de la bitácora que se hizo en enero de 2009. Disponible en <<http://mujergorda.bitacorras.com/cap/prologo.php>>.

variaciones en la disposición y en el contenido de la materia narrativa), entre las que destacan las re-inscripciones textuales. (2010)

García, que solo tiene en consideración la edición española sin evaluar que la mexicana es virtualmente idéntica, atribuye también muchos cambios a elementos idiosincrásicos españoles, incidiendo especialmente en lo que ella considera una visión negativa de la inmigración, como la sustitución de una mujer paraguaya en la original (la Negra Cabeza) por una guineana. García afirma que este se produce para reflejar “el malestar que provoca el tema inmigratorio en el tejido social español” (2010), sustentándose también en el retrato que se hace de la mendicidad puerta a puerta que, señala, se asocia en la versión española a inmigrantes, lo que “subraya la ilegalidad y el rasgo fenotípico, identificándolos con la pobreza” (2010). Estos y otros cambios son atribuidos por García a una “voluntad editorial de evitar cuestiones socialmente sensibles” (2010). Eso justificaría *de facto* la omisión total de la novelización del blog dada su voluntad continua de transgredir la cándida imagen prototípica de la familia, considerando incluso que la inmigración y su representación en la obra es el motor principal de la misma y que estas alteraciones resultan, en la edición española, en una “complacencia [que] no sólo traiciona el sentido de tolerancia frente a la inmigración que anima el blog [...] sino que es curiosamente ambigua en un autor que es, él mismo, un inmigrante en España” (García, 2010). Sin embargo, como hemos visto, Casciari nos habla de la morriña (que habitualmente conlleva nostalgia positiva y crítica en la distancia) como motivación para la blogonovela sin que la inmigración sea su fuerza motriz: en todo caso lo sería la emigración, con la importante diferencia de perspectiva que hay entre una y otra situación.

Una lectura de la novela impresa en España muestra que, en efecto, esta fue localizada y se produjeron modificaciones que en algunos casos surgieron directamente de propuestas de la editorial:

[Hernán Casciari] lanzó la versión multimedia de *Más respeto que soy tu madre* [el blog actual], nombre con que se editó el libro en España. No fue el único cambio, los editores le sugirieron cambiar los nombres de los seis miembros de la familia de Mirta. (*Clarín*, 2008)

El cambio de nombre nos muestra una clara voluntad por evitar el sintagma *mujer gorda* que bautizó el blog en su concepción original (y a la primera edición argentina, dada la mayor popularidad de la bitácora original en el país). En la blogonovela original cumplía con el objetivo de, mediante su espíritu transgresor, retratar paródicamente el carácter autoexplorativo del bloguero y la tradición epónima de los nombres de las bitácoras, pero su modificación no puede ser atribuible a una inferencia esencialmente españolista. Esta pérdida del título original es un claro movimiento de mercadotecnia esencial: responde a la necesidad de no ofender al público femenino que desconozca el carácter satírico de la obra, evitando que se generen prejuicios negativos ante el libro por su título, recurriendo con el nuevo nombre a la búsqueda de una empatía materna.

Entre los cambios para España, en esa misma línea, nos encontramos con que el hijo pequeño, Caio pasa a llamarse Toño; a Zacarías, el marido, ya no lo despiden de Plastivida, sino de unos astilleros, y Mirta Bertotti se transforma en Lola B., con reducción del apellido a la mera inicial, entre otros cambios en los nombres y algunos rasgos lingüísticos específicos de determinados personajes. Y, por supuesto, ya no están en Argentina, sino en España, aunque son historias coetáneas de un mundo globalizado. Lo cierto es que la vida de Mirta/Lola es prácticamente idéntica pese a que el libro impreso introduce alteraciones y, sobre todo, descartes: muchas son las cosas que se quedan en el blog y que no llegan a formar parte de la obra impresa en la edición española. Esos cambios son los relevantes en el trasvase de una plataforma a otra, pues implican alteraciones que van más allá de que los vulgarismos, los giros y expresiones, sean sustituidos por otros muchos más familiares para el lector español (pese a que se mantienen italianismos en el idiolecto del abuelo Américo, llamado cariñosamente Nonno —*abuelo* en italiano—, que en el blog empleaba el *cocoliche*³). Por lo tanto, la transfiguración en hoja impresa se divide en

³ Jerga propia de los inmigrantes argentinos y uruguayos de origen italiano en la que se combinan español e italiano en la que destaca la fuerte combinación de lexías italianas y españolas así como el cruce de las normas morfológicas y fonéticas de ambos idiomas. Cada vez más en desuso, algunas de sus palabras y expresiones han sido

dos resultados diferenciados derivados de la cultura objetivo: la versión argentina mantiene esa identidad, pero para España se produce un reajuste para introducir ítems *pop* próximos a sus referentes históricos y culturales. Asimismo, esta alteración se revisa para México, algo que omite García.

Como decíamos anteriormente, la edición de México se diferencia de la española en unos pocos rasgos anecdóticos vinculados a la variedad dialectal y a algunos matices culturales. Una lectura atenta a estas ediciones muestra que los rasgos diferenciales son poco trascendentales y resultan incluso ausentes por completo en la macroestructura de la narración. La composición y contenido de los capítulos de esta edición es idéntica; no obstante, se han realizado cambios léxicos de referentes culturales, como el uso de *Papá Noel* (2005: 111) y *Santa Claus* (2006b: 114) o de expresiones populares, sobre todo las malsonantes: *pánfilo* (2005: 111) y *zoquete* (2006b: 114). Los cambios registrados en la edición mexicana con respecto a la española son, en todos los casos, similares y no introducen alteraciones al significado ni orientación de la obra, pero sí la acercan al español más llano que podemos esperar de los protagonistas. Cabe preguntarse, en consecuencia, qué motiva que la edición mexicana se derive de la española y no de la argentina, que podemos presuponer como culturalmente más próxima a la realidad americana, o incluso que no se haya buscado la creación de una versión específica para México como sucedió en España, pues no parece probable un caso de enculturación ni de aculturación para defender la existencia de una edición específica peninsular.

En el blog, por su parte, nos encontramos con un uso extensivo de argentinismos propios del origen mercedino de sus personajes, aunque ese vocabulario más oscuro (e incluso el que no lo es, pero sí resulta notablemente regionalista) se ve apoyado con un sistema de pequeños textos emergentes al pasar el cursor sobre esas palabras, marcadas visualmente. Por ejemplo, el capítulo 67 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000071.php>> explica el significado de *motoneta* como “ciclomotor de baja cilindrada”. Es un sistema similar

asimiladas por el lunfardo. Literariamente, se integró en obras teatrales de tipo sainete siendo caricaturizado en las mismas.

al que se usa en sus páginas para ofrecer una pantalla emergente con información relevante sobre quién es cada personaje de la historia. Al pasar el cursor sobre el nombre de uno de los personajes aparece en pantalla un recuadro con un texto breve y una imagen fotográfica que lo describen y retratan, algo muy útil dado que cuenta con un amplio abanico de secundarios (e incluso personajes que hacen apariciones muy esporádicas) que se ve reducido en la adaptación a novela para el mercado español.

La cuestión inmigratoria tiene su principal elemento en el papel de la Negra Cabeza, personaje femenino que entra en la historia como interés sentimental del hijo menor, díscolo, bruto y de escasa sensibilidad e inteligencia, si bien al final tiene una relación con el abuelo Américo. Esta mujer es de origen guineano en la edición española y su origen no se altera en México. Por el contrario, en la edición argentina es paraguaya. El retrato del personaje, su historia y papel en la narración es, sin embargo, compartido: si (como se desprende de las afirmaciones de García) es guineana en la edición española por una cuestión xenófoba, sería inane ignorar que sus rasgos y el trato hacia ella de los mismos personajes es el mismo en la edición argentina para con una paraguaya. Consideramos, consecuentemente, que es un recurso humorístico más en el que el referente nacional se sustituye en España para reflejar una realidad más próxima. Incluso podríamos afirmar que justifica mejor ante el lector los episodios de choque cultural, virtualmente idénticos entre la guineana y los españoles que entre la paraguaya y los mercedinos.

En el capítulo titulado “Uno que pide” asistimos en la versión española a un retrato de la mendicidad puerta a puerta que se presenta refiriéndose a esas personas como “inmigrantes que piden algo” (2005: 20-23), lo que no sucede en la argentina, donde son “gente que pide”, como en el blog en el capítulo 109 <<http://mujergorda.bitacorras.com/cap/000117.php>>. Sin embargo, una lectura atenta de esta versión nos lleva a ver que se da también el retrato fenotípico (“el turco que vende alfombras”) y que el retrato social no es, en realidad, diferenciado. La principal alteración, de hecho, se da en Carnecruda, el “mendigo oficial” (2005: 21) que proviene, en la versión española, de un país del Este sin identificar y se le describe como “un mendigo de esos que antes, en sus países, eran profesionales, y

que después se les ha ido de las manos, o sus países han desaparecido del mapa” (21), un retrato próximo a la realidad europea que posteriormente da más pistas sobre el nuevo mapa político tras la caída del telón de acero. En la versión argentina es un mendigo local, “de esos que antes eran profesionales, y que después la vida se le fue de las manos” (también en el capítulo 109 del blog), lo que tiene sentido en el contexto cultural de la crisis de principios de milenio, el *Corralito*, que experimentó ese país. Los retratos externos responden, así pues, a realidades socioculturales diferentes, pero el poco tacto racial es compartido tanto por la Mirta argentina como por la Lola española sin que eso implique una demonización del inmigrante o del pobre en ninguno de los casos.

Si, como apunta García, estos cambios se motivan también en parte para evitar cuestiones sensibles en la sociedad española, deberían haberse eliminado o alterado sustancialmente los múltiples referentes sexuales que nos encontramos a lo largo de la obra. Sí se puede percibir una reducción de los episodios próximos a la violencia familiar, aunque resulta evidente la homofobia que el padre, Zacarías, proyecta sobre su hijo mayor, Nacho; un abuelo que consume estupefacientes; una hija, Sofi, ligerísima de cascos, y un hijo menor, Caio/Toño, cuya única habilidad destacable es su capacidad para realizar estatuas con sus defecaciones (lo que finalmente le reportará pingües beneficios desde el mundo del arte). Por ello, muchas omisiones y cambios parecen responder, más bien, al cambio transmediático del paso del blog a la hoja impresa, concibiendo la novela no como una traslación textual sino como una adaptación al formato libro. No es un vertido directo de un espacio a otro, sino una conversión consciente de las diferencias entre los soportes.

Un ejemplo destacado de eliminación de algunos de estos elementos lo encontramos en una serie de capítulos centrados en la hija que, en la novela española, desaparecen. Sofía, adolescente incipiente y sexualmente precoz, se gana algún que otro coscorrón de su madre por saber demasiado sobre diferentes prácticas sexuales y esta conducta se mantiene sin alteraciones de forma generalizada en toda la edición española. Lo que sí se elimina por completo es una subtrama vinculada a la adquisición de una webcam para realizar espectáculos picantes en línea, lo que gusta a Mirta por los ingresos económicos que eso supondrá, prescindiendo de

prejuicios morales en oposición al rol materno que se le podrían prever⁴. Su supresión, por tanto, no puede justificarse por preocupaciones sociales o decorosas de la editorial para con el público español, sino a una preocupación por la comprensión y recepción de la obra fuera de su contexto electrónico.

Si su omisión fuera por cuestiones éticas o morales se habría suprimido del libro español el capítulo “La Sofí quiere el cincuenta por ciento”⁵ en el que Caio/Toño hace un agujero para espiar a su hermana desde la habitación del abuelo mientras esta se desnuda y cobrar a otros chicos por verlo. Esto desatará las iras de la hermana al no llevarse parte de los beneficios, algo que Zacarías, el padre, soluciona mediando entre ellos y, tras un par de tortas, imponiendo un acuerdo comercial. Como la madre antes, no se escandaliza por la sexualización ni cosificación de la hija como objeto de deseo sexual. No hay, en definitiva, razones sociológicas o morales para justificar la omisión de la webcam y sí mantener este. Lo que sí se da es un temor ante la tecnificación de la novela impresa, lo que se percibe claramente cuando nos damos cuenta de que todo el aparataje narrativo sustentado en las tecnologías digitales no ha llegado a entrar en la novela impresa para España.

Otras omisiones en las ediciones impresas las encontramos en el uso de estructuras y referentes extraídos de otros blogs, como en el caso de la bitácora de Bety, popular en 2003, y llamada *Las cinco del viernes* <<http://lascincodelviernes.blogspot.com.es/>>. En esta bitácora la autora lanzaba cinco preguntas los viernes que los lectores respondían, y Casciari lo integra en su blogonovela hasta cuatro veces⁶, pero no aparece en

4 Según se puede observar en los capítulos

27 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000033.php>>,

46 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000051.php>> y

47 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000052.php>> del blog y en la edición impresa argentina de 2009: 31-32, 44-45.

5 Presente en España 2006: 217-220, en el capítulo 179 del blog

<<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000196.php>> y en Argentina 2009: 256-259.

6 En los capítulos 26 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000032.php>>,

34 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000039.php>>,

57 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000058.php>> y

72 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000077.php>> del blog.

ninguna de las ediciones impresas. Esta integración de usos, costumbres y referencias a otros blogs es algo habitual en la blogosfera, aunque no tendría sentido en las versiones impresas, si no se incluyeran notas aclaratorias que resultarían en un extraño aparataje paratextual para una novela de ficción destinada a ser un entretenimiento. Lo mismo sucede con las encuestas, donde se preguntaba la opinión sobre el devenir de la trama —como qué debe hacer Mirta con un potencial amante⁷—, pues la participación no solo no es posible en papel, sino que no tiene sentido en la medida en que es en diferido y no una ejecución en directo, teatral, como sucede en la blogonovela.

En cambio, se mantiene en la versión impresa española la integración de Borjamari (al que se refieren con el todavía más hipocorístico *Borjita*), un chico homosexual que establece una relación sentimental breve con Nacho y que trabaja en una funeraria como maquillador. Su presencia en el capítulo 89 del 27 de noviembre de 2003 se desarrolla sin variaciones relevantes en la edición argentina (2009: 74-77). En este capítulo, el hijo mayor de la protagonista invita al citado Borjamari a cenar una pizza. En esta reunión familiar Borjamari se convierte en la voz de los lectores escépticos (los de los comentarios, y también los de otros blogs, por el diálogo generado entre estos) cuando cuestiona la realidad de la pizza, denunciando que esa pizzería familiar es, de hecho, un fraude:

- ¿Entonces no te gustó la pizza, nene? —digo yo, un poco desencantada.
- Teniendo en cuenta que todos vosotros fingís tener una pizzería en Argentina, cuando en realidad sois una agencia de publicidad que está intentando imponer una novela en el mercado editorial español, debo reconocer que por lo menos habéis preparado la comida vosotros mismos.
- Ay, Borjita, ¿qué carajo estás diciendo? —dice el Nacho, que de a poco me parece a mí que se iba desenamorando.
- Gordo, vení un cachito al galponcito del fondo conmigo —le dice Zacarías al Borja- que tengo un regalo para vos. Vení, dale...
- Zacarías, quedáte quieto ahí —le digo yo a mi marido, que se le nota cuando quiere morder a la gente que le cae mal.

⁷ Lo que sucede en el capítulo 73 <<http://mujergorda.bitacorras.com/cap/000076.php>> .

-Venga ya, mujer —dice el Borja mirándome muy raro—, diga la verdad: usted no es Mirta Bertotti, es un conjunto de autores catalanes, y estas paredes son falsas, todo es un decorado ¡todo es falso! ¿Por qué quitó las estadísticas la semana que vendió menos de mil pizzas al día? Todos vosotros estáis obsesionados conmigo, ¡todo esto es falso, es una agencia de publicidad catalana! (2003)

Sufre entonces Borjamari un ataque psicótico en el que empieza a remover toda la casa, poniéndola patas arriba, y que termina con toda la familia reteniéndolo. Como descubrimos al día siguiente, Borjamari acaba en manos de un hipnotizador que, previo soborno del abuelo Bertotti, le convence de que es una gallina. Todo el capítulo es una respuesta a los comentarios generados en días previos: los lectores, en su mayoría, saben claramente que la obra es ficcional, no necesitan que nadie desenmascare al autor, pues hacerlo implicaría romper el pacto de ficción y, quizás, el desarrollo de la narración, que resultaría herida de muerte. Casciari afronta el reto, y responde creando un capítulo metablogonovelístico en el que Borjamari encarna a quienes pretenden *sabotear* la blogonovela, satiriza sus acusaciones y las convierte en ese personaje loco, siniestro, y retratado ridículamente. Los lectores, por su parte, expresan en sus comentarios de forma generalizada el triunfo de Mirta, avatar del autor, sobre los insidiosos. Sin embargo, tras Borjamari hay mucho más, ya que el nombre no es casual, y su actitud no es tampoco exclusiva de algunos de los comentarios que se pueden rastrear en el blog: se esconde un crítico de bitácoras, como el propio Casciari reconoce en una nota, presente en esa misma página:

El personaje de Borjamari, en la historia, es parodia de un crítico de blogs que, con el mismo nombre, redactaba reseñas sobre bitácoras en la dirección *borjamari.blogspot.com*, con gran audiencia de público. Sus características eran los titulares largos, los textos con pretensión literaria y unas estrellas azules (de una a cinco) que puntuaban las obras.

Luego tras el personaje de Borjamari se genera, en realidad, no solo una respuesta a ciertos comentarios, sino un diálogo abierto con el blog de

dicho crítico. ¿Y qué había hecho el crítico? Podemos encontrar el artículo a través de la página”

<http://borjamari.blogspot.com.es/2003_11_01_borjamari_archive.html

> facilitada por Casciari:

La desaparición precipitada de las estadísticas públicas del weblog de una mujer gorda sustituyéndolas por otras con contraseña en cuanto han empezado a bajar de las mil visitas diarias (verdadera razón de la existencia de este culebrón), ha empezado a preocupar a algunos de los miembros de su cada vez más menguado club de fans que, en vista de como evolucionan las cosas, empiezan a sospechar que eso de “aguantar”, más que un grito de guerra era una tomadura de pelo.

Además, haciendo bueno eso de “cree el ladrón que todos son de su condición”, han usado el nombre de esta modesta web para enmascarar su caída [sic] libre de visitantes. No se conforman con aburrir repitiendo hasta la saciedad unas historias previsibles que han perdido la frescura in[i]cial, sino que además plagia descaradamente a los demás con tal de hacer la gracia de turno y a falta de ideas propias. Ellos mismos, pero tanta obsesión por un servidor no es buena, seguro.

Menos mal que el “aguante” de la ya infumable protagonista, tiene los días contados. En diciembre dejará de existir, o al menos eso nos confesó uno de sus autores (que por cierto tiene de argentino lo que yo de crítico serio), en una dulzona y babosa conversación hace unos pocos días cuando, de una forma patética, intentaba por todos los medios darle un empujoncito a su alicaída [sic] página que ya tienen fecha de caducidad, mientras le echaba la culpa de todo al “informático”.

Mal se le pone la cosa a la agencia de publicidad que está detrás del asunto y que preparó todo con vistas a sacar una novela basada en los personajes del blog. Ni la habitual publicidad con calzador metida en “yonkis” o en “el rellano” parece que le están sirviendo esta vez. (*Borjamari*, 2003)

Sabemos ahora que su información sobre la autoría es errónea, así como varias apreciaciones hechas sobre el blog (por ejemplo, la historia se cerró en julio de 2004, tras 200 capítulos, y es trabajo de un único autor, argentino). Su opinión sobre la calidad del mismo no solo es respetable, sino que es parte del ejercicio de la crítica literaria (con independencia de si gustan o no las formas), pero está claro que en la blognovela se ha

generado también un diálogo directo entre el autor y el crítico, aun cuando las tiranteces no solo han sido profesionales.

Pese a que, como señalábamos antes, en la edición argentina esta *saga* se vierte en el libro sin grandes alteraciones, en la edición española y mexicana se observan importantes cambios, sobre todo en los diálogos en los que Casciari juega con el lenguaje propio del crítico de blogs (2005: 70-73), que se entiende solo como chiste interno de la blogosfera para crear una situación en la que Borjamari es, en efecto, un neurótico en ambos casos, pero haciendo que los referentes intertextuales no tengan un peso específico para la comprensión del personaje y la situación en la novelización. En la blogonovela incluso fue el centro de la broma del Día de los Inocentes de 2003 con el capítulo 112 <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000120.php>>, momento que aprovechó Casciari para exponer mediante sus personajes fictivos la realidad del propio Borjamari ante sus lectores. De manera similar, debemos tener en consideración que se introducen algunas alteraciones para que los cambios de casa que realiza la familia Bertotti en el blog (y que se corresponden con los cambios de servidor de la obra) no tengan esa referencia externa y tecnológica en la versión española, dado que la situación económica de la familia no sostiene, lejos de este contexto de hospedaje virtual, el coste económico de un cambio de domicilio que, insistimos, en la virtualidad de la red, hace referencia al hospedaje web.

Un repaso somero nos muestra cómo, además de los capítulos interblogosferos a los que hacíamos referencia anteriormente, se pierde no solo la encuesta con la que Mirta quiere saber si pone o no los cuernos a su marido, sino también aspectos parablogueros como la página web del negocio que abre la familia en el capítulo 60 del blog <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000062.php>>, una pizzería que en la bitácora asume la función paralela de contador de visitas. La pizzería existe en la versión de papel, pero no tiene esa doble funcionalidad, pues en algunos casos estos elementos se transforman levemente, adaptándose a un convencionalismo no virtual, aunque la mayoría se pierden. Sin ir más lejos, apenas nos llega a través de la hoja impresa un diálogo sobre mensajería instantánea entre la madre y Nacho, que se ha ido de casa (2005: 136-141; 2009: 175-180).

Otra omisión que debe señalarse, y que es compartida en este caso por todas las ediciones impresas, es la desaparición de los comentarios de los lectores, algo que, por otro lado, resulta más que habitual en las adaptaciones de blog a hoja impresa, tanto si son compilaciones de artículos como obras literarias. Sin embargo, debemos tener en consideración que los comentarios son parte también de la narrativa de la blogonovela en la misma medida en que lo es el cuerpo de la misma. En el caso del blog, para conmemorar el mensaje número mil publicado por los lectores se preparó una entrada en blanco en la que Mirta utilizaba, en vez del espacio jerárquicamente reservado para el autor del blog, el democrático sistema de comentarios para presentar su texto <<http://mujergorda.bitacoras.com/cap/000112.php>>.

Con casi 200 entradas, el blog (y su traslación directa al papel para Argentina) es rico en digresiones, en capítulos que se vinculan explícitamente con otros blogs y que no ayudan a progresar en la narración, algo previsible en su concepción blogonovelística, dado el fuerte carácter atomista de las creaciones en línea. En ellas se espera que se interactúe con los lectores a través de los comentarios, pero también que el carácter de baja ilación de las entradas facilite la incorporación de nuevos lectores en cualquier momento. Se trata, por tanto, de una estructura caótica donde el hilo narrativo queda en segundo plano, o incluso desaparece temporalmente, para luego retornar. Este factor se atenúa en la edición española, donde no solo desaparecen las fechas de los capítulos (que siguen siendo pequeños y en muchos casos con fuerte carácter independiente), sino que también se centra en las tramas del núcleo familiar, descubriéndose finalmente a Zacarías, el padre de familia, como el eje de la trama: la historia concluye cuando, tras los devenires con el hijo mayor, este finalmente le convierte en abuelo y se enfrenta a la anagnórisis de su nuevo rol familiar. En la edición argentina, como en el blog, esto también sucede, aunque en el cénit narrativo la historia no se cierra y se dilata un poco más, diluyéndose el efecto de culminación de haber leído una novela que se obtiene en la edición española, donde la reducción de tramas y digresiones reduce su tamaño pero concentra el núcleo de la obra.

Hay, por tanto, una doble orientación de la adaptación de la blogonovela. La primera es una conversión lo más directa posible en la que la Mirta de internet sigue siendo ella cuando se hace papel y representación teatral, e incluso —mediante el epílogo de la edición definitiva argentina al que nos hemos referido anteriormente— se nos sitúa como personaje avatárico que vive también fuera de la propia obra: el avatar debe vivir fuera del blog como parte del ejercicio creativo del género (Escandell, 2011: 314). La segunda consiste en que Mirta se transforma en Lola, un personaje que no tiene su origen en la red, sino en la propia novela y su mundo y existencia se limitan a esa misma, de donde se derivan los cambios estructurales por fusión, modificación y recolocación entera de algunos capítulos u omisión. Por ejemplo, en la blogonovela Sofía y Mirta tienen una conversación sobre sexo en la que la madre descubre que su hija siente predilección por el *cunnilingus* y esto se produce en el capítulo 136 <<http://mujergorda.bitacorras.com/cap/000147.php>>, con idéntica colocación relativa en la edición argentina (2009: 161-163). En cambio, en la edición española el mismo evento sucede en los primeros compases (2005: 30-33). Del mismo modo, el capítulo “Uno que pide”, del que ya hemos hablado, es el cuarto en la edición española, aunque el 109 en el blog (también con idéntica posición relativa en la edición argentina).

No consideramos que el prejuicio social, étnico o moral que se pueda dar en la sociedad española sea la clave real de las alteraciones de la obra, pues al fin y al cabo la transposición de nombres y usos lingüísticos no deja de ser puramente anecdótica. El auténtico elemento diferencial, lo que convierte a Lola en el otro lado del retrato cubista de Mirta, es que es un personaje novelístico, no blogonovelístico. La conversión, en consecuencia, se da más por evitar *temas raros* (tecnológicos) de internet que porque se imponga la línea de pensamiento española, biempensante, cargada de moralina y xenofobia. Los cambios destinados a ofrecer un ámbito más familiar para el lector español poco tienen que ver con las modificaciones estructurales o argumentales, pues estas responden a motivaciones artísticas y de traslación del texto a la hoja. Es un proceso de cambio que implica la transfiguración de la obra para hallar la correspondencia con el medio que la acoge. Solo circunstancialmente se

dan los cambios nominativos y sociales referidos por García, aunque como consecuencia de ese desplazamiento se vaya de una Argentina sufriendo las consecuencias de la crisis de 2001 a una España acosada por el desempleo y la especulación: situaciones, como vemos, no tan diferenciadas.

La edición pluricéntrica de la obra resulta, así, en un total de tres textos. Por un lado, el original compuesto como una *redacción en marcha*, esto es, la blogonovela, del que se deriva la *simplificada* redacción libresca para Argentina y el reprocesamiento del texto para la edición española de la que, a su vez, nace la mexicana. Siendo tres núcleos tan potentes de la cultura hispana no deja de ser curioso que la versión para México no introduzca una mayor variación textual más allá de los anecdóticos elementos que hemos referenciado anteriormente. En este caso, podemos suponer que se decidió que no sería productivo ni tendría excesivo sentido producir una variante adicional, no solo porque en cualquier caso seguiría siendo exógena (en la medida en que Casciari es argentino y residente en España, pero no hay un vínculo comparable con el país norteamericano). Esa hipotética filtración adicional del texto resultaría, así, impostada. Pero, ante la duda de escoger entre partir del texto de la edición argentina y de la española, se optó por la del otro lado del Atlántico. Si atendemos a las observaciones realizadas en estas páginas debemos suponer que esto se produce por una elección consciente (y política) ante la opción de decantarse entre cualquiera de dos culturas que son, en realidad, externas —esto es, o la argentina o la española—. Se optó, en definitiva, por la que podría resultar menos marcada para el público general mexicano y requeriría menos alteraciones para acercarlo al mercado lector del país: frente a la proliferación de rasgos argentinos del blog y de las ediciones impresas de ese país, se apuesta por tomar una versión seminativa del libro que se caracteriza por una mayor neutralidad del texto, ya que carece rasgos tan marcados para los hablantes de español de otras variantes como el voseo, el lunfardo, etc. Además, es innegable que la edición española introduce más cambios de índole *libresca*, es decir, esa es la versión que presenta una mayor alteración del texto de la bitácora para adaptarlo a la idiosincrasia de un libro físico a través, como hemos visto, de alterar el orden de algunos capítulos, eliminar otros, etc. Así pues, la edición

española —de la que parten también las traducciones a otras lenguas— se ha constituido como el referente impreso internacional: se parte de la entidad menos bloguera de las dos vertientes del texto para la gestación de ediciones adicionales. Es, por tanto, una bifurcación completa del texto original, un camino alternativo que se recorre específicamente en la hoja impresa que tiene como excepción la rama argentina de los textos impresos de la obra. En cualquier caso, esto nos lleva a una oposición que, en última instancia, se hace carne literaria en los personajes de Mirta y Lola: la primera vive solo en el blog y en Argentina, pero la segunda se ha expandido internacionalmente más allá de España.

Casciari no sustituye simplemente los nombres (operación de máxima simpleza en cualquier *software* de procesamiento de textos), sino que reinscribe a Mirta en la transfiguración de Lola como reencarnación de la blogonovela en novela, que es resultado de una reescritura casi completa del original. Como consecuencia de esta alteración, el texto está españolizado y, quizás, resultaría extraño para el público argentino, por lo que en este caso se recurre al original del blog con escasas modificaciones:

He tratado de recortar lo menos posible el texto para que resulte fiel al original, por lo que es probable que haya pasajes donde el lector eche en falta un enlace o algún otro elemento muy común en las páginas web e imposible de trasladar al papel. (Casciari, 2009: 12)

Mirta, por tanto, se mantiene viva en blog y en libro para Argentina, pero Lola es su otra cara, la novela que hubiera sido —que fue, de hecho— la creación literaria digital que, en su destino libresco español, se amolda al devenir de su circunstancia y abraza, finalmente, a España para despedirse de la Argentina que le dio vida en su encarnación original. Se confirma así la mutación en el paso al papel: la blogonovela debe convertirse en *otro texto* cuando abandona la pantalla. Salir del monitor, lienzo maleable, para pasar al estático papel (a la paginación) implica una serie de alteraciones que son patentes tanto en la versión argentina como en la española-mexicana que son inherentes al cambio de soporte. Son estos cambios, quizá, los más importantes por lo que implican a la hora de identificar los rasgos distintivos y específicos de un subgénero narrativo

concreto y específico no solo del espacio digital, sino más concretamente incluso, del blog, como es la blognovela. Más allá de estos cambios *necesarios*, la edición española aporta una refundación de la obra original, pero no motivada por prejuicios negativos de la sociedad europea o española, como se ha intentado señalar, sino porque la re-creación del texto permite que se reformulen sus planteamientos, que la adaptación al papel sea mucho más plena que el *simple* vertido del texto del blog: ritmo, personajes, escenarios y situaciones son trabajados en torno al concepto original para que renazca en papel un texto nuevo, mutado, pero que en ningún caso es fruto de lo puramente externo, sino como sublimación total de la tinta y el papel frente a la pantalla y la fibra óptica.

Bibliografía

- Borjamari* (2003). “Nos cuentan que...”. [documento WWW]. URL http://borjamari.blogspot.com/2003/11/nos-cuentan-que_20.html [fecha de consulta 15 de enero de 2013].
- Casciari, H. (2003-2004) *Más respeto, que soy tu madre* [documento WWW]. URL <http://mujergorda.bitacorras.com> [fecha de consulta 15 de enero de 2013].
- . (2005) *Más respeto, que soy tu madre*. Plaza & Janés DeBOLS!LLO: Barcelona, 2006.
- . (2006a) *Diario de una mujer gorda*. DeBolsillo: Argentina.
- . (2006b) *Más respeto, que soy tu madre*. Grijalbo: México.
- . (2009) *Más respeto, que soy tu madre*. Plaza & Janés: México, 4ª ed. 2011.
- Clarín* (2008, 5 de agosto) “Cómo se construyó Más respeto, que soy tu madre”. [documento WWW]. URL <http://edant.clarin.com/diario/2008/08/06/um/m-01730811.htm> [fecha de consulta 15 de enero de 2013].
- Escandell Montiel, D. (2011) “Credulidad y pacto de ficción en la blognovela: Nuevas relaciones autor-lector en la narrativa digital”, en

- S. Montesa (dir.) *Literatura e internet. Nuevos textos, nuevos lectores*. AEDILE: Málaga, 307-318.
- García, C. (2010) “Mirta Berttotti se transforma en Lola B. Re-inscripciones textuales y representación social en *Más respeto que soy tu madre*, de Hernán Casciari”. *Espéculo. Revista de estudios literarios* 46. [documento WWW]. URL <http://www.ucm.es/info/especulo/numero46/masrespe.html> [fecha de consulta 15 de enero de 2013].
- Lejeune, P. (1991) “El pacto autobiográfico”. *Anthropos: Boletín de Información y documentación* 29: 47-62.
- Orihuela, José Luis (2006) *La revolución de los blogs*. La esfera de los libros: Madrid.
- Telecinco* (2005, 28 de julio) “El ama de casa más leída de Internet se llama Hernán Casciari”. [documento WWW]. URL http://www.informativos.telecinco.es/entrevista/casciari/mujergorda/dn_9367.htm [fecha de consulta 4 de noviembre de 2009].

Tauromaquia —o ese extraño placer de la visualización de la muerte—

CLAUDIO CIFUENTES-ALDUNATE

Abstract

The present article focuses on the practice of bullfighting and the significant thickness that goes beyond the simple act of the modern spectacle. It is an attempt to archaeological and semiotic reading of this practice, seen as a fossilized ritual of other older practices and meanings that drags on their way through the successive civilizations that have given its origin. The thickness of these readings does not rule out a possibility of psychoanalytic interpretation related with a reflection on the symbolic link between the bull and power. All those layers of significant thickness may explain the irrational fascination Spanish or Latin American people audience that assist and live, perhaps unthinkingly, (read unconsciously) forgotten symbols and rituals.

Key words: Bullfighting, origin, myths, semes, power and psychoanalysis.

La tauromaquia en su diacronía

En el origen de la humanidad, encontramos una actividad pragmática de sobrevivencia: la caza. Esta actividad viene representada como un sema¹, una

¹“Le sème désigne communément l’”unité minimale” (comparable au trait pertinent ou seulement distinctif de l’École de Prague) de la signification: situé au plan du contenu, il correspond au phème, unité du plan de l’expression. En maintenant le parallélisme entre les deux plan du langage, on peut dire que les sèmes sont des éléments constitutifs des sémèmes, tout comme les phèmes le sont des phonèmes, et qu’un système sémantique peut être postulé – à titre d’hypothèse – pour rendre compte du plan du contenu d’une sémiotique, comparable au système phonologique dont les articulations constituent le plan de l’expression.” (Greimas,1979: 332)

unidad 'mínima'² de significado, como un componente en la significación original de la tauromaquia, divertimento que más tarde adquirirá un significado religioso o sacrificial. Sin duda, en el fenómeno de la tauromaquia, hay un haz de significantes imposibles de detectar en su totalidad, y por ello mi análisis se dirige a una lectura del fenómeno viendo sus semas componenciales más evidentes, desde los cuales es posible tejer una lectura subyacente.

Mi intención es hablar de la corrida como una experiencia colectiva y, por ello, como experiencia social, y así extraer los componentes simbólicos de este ritual, componentes que hacen que muchas personas se dejen seducir por este espectáculo. Haremos un recorrido histórico de la relación entre el hombre y el toro desde la antigüedad hasta nuestros días, tratando de encontrar los significantes que transitan en muchos textos y que enriquecen la comprensión de la tauromaquia actual.

La tauromaquia en su diatopía

La tauromaquia es una práctica o ritual que se extiende como fenómeno de origen europeo más allá de sus fronteras continentales, a América Latina, lugar donde la tauromaquia y el toro llegan traídos por el conquistador durante el período colonial. Hoy día se practica en España, Portugal, Sur de Francia, México, Colombia, Costa Rica, Perú, Bolivia, Venezuela y Ecuador. También en China (lucha 'entre' toros), y como fenómeno relativamente reciente se practica en San Diego, California, en EE.UU. La corrida fue parte de las prácticas sociales en casi todos los países colonizados por España. La independencia de los países latinoamericanos (alrededor de 1810) produjo la prohibición del toreo en muchos lugares (Chile, Argentina, Uruguay, etc.) permaneciendo en otros, como los países arriba nombrados. Filipinas, en 1898 se independiza de España y con ello se prohíbe también la tauromaquia.

No creo equivocarme en afirmar que la práctica de la corrida en España y en los países latinoamericanos, que aún la practican, se mantienen en un

2 "La définition approximative du sème comme 'unité minimale' du contenu, doit être remise en question non seulement dans son statut d'unité, mai aussi d'unité minimale." (333)

marco general de normas del juego. Esto es precisamente lo que permite el trasiego de toros y toreros de un país a otro. Son estos países, que quedan circunscritos en un mismo tipo de práctica concreta de esta fiesta ritual, a los que yo me referiré. Es éste el marco de manifestación del fenómeno que me permite hacer válido este estudio en lo que respecta a las capas significantes del mismo y a los sentidos patémicos explícitos e implícitos manifestados en la afición espectadora.

Es por esa misma diversidad de países que poseen o poseyeron la práctica del toreo que cabe preguntarse si aquellos aspectos de la tauromaquia (considerada como un ritual que permite visualizar la muerte) pueden ser comunes a todos. ¿Es lícito hacer una lectura o interpretación del ritual como válido para todos los espectadores, considerando que las carencias motivantes del deseo de ese colectivo de individuos, y el flujo del deseo, en relación al espectáculo, es diferente en cada uno de ellos? Todo esto se debiera ver considerando que cada modalidad de deseo (o de carencia) determina el modo de percibir la tauromaquia como objeto.

Sin embargo mi estudio se centrará no tanto en el problema de la libido nacional o individual —productora del deseo-de-*ver* el espectáculo— sino su competencia simbólica (me refiero a los virtúemas de la connotación)³ vista a través del espesor signifiante que le ha dado la historia y el origen prehistórico (léase arqueológico) del mismo.

Vista la tauromaquia desde el punto de vista sociopolítico, vemos que al interior de la práctica de estos espectáculos masivos, que concentran a muchas personas en algo “otro” de aquello que llamamos *res publica*, (cotidianeidad, política, problemas *reales*) hay siempre intereses de Estado que hacen uso de estos espectáculos para desviar lúdicamente la atención social. Me refiero al aspecto manipulativo que posee la fascinación del circo y, en este caso, de la tauromaquia para muchos: *pane et circensem*.

Se debe decir que la tauromaquia no siempre ha sido un tipo de afición al que pudiéramos catalogar de mayoritario o muy popular al interior de la sociedad española, así como tampoco en Latinoamérica, Francia o Portugal.

³ “Langue et compétence sont considérées comme dotées d’une existence virtuelle et elles s’opposent (et sont logiquement antérieures) l’une à la parole, l’autre à la performance, conçues comme des actualisations de potentialités préalables.” (Greimas, 1979: 52)

Se encuentran algunos estudios que comprueban que en España ha tenido una popularidad fluctuante y que su desarrollo cronológico, en ese fluctuar, va al ritmo del período político que el país vive: más dictatorial o absolutista ha sido el gobierno, mayor interés y mayor promoción ha tenido la corrida⁴.

Podemos citar como ejemplo estratégicamente político de la corrida que el último rey absolutista de España, Fernando VII, cerró todas las universidades y al mismo tiempo abrió muchas escuelas de toreo desde donde promovió la tauromaquia que conocemos hoy (Escoda, 2005).

Escoda comenta en su artículo “Los orígenes de la tauromaquia, el arte de depravarse” que, en el mismo período, “en otros países —como Inglaterra— se había prohibido la tortura pública, pues ésta se consideraba degradante y animalizante para la gente, tanto se tratara de personas como de animales” (2005: 4).

Como queda expuesto, aparte del uso estratégicamente político y de cómo ha servido a los intereses del estado —como sustituto del circo— resulta interesante preguntarse sobre la semiótica de este espectáculo taurino más allá de que apele (o no) a todos los espectadores de la misma manera en lo que respecta a la modalización de este espectáculo como objeto a *desear / ver*.

Visto desde una óptica *junguiana*, podemos constatar que Jung identifica una representación de lo instintivo, de lo animal, en la figura del toro (Henderson, 1960: 147). Dentro de esta línea psicoanalítica, la corrida viene considerada como un duelo entre la espiritualidad iluminada y el instinto. La hermenéutica de esta lectura basa su interpretación en el hecho de que la corrida retoma viejos rituales y creencias, se trataría de una evolución de representaciones simbólicas sociales del toro anteriores a su práctica odierna, como por ejemplo, en la antigüedad romana, la fe en el dios persa y mediterráneo Mitra. El héroe Mitra viene divinizado por el hecho de vencer sobre un toro: “Mithra, comme Orphée, représente le desir d’une vie de l’esprit qui le permettrait à l’homme de triompher de ses passions animales

4 Para esto véanse los estudios de Vibeke Hansen *Barcelona antitaurina 2004. Betydninger og implikationer*. Speciale til Center for Spansk, Syddansk Universitet, November 2006; og , Carrie B. Douglass *Bulls, bullfighting and Spanish identities*. Tucson University of Arizona Press, 1997.

primitives, et qui, après une ceremonie d'initiation, lui donne la paix" (Henderson, 1964: 148). El culto a Mitra llega a España alrededor del siglo I antes de Cristo, bajo el imperio romano (Delgado Linacero 1996). En el ritual se ofrecía un toro al que se sacrificaba con una daga y se bautizaba al creyente con la sangre del toro⁵.

Hasta aquí podemos adicionar algunos componentes sémicos como *virtuemas*, o existencias significantes implícitas, provenientes de antiguas prácticas que parten desde los primeros enfrentamientos entre el hombre y el toro. La caza, actividad que viene de una necesidad que podríamos llamar "elemental": comer, vestirse (como nos lo corroboran las pinturas de Altamira y otras pinturas rupestres más tardías), para desde allí ritualizar la actividad en una demostración de valentía, así como sucede no en el ritual, sino en el mito de Mitra: una iniciación a la edad adulta masculina⁶.

Dentro de la ritualización del toreo tenemos implícita la presencia del célebre *mito del héroe*, el cual debe salvarse a sí mismo y estar preparado para salvar a la colectividad de un enemigo simbólico e hipotético⁷. En este objeto inicial de análisis que remonta a la antigüedad romana, tenemos paralelamente una lectura colectiva e individual de la tauromaquia como ritual. El toro es la bestia que debe dominarse. Él representa, en sus componentes sémicos, un poder invencible. Fuerza, agresividad, masculinidad. Si se vence al toro se vence el otro lado de sí mismo: lo incontrolable. Por otra parte —si se vence aquello que representa lo más viril— el estatuto simbólico de la propia virilidad, también crece⁸.

5 Véase Campos Méndez, 2004.

6 En este sentido debe decirse que estamos —por exigencia de nuestro objeto de análisis— moviéndonos en un universo exclusivamente masculino, donde la mujer—hasta ahora— ha tenido acceso sólo como espectadora, fenómeno que comienza a cambiar (Véase "Las Spice Girls del toreo" 1997: 62-64).

7 "Sans cesse, on entend la même histoire décrivant la naissance miraculeuse, mais obscure du héros, les témoignages précoces de sa force surhumaine, son ascension rapide à la prééminence ou au pouvoir, sa lutte triomphante contre les forces du mal, (...) je crois que ce schème a un sens à la fois pour l'individu qui s'efforce de découvrir et d'affirmer sa personnalité, et pour une société toute entière, qui a besoin aussi d'établir son identité collective" (Henderson, 1964:110).

8 La virilidad amenazada del toro se encuentra amenazada por la virilidad del torero, ésta también amenazada por el toro. Se trata en resumidas cuentas de quién penetra a quién

En consecuencia los componentes sémicos de la figura del torero quedan estructurados de manera tal que la “fuerza” queda relacionada con “la luz”, es decir la racionalidad que vence la oscuridad, lo irracional, lo instintivo. Tenemos así la naturaleza (el toro) y la cultura (el héroe, Mitra, el torero), instinto, por un lado, dominancia y control, por el otro.

Mi intención al refrescar en mis lectores el origen de la tauromaquia como caza=> ritual => juego (de circo) es comprobar que en estos elementos hay una base que subyace en el espectáculo actual. No podemos comparar el toreo con un deporte cualquiera, ni siquiera con un deporte. Todo esto lo digo a pesar de que nadie puede negar que en cualquier deporte se pueda encontrar un correlato simbólico del deporte en cuestión, en lo que respecta a los aspectos simbólico-inconscientes del mismo, que pueden ser de orden colectivo o privado, o también, colectivo y/o privado.

En *Historia de la Tauromaquia*, dice Manuel Ríos Ruiz, al igual que otros historiadores, que el origen de la corrida provendría de dos fenómenos cretenses: La celebración del mito del Minotauro y el deporte del salto sobre el toro (*taurokatapsias*).

La ritualización del mito del Minotauro en España surge de las muchas colonias cretenses que había en el país. Cook (1965) en su libro *Zeus* constata que el sol, en la sociedad cretense, era considerado o estaba representado por un toro y Espasa Calpe (1954) agrega que el laberinto, en el ritual de la isla, era una orquesta con forma de sol. En esta área se danzaba una danza imitativa. La persona que bailaba (y que representaba el sincretismo de Helios/Apolo) estaba vestida como un toro. La persona que en Knosos llevaba la máscara del toro, era el príncipe. De esta manera se marcaba el origen divino o solar del príncipe (volveremos a la relación entre el toro y el poder político).

Del ritual de minotauro a la corrida

En la forma actual de la corrida, podemos constatar que tenemos una subversión de los significantes al interior del mito del minotauro. El

Proponiendo una doble lucha simbólica: luz y oscuridad, en un campo semántico, y mayor o menor virilidad a determinar en la lucha.

minotauro vivía en la oscuridad y el héroe iba al interior del laberinto para enfrentarlo, mientras que la corrida actual es así que el torero espera afuera, en la luz (específicamente en la parte sin sombra de la plaza). La figura del torero fortifica la intensidad de la luz con su traje (el traje de luces) y así tenemos —en el uso del traje— una función práctica en el contraste entre luz y oscuridad y al mismo tiempo una función simbólica. De esta manera aquello que una vez fue una ‘unidad’ (el toro o el minotauro, que representaban el sol) en la corrida actual ha sido disociado y subvertido. Ahora se asocia el elemento solar al hombre. El toro pierde su relación con lo divino y la relación con la luz y su positividad viene adjudicada al —y ‘reflejada en’— el hombre.

El desarrollo del ritual

Cuando se leen las diferentes interpretaciones sobre el mito del Minotauro, se puede constatar que la mayoría de los mitólogos leen esta figura como una personificación del sol⁹. No se sabe exactamente qué destino tenían las siete jóvenes y los siete adolescentes que según el mito debían ofrecerse al Minotauro. Se cree que era un ritual simbólico donde eran devorados por el monstruo. Sin embargo, antes de morir tenían que completar rituales especiales, como por ejemplo participar en una danza mimética. Los jóvenes bailaban llevando una espada y las jóvenes una guirnalda de flores en el pelo (Espasa-Calpe 1964). Visto así, en el pasaje histórico del Minotauro de mito a rito, una serie de elementos se hacen reconocibles en la corrida en su versión española:

a) Una relación entre un héroe que encarna la muerte posible en el ritual. Teseo en la antigüedad => el torero en la actualidad.

b) Tenemos en ambos casos (rito y corrida) una ritualidad mortal que se representa como un “tipo de danza”. En este sentido no son pocos los

⁹ De algunas leyendas, como la de Telos, se desprende que las víctimas eran quemadas vivas dentro de un toro de bronce, con la finalidad de renovar la fuerza del rey y del Sol, a los cuales el animal personificaba (Espasa-Calpe: 716).

antropólogos y críticos de la cultura que consideran la tauromaquia como una suerte de coreografía o danza *de y con* la muerte.

c) Una arena (en la versión española) y una orquesta (en la versión griega) cuya forma, en ambos casos, alude al sol.

d) Tanto los toreros hispanos como los adolescentes del mito griego llevan una espada.

e) Los toreros son, en su mayoría, hombres jóvenes que deben —como los jóvenes del ritual del mito— representar una cierta vitalidad.

Tenemos, en la misma corrida, una disociación del toro, como simbolizante, y lo simbolizado: el sol. Aparecen como dos unidades diferentes y en esta disociación el toro viene debilitado por la divinidad que representa el sol, ahora solidario con el hombre.

Tanto en la corrida como en el mito ritualizado tenemos un juego entre luz y oscuridad: los jóvenes en el mito, y también Teseo, deben entrar al laberinto o la gruta para encontrar al minotauro. El héroe —en el mito— viene desde la luz a la oscuridad a la confusión (lo laberíntico) y al consecuente miedo. En la corrida, el torero —como hemos dicho— espera en la luz, en tanto que es el toro que viene desde la oscuridad. Según la tradición, estos toros, que siempre han vivido en libertad y en pleno campo, deben ser reclusos en un pequeño y oscuro establo durante tres días, para desde allí salir directamente hacia la enceguedora luz con lo cual el animal tiene una posibilidad mínima para poder defenderse. Por otra parte, el traje de luces del torero está siempre bordado de cientos de piedrecillas brillantes para doblar el efecto de ceguera en los ojos del toro. De esta manera el torero posee una relación solidaria con la parte ahora disociada del toro: el sol.

Visto así se podría pensar que en el desarrollo del ritual que tenemos hoy día, se encuentran muchos mitemas (Lévi-Strauss 1958), o unidades mínimas componentes del mito que están en relación inversa al mito original. La tauromaquia actual podría, en este sentido, considerarse como una ‘venganza’ contra lo que sucedía en el período primitivo, donde el sol era solidario con el toro. Ahora el sol es un elemento solidario con el hombre, y el toro tiene menos posibilidades de defenderse a la luz de este nuevo laberinto de luz: la arena.

La corrida actual se puede considerar como un ritual fosilizado, donde una fase primitiva del hombre se petrificó, donde la forma y el contenido nos remite a elementos proto-originarios: la lucha, la caza, el hombre, el toro y sus relaciones simbólicas. Sin embargo hay que agregar que en el ritual participan otros elementos importantes, aunque menos evidentes, tales como el olor de la transpiración del toro y del hombre, transpiración cuya causa — en ambos casos— es física y psíquica conectándose con el miedo y con la fisicidad escatológica de la sangre derramada y de los excrementos de animales. Todos estos elementos, más lo visual y el elemento músico-auditivo (que no tocaré) engloban *lo sensitivo* de la corrida. A pesar del evidente primitivismo e irracionalidad contenida en su celebración, se encuentran, hoy, los mismos elementos de antaño, tales como los significados simbólicos de luz y oscuridad, racionalidad e instinto, y la arena como un paréntesis social de la colectividad, un detenerse en la rutina diaria para asistir a un acto simbólico que tiene mucho de misterio¹⁰ (incluso en la actualidad, aquello que sucede en la plaza de toros no se debe ver públicamente, ni siquiera se puede ver al torero yendo por la calle vestido como tal, aunque viva en un hotel junto a la plaza de toros, debe ser transportado dentro de la arena, sin que el público de la calle lo pueda ver).

Pero hay la presencia de otro importante elemento de la corrida: la muerte, lo tenemos también en su ‘pre-historia’. En el circo romano, cuya forma arquitectónica aún está de manera palimpséstica en la forma de la plaza de toros. El circo romano —como actividad social e institucional— comienza como un ritual al dios Marte que se celebraba después de la muerte de un gran guerrero al que se homenajeaba, por su valentía, con una serie de combates. Al inicio se trataba sólo de gladiadores, pero más tarde se introdujeron animales, entre los cuales los más terribles eran los leones y los toros, aparentemente un tipo de toro que ya no existe cuyo nombre era Uro, que fue introducido al circo por Julio César, después de que éste hubiera estado en España (www.revistaiberica.com/Grandes_Reportajes/toro.htm).

¹⁰ Posteriormente se han documentado otros elementos, como danzas al sol de orden simpático, que existieron más tarde. Luego del período del ritual del minotauro, donde los bailarines, mientras bailaban en un laberinto pintado en el suelo, llevaban —con su danza— al sol hacia su destino (Espasa-Calpe: 716).

Los elementos comunes entre la tauromaquia y la lucha de los toros con los *bestiarii* (gladiadores que luchaban contra animales) es precisamente una cierta secularización en relación con lo ritual. En ambos casos el ritual se vuelve un espectáculo donde sus significantes permanecen como un texto implícito que se vive y se celebra subterráneamente en la conciencia de los espectadores. Sin embargo, éstos vienen a experimentar la muerte *en otro*. Vienen a ver la llegada de lo definitivo, la interrupción de la vida.

El tránsito que hace el toro desde la oscuridad a la luz y de allí a la oscuridad otra vez, (la muerte o el oscuro establo) testimonia el estatuto simbólico que tiene la oscuridad. Muchos autores atestiguan que la relación entre el toro y la muerte, en la cultura mediterránea, viene del antiguo Egipto (Delgado Linacero, 1996: 152). El dios egipcio Apis está representado por un toro. Su representación icónica lo muestra a menudo portando un ataúd hacia el reino de los muertos.

La relación del toro y la muerte, y al mismo tiempo con el poder, es tan antigua como la cultura egipcia, donde el significado del toro está asociado al poder del sol y a la fecundidad. Estos semas de fecundidad y muerte, se encuentran en todos los textos que hablan de la figura sincrética del dios Amón-Ra: mezcla del dios Re (o Ra) y Amón, también llamado *alimento de la vida o las cuatro vírgenes del toro*.



Nótese el sol, como elemento fecundador, situado entre los cuernos del toro.

Se dice de él, en un rezo, lo siguiente:

Señor de todos los dioses
Dios benéfico y amado
Dispensador del calor vital a todo magnífico ganado.

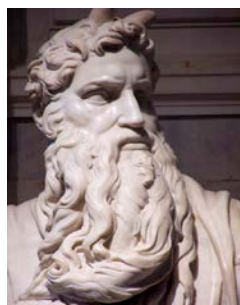
(Delgado Linacero, 1996:149,154)

Salud a ti, Amón-Re,
Señor de los tronos (...) de Tebas
(...)
Único entre los dioses de su tiempo,
Toro espléndido de los dioses,
Padre de los dioses,
Creador de los hombre,
Creador de los animales y el ganado.

(Delgado Linacero, 1996:150-151)

Es a partir de la divinización del toro, en razón a su significado de poder, fuerza, fecundidad, autoridad, padre de los dioses, que tenemos los componentes mínimos de significado, o semas, que comparten el sol y el toro. Son estas isotopías o elementos significativos redundantes que nos permiten asociar el *poder* con la simbólica del toro, como sinónimo de poder, y, desde allí, su relación con la simbólica del *sol*. Así se establece la relación entre el toro y el poder político.

Al interior de la historia universal podemos constatar que no en pocas culturas se creó una relación entre el toro y los valores monárquicos o divinos. De manera tal que las personas que se relacionan con lo divino —o con la realeza— en algunos casos venían representados con cuernos, como sucede con Moisés o con Alejandro de Macedonia.



Un aspecto interesante, desde el punto de vista etimológico, es la relación de los vocablos según explica Ruiz (2010) : *cuerno* y *corona* provienen del sánscrito *krn* que significa contemporáneamente *corona*, *cráneo* y *cuerno*, y relaciona, así, el semicírculo que originalmente es llamado *corona* con los cuernos del toro. De esta manera *coronado* o *provisto de cuernos* va a remitir a *poder político* puesto que *cuerno* y *corona* comparten el sema de *poder*¹¹.

El poder humano ha tomado para sí elementos del toro y es por esto que se puede suponer que la lucha contra el toro puede ser leída implícita y simbólicamente como una lucha contra un poder político institucionalizado.

11 Esta información es confirmada por nuestra consulta a English Sanskrit Dictionary de Sir Monier-Williams: 'Ornament for the head denoting royalty; top of the head, top of any thing' y en estos últimos sentidos 'cuernos'. La Sagrada Biblia repite de alguna manera estos sentidos en su sistema simbólico en lo que respecta a la relación 'cuerno-poder' (Profecía de Zacarías): 1:18-19 "Tuve otra visión, en la cual vi aparece cuatro cuernos- Le pregunté al ángel que estaba hablando conmigo qué significaban aquellos cuernos, y él me contestó: Estos representan el poder de los que han dispersado por todas partes a los habitantes de Judá, Israel y Jerusalén".
1:20 "Después el Señor me hizo ver a cuatro herreros".
1:21 "Yo pregunté: ¿A qué han venido estos herreros? Y él me contestó: Así como esos cuernos representan a los que dispersaron a Judá, de tal modo que nadie podía levantar cabeza, estos herreros han venido a hacer temblar de espanto y a cortarles los cuernos a las naciones que, dando cornadas a Judá, dispersaron a sus habitantes". Zacarías, 1: 18, 19 y 20.
Además San Juan agrega en El Apocalipsis: "Y los diez cuernos que has visto son diez reyes, que aún no han recibido reino; pero por una hora recibirán autoridad como reyes juntamente con la bestia". El Apocalipsis 17: 12.

El toro posee elementos simbólicos reductibles a semas o unidades mínimas de significado, que nos remiten a un momento muy lejano del desarrollo de la relación entre el hombre y el toro. Estos momentos nos hablan de una identificación del animal con el poder divino y, más tarde, con un poder divino y político. Es por esto que en algunos rituales, como lo muestra Delgado Linacero (1996: 201) se tiene que beber la sangre del toro. Este acto traslada a quien la bebe, la fecundidad del toro y el poder para la humanidad. Sucede lo mismo si la sangre cae a la tierra.

Uno de los significados implícitos de la corrida podría ser privar al toro, o más bien apropiarse de su poder y de su fecundidad. Luego que el torero ha dado muerte al toro en la arena, se tiene la costumbre de castrarlo y comerse las criadillas. Este gesto se puede leer como *incorporar* el poder *central* de toro. Al mismo tiempo tenemos aquí una feminización del toro, donde el torero dobla, de manera simbólica, su poder masculino cortando los atributos masculinos del toro (Douglas, 1984).

Como comenta Douglas (1984), existen otras lecturas psicoanalíticas de la corrida donde entre otras cosas se lee la espada del torero como un instrumento fálico cuya meta es penetrar al toro, sobremasculinizándose de esta manera él mismo. Nuevamente este acto se leería como una feminización del toro, donde lo humano-masculino se enfrenta a lo animal-masculino. El torero también se apropia de esa animalidad para sí, sometiéndola a su lado, representativo de lo racional.

Además, Douglas (1984) presenta otras lecturas de la corrida, algunas de ellas complementan las lecturas hechas en una simbólica psicoanalítica, que he esbozado aquí.

No son pocos los investigadores que han usado el aparato psicoanalítico freudiano y que han leído en el toro una representación de la figura del padre. Cuando el torero mata al toro, en una óptica edípica, expresaría —de manera inconsciente y soterrada— el odio hacia la figura del padre rival ante el amor de la madre. Pero como Lacan (1967) ya ha constatado, no se trata sólo de la figura del padre físico, la que es atacada, sino todas las instancias que poseen una función paterna y que representan la ley o las condiciones inevitables bajo las cuales tenemos que vivir, tales como las autoridades al interior del mundo político, la iglesia, la pobreza y el Estado en general.

Luchar contra el toro es luchar contra los significados históricos y psicosociales con los cuales el toro viene asociado. Se lucha por obtener sus significaciones positivas, pues se las quiere incorporar, se lucha contra sus significaciones simbólicas negativas, pues se las quiere eliminar. Después de una larga secularización de nuestra relación milenaria con el toro, nos hemos olvidado de (o reprimido) los motivos de esta lucha, que algunos, en España o en Latinoamérica sin explicarse por qué, aún contemplan fascinados.

Bibliografía

- Biblia (La Sagrada) (1987), Edicomunicación S.A.. Barcelona Félix Torres Amat (traductor de la vulgata latina).
- Caballero, Antonio (1979) "Las Spice girls del toreo". *Cambio* 16,1330: 62-64.
- Campos Méndez, Israel (2004) "Elementos de continuidad entre el culto del dios Mithra en Oriente y Occidente". *Transoxiana* 8, junio. URL: <http://transoxiana.org/0108/campos-mithra.html>
- Cook, Arthur Bernard (1964-65) *Zeus: A Study in ancient religion*. Vol. I&II. Biblo and Tanen (reprinted) : New York. (pp.600-601)
- Douglas, Carrie B. (1977) *Bulls, bullfighting and Spanish identities*. University of Arizona Press: Tucson.
- . (1984) "Toro muerto, vaca es": An interpretation of the Spanish Bullfight". *American Ethnologist*, 11(2): 242-258.
- Escoda, Elena (2005) 'Los orígenes de la tauromaquia, el arte de depravarse' Indymedia. URL: <http://www.ideasyaccion.org/tauromaquia.htm>
- Greimas, Julien Algirdas (1979) *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Hachette: Paris.
- Hansen, Vibeke (2006) *Barcelona antitaurina 2004. Betydninger og implikationer*. Tesina para Syddansk Universitet, Center for Spansk: Odense.
- Henderson, Joseph L. (1964) 'Les mythes primitifs et l'homme moderne', in C.G. Jung *L'homme et ses symboles*. Robert Laffont: Paris.Freud, Sigmund (1981) *Obras completas*. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Jung, C.G. (1964) *L'homme et ses symboles*. Robert Laffont: Paris

- Lacan, Jacques (1967) *Écrits*. Le Champ Freudien. Editions du Seuil: Paris.
- Lévy-Strauss, Claude (1958) *Anthropologie Structurale*. Éditions Plon: Paris.
- “Minotauro” (1958) *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo - Americana*, Editorial Espasa-Calpe S.A Vol. XXXV Madrid: pp.715 – 716.
- Monier-Williams, Monier (1899) *English - Sanskrit Dictionary. Etologically and philologically arranged with special reference to cognate indo-european languages*. The Clarendon Press: Oxford.
- Ríos Ruiz, Manuel (1990) *Aproximación a la tauromaquia*. Ediciones Istmo: Madrid.
- Ruíz F., E. (2005) “El verbo binario devuelve la vida a la muerte y otorga equilibrio a la vida”, in *Baphomet*. URL: http://eruizf.com/biblioteca/martinistas/circulo_acanto_19/circulo_acanto_19_baphomet.pdf [fecha de consulta 15.03.13]

Intelectuales, estado y universidad. Algunas consideraciones sobre este vínculo complejo*

NICOLÁS JOSÉ ISOLA

Abstract

This article aims to describe the different characterization which the intellectual figure has had throughout the twentieth century. Towards this end, special attention is given to the tradition of studies on intellectuals, exploring the diverse and recurring thematic focuses which this topic has covered, as well as the central role that intellectuals have played in modern history in Latin America and in Europe. In this framework, the conformation of the intellectual system, the different institutional forms that have been created around intellectuals and the leading role of universities are analyzed. The connection between intellectuals and temporality is examined: the tradition and the distance. Finally different intellectual profiles and their connection with politics are reviewed.

Key words: intellectuals, state, experts, professionals, university, knowledge.

La difícil tarea de definir a los Intelectuales

Según es bien sabido, la noción de intelectuales es cualquier cosa menos clara, y es utilizada con significados muy diversos y variables

(Brunner y Flisfisch, 1977:10)

Walter Ong refiriéndose a la cultura oral, en su libro *Oralidad y escritura*, afirma: “El sonido no puede manifestarse sin intercesión del poder” (1996: 39). Inmiscuirse en la temática de los intelectuales es adentrarse en una

* Este artículo ha sido posible gracias al financiamiento provisto por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina.

red vinculada con la profundización y especificación de los sonidos, específicamente, de la palabra socialmente encarnada, publicada, dada a otros, transferida, debatida, repudiada.

Penetrar en este espacio permite considerar ciertas características comunes que sobrepasan la localidad de cada contexto y permiten predicar algunas generalidades (con los riesgos, claro está, que ello implica) de ese universo denominado *intelectuales*. Tan sólo la definición de *quiénes son* y *cuáles son sus funciones, quiénes detentan este nombre*, casi siempre plural y gregario, genera controversias y dificultades en su especificidad. Personajes públicos con voz y reconocimiento que se pronuncian sobre los acontecimientos de la realidad. Manipuladores de símbolos en lo más etimológico del término, que buscan unir y reunir, hacer pregunta, dar respuesta. Prestos a expresarse sobre la realidad y dispuestos a disputar por lo dicho.

Edward Shils identifica a los intelectuales como “el conjunto de personas que emplea en su comunicación y expresión, con una frecuencia relativamente mayor que los demás miembros de la sociedad, símbolos generales y abstractos que se refieren al hombre, la sociedad, la naturaleza y el cosmos” (1974: 136). En esta definición aparece ligado el intelectual a cierta esfera general (*esencial* le llamarán otros) del conocimiento: *hombre, sociedad, naturaleza y cosmos*, ámbitos relacionables pero bien diversificados en nuestras ciencias actuales. El intelectual se presenta como quien reúne lo general, quien aborda el todo y no la parte¹. También como un comunicador que participa de una tradición y se hace portavoz de un saber. Estos símbolos generales que nombra Shils refieren a lo que Lewis Coser (1968) llama *ideas*. El intelectual es aquel que manipula ideas, que las explota, las critica, las transfiere, las defiende y que, en el mundo moderno, como se ampliará más adelante, las institucionaliza con un *ethos* particular, *negándosela a otros*.

Las sociedades más antiguas ya contaban con encargados de las expresiones del arte y del contacto con lo sagrado. A su vez, las sociedades más diferenciadas poco a poco requerían agentes que

¹ Por eso para algunos, la especialización moderna será vista como una amenaza a la función intelectual tradicional.

transmitieran lo acontecido pretéritamente en la búsqueda de la verdad², que expusieran lo sagrado, los acontecimientos ignotos del universo, y que interpretaran el *porvenir*³. La universalidad de lo intelectual podía y puede observarse, entre otros aspectos, en la temporalidad que abarca su labor: *pasado, presente y futuro*. Los creadores, aquellos que manejaban el hábito de la discursividad abstracta, eran quienes producían una *gramática universal de la razón social* (Gouldner, 1979) para que aquellos que no poseían esa capacidad *exegética* tuvieran una comprensión mayor del cosmos. De modo que además de acceder al contacto con la verdad y lo sagrado, los individuos que portaban⁴ estos saberes eran los más capacitados para las necesidades sociales que precisaban el uso de pericias determinadas no igualmente distribuidas⁵.

Ahora bien, la conformación de espacios intelectuales durante la constitución de los Estados modernos estuvo vinculada con la ocupación de posiciones y roles específicos para el desarrollo de diversas funciones: concededores de la ley, de la economía, del arte de gobernar, de las cuestiones de la salud y la administración, etc. La modernización estaba íntimamente vinculada con el conocimiento, con la especificidad y la redefinición de las relaciones entre la esfera privada y la pública. Esto

2 Marletti (1994: 855) dirá que “sólo se puede hablar en una forma convincente de intelectuales en sentido propio refiriéndose a la época moderna, en que el desarrollo de las fuerzas productivas y la formación de la sociedad civil establecen las bases materiales para una profunda transformación de las que hasta entonces se llamaban artes liberales”.

3 Para Bauman “el significado intencional de ‘ser un intelectual’ es elevarse por encima de la preocupación parcial de la propia profesión o *genre* artístico y comprometerse con las cuestiones globales de la verdad, el juicio y el gusto de su tiempo” (Bauman, 1997: 10). Se utiliza en este texto el término *intérprete* en otro sentido que el utilizado por Bauman, quien lo reduce a *leer en voz alta el significado de lo dicho/escrito por otro* (1997: 276). El empleo realizado aquí es más cercano al cariz que le otorga Shils (1974) en su vinculación entre pasado y futuro.

4 Son interesantes los verbos *cosificantes* utilizados para lo referido al *conocimiento*: portar, llevar, usar, trasladar, repartir, compartir, transmitir, entre otros.

5 Las motivaciones de estos intelectuales eran diversas: el propio deseo del contacto con el saber, el determinado prestigio que ese conocimiento brindaba, la ganancia pecuniaria que podían adquirir a través del ejercicio de esas funciones, el seguimiento de una cierta cantidad de discípulos, etc.

requería actores cada vez más específicos en cada área del conocimiento y de la producción, así como una paulatina distinción entre la discursividad moral y la científica⁶.

Paulatinamente las posiciones intelectuales vinculadas con lo sagrado y desconocido (desde los otrora magos y brujos, hasta los teólogos y sacerdotes) fueron dejando lugar a posiciones propias del estado laico. De modo que la estructura política moderna del estado fue complejizándose. Se especificó, así, tanto el rol de los concededores de la *res publica*, como el de aquellas personas locuaces capaces de analizar las coyunturas sociales, políticas y económicas; y de transmitir conocimientos adecuados y convincentes a la población (Bauman, 1997). Junto a esto, la evolución de la política, la sociedad y la opinión pública producía la necesidad de analistas externos que describieran lo que acontecía, forjando una opinión sobre la política estatal pero que proviniera de afuera. Así, por ejemplo, los periodistas comenzaron a convertirse en formadores de opinión social y analistas públicos a través de los diversos medios de comunicación⁷.

A su vez, en los Estados modernos la educación masiva en todos los niveles, nuevo gran mercado de profesionales, acrecentó la necesidad de hombres y mujeres capacitados para dar a conocer el saber, aumentando así el número de profesores y administradores escolares, dependientes del estado. También la complejidad de las áreas tecnológicas, la medicina y la agricultura fue demandando más y más especialistas en las carteras públicas y en el mercado privado.

A comienzos del siglo XX, en esta ampliación de los roles que los intelectuales podían ejercer, no dejaba de ser significativa la pregunta respecto a “¿cuáles son los límites “máximos” que admite el término “intelectual”? ¿Se puede encontrar un criterio unitario para caracterizar igualmente todas las diversas y variadas actividades intelectuales y para distinguir a éstas al mismo tiempo y de modo esencial de las actividades

6 En efecto la idea de que un Estado se modernizara incluía el convencimiento de que esto sólo podía lograrse a través de la creación de cuerpos de intelectuales (Shils, 1976b).

7 Para una ampliación de esta temática y la vinculación entre intelectuales y medios de comunicación véase el apartado *Intelectuales frente al público* en Pico y Pecourt (2008); así como Shils, 1981: 130 y ss.; y también 1976b: 131 y ss.

de las otras agrupaciones sociales?” (Gramsci, 2000: 12. Comillas del autor).

Estas pertinentes preguntas del filósofo italiano se reproducían en países y coyunturas diferentes. Restringir el término intelectual, unificarlo y distinguirlo de otras funciones era una tarea irresoluble, en la cual sólo parecía posible arrojar aproximaciones, dada su diversidad, así como la disparidad de contextos en los cuales actuaban, sus diferentes relaciones con el estado y las características disímiles de cada mercado intelectual⁸.

Avanzaba el siglo XX y gradual pero aceleradamente, la economía y los estados modernos comenzaban a depender cada vez más fuertemente del conocimiento. Ante la capacidad de manipular símbolos y de modificar, por ejemplo, la opinión pública, se daba una demanda de ideas por parte de los *clientes* (Said) o *consumidores* (Shils) de la producción intelectual⁹. Si la economía se fundamentaba entre otras en el saber, entonces ese conocimiento brindaba poder en sus diversas representaciones. Este poder se transformaba en apropiable, de manera que era pertinente privatizarlo/patentarlo para que ese *saber/poder* no corriera el riesgo de ser robado. *Saber* era *tener* algo propio que era factible de competir con

8 En nuestros días, y en el contexto latinoamericano, Silvia Sigal, dando cuenta de su investigación sobre los intelectuales de los años sesenta en la Argentina, comenta sobre el serio aprieto que representa distinguir las figuras en ese contexto: “La dificultad grande que tuve (...) se resume en una pregunta que me planteaba permanentemente: ¿por qué hablar de estos grupos y personas como intelectuales? (...) Muchas veces me preguntaba: ¿por qué analizar lo que dice, por ejemplo, Giussani, dos páginas después de haber considerado lo que dice Ismael Viñas? ¿Es un intelectual?” (Sigal y Terán, 1992: 43). En efecto, para Bauman “tiene poco sentido plantear la pregunta ‘¿quiénes son los intelectuales?’ y esperar como respuesta un conjunto de mediciones objetivas o siquiera un ejercicio de señalamiento con el dedo” (1997: 10). Según Coser, son los posicionamientos los que nos develan la intelectualidad de una determinada figura inscripta en una época. De modo que es necesario “estudiar la propia definición del actor histórico de la situación, su propia orientación objetiva frente al mundo que lo rodea, si deseamos entender sus acciones” (Coser, 1968: 219).

9 A este respecto, Nico Stehr sostiene que “les changements de la structure de l'économie et de sa dynamique font de plus en plus ressortir le fait que le savoir devient la dimension principale du processus de production ainsi que la condition première de son expansion” (2000: 3).

algo ajeno. Saber era saber con otros, que también sabían. De modo que entonces saber era disputar, jugar un juego de marcas, de tiempos, de innovaciones. Convenía saber *antes y mejor* que los demás para tener una mejor ubicación en el acceso a aquellos puestos escasos que estaban a disposición¹⁰.

Este cierre social del heterogéneo espacio intelectual se daba a través de una jerarquización vinculada con estándares básicos y requerimientos primarios de ingreso. Bajo la vigilancia del Estado moderno estos espacios de conocimiento se fueron segmentando, produciendo una *profesionalización intelectual* dentro de cada área teórico-social de conocimiento. La profesionalización fue originando, a través del vínculo, la discusión, la comunicación y el reconocimiento entre pares, ciertos niveles de institucionalización.

La conformación del Sistema Intelectual y su vinculación con el estado

La universidad ha sido el principal sistema institucional de formación durante el siglo XX. Ella ha funcionado, bajo la égida del estado, como el nexo central de la red intelectual que sirve de núcleo a otras instituciones. Es claro que no ha sido el único espacio pero ha sido el que mayores niveles de institucionalidad ha logrado¹¹. Es tal la preeminencia de la universidad en cuanto a la formación de los intelectuales que Coser (1968:

10 Ya varias décadas atrás Coser expresa que “las recompensas por trabajos intelectuales, por consiguiente, han aumentado drásticamente, tanto de modo directo como porque se están creando constantemente puestos para los ‘manipuladores de símbolos’; e indirectamente porque el adiestramiento de nuevas generaciones de tales ‘manipuladores de símbolos’ han dado la oportunidad de aumentar los cuerpos docentes en colegios y universidades” (Coser, 1968: 276. Comillas de Coser).

11 En las últimas décadas se ha producido la creación de *think tanks*, las ONG, fundaciones y centros en los cuales confluyen intelectuales de procedencias científicas diversas. Parte del gran universo de los *think tanks* y las fundaciones puede verse en Boucher y Royo (2009). Para una perspectiva argentina véase Thompson (1994).

9) señala que “algunos escritores han tendido a agrupar bajo el término de ‘intelectuales’, a todos aquellos que tienen una educación universitaria”.

En efecto, en *sentido amplio* se podría delimitar a los intelectuales por su *calificación*, como aquellos universitarios diplomados que compiten en un determinado mercado, con responsabilidades técnicas. Sin embargo este grupo no aspira para sí el nombre de *intelectuales*¹². En *sentido restringido* estarían aquellos que Boudon y Bourricaud (1993) denominan *intelectuales por vocación*, interesados no en la especificidad de los primeros sino en la generalidad, *en la proximidad a los valores centrales de la sociedad*. Es la conformación de este último grupo, los intelectuales en sentido restringido fuertemente vinculados con el estado, lo que interesa particularmente considerar. El modo en que éstos se han congregado ha variado históricamente, y con ello también han ido modificándose los auditorios que les otorgaban el reconocimiento.

En Europa y en los Estados Unidos las transformaciones de los espacios institucionales se produjeron sobre todo a partir del siglo XVIII. Anteriormente había diversos *espacios de reunión* en los que los intelectuales se congregaban. Uno de ellos fue la *Royal Society* originada en Londres hacia el año 1645, otro fue el de los *salones rococó franceses*. Un ámbito diferente de encuentro ha sido el de los *café londinenses*, abiertos a todos aquellos que respetaran las reglas mínimas impuestas y expuestas a la vista de todos.

Respecto a la producción intelectual, la escritura comenzó a transformarse paulatinamente, desde principios del siglo XVIII, en una profesión junto con el avance del mercado literario, en el cual los vendedores y los editores ocupaban cada vez más un rol central. La división social se ensanchaba tanto por el diferencial acceso a la lectura entre letrados y no letrados, como por el costo elevado de los ejemplares. La lectura creció masivamente durante la primera mitad del siglo XIX, cuando los periódicos comenzaban a conformar la opinión pública, a la vez que las revistas reunían a los intelectuales independientes.

12 Es claro, por lo menos en nuestros días, que no todo universitario es considerado un intelectual ni tiene siquiera interés en serlo.

Ahora bien, fue la reforma de la universidad alemana, a comienzos del siglo XIX, la que produjo un cambio intelectual considerable en tanto establecía la noción de unidad entre investigación, docencia y estudio¹³. Así la producción y la divulgación del conocimiento intelectual pasaba a tener una mayor preponderancia, en una dinámica dentro de la cual los investigadores producían nuevos conocimientos (Clark, 1997). Esto era considerado una verdadera revolución en la larga historia universitaria comenzada en el siglo XII con universidades como las de Bolonia y París. Las consecuencias de este fenómeno están a la vista en la universidad moderna y en la estructura del sistema intelectual. Considerando justamente la estructura de la universidad, Shils (1974: 139) señala que ésta se encuentra definida, en toda sociedad, por cuatro factores: la procedencia del mantenimiento financiero; el modo de administración de las actividades intelectuales; el tipo de demanda de objetos intelectuales y de realizaciones práctico-intelectuales; y la relación entre los logros intelectuales pasados (tradicición) y presentes (creatividad).

A partir del siglo XVIII la relación del escritor con su público, con su editor y con el mercado literario ha sido de relevancia. El producto de los intelectuales como producto de consumo puso a los libreros y editores en una posición de poder respecto a qué ideas podían o no difundirse. Esto, claro está, repercutía en el ingreso de los escritores. Sin embargo, en nuestros días, no es el mercado editorial el principal sostenimiento de los intelectuales, salvo el de aquellos que cuentan con un altísimo reconocimiento. En este sentido, respecto al financiamiento de la actividad intelectual, la procedencia de los fondos recibidos para la actividad intelectual y de investigación ha provenido preponderantemente del financiamiento estatal. La remuneración de los intelectuales ha procedido de los salarios recibidos por servicios realizados en instituciones intelectuales, en ocupaciones práctico-intelectuales y, en menor medida,

13 “Como idea transformadora, el principio humboldtiano en diversas modalidades se volvió muy influyente en el desarrollo de la educación a finales del siglo XIX y en el siglo XX en la mayor parte de las naciones avanzadas, y representó un concepto particularmente dominante primero en las universidades alemanas y después en las estadounidenses “ (Clark, 1997: 10).

como ya se ha señalado, por la venta de productos intelectuales (libros, inventos tecnológicos, artículos, etc.)¹⁴.

La dependencia económica respecto al estado contrasta con la actitud históricamente crítica de los intelectuales frente a éste. La constitución de un mercado intelectual se encuentra relacionada con la factibilidad de vivir de la remuneración de la actividad intelectual, así como con la generación y búsqueda de recursos económicos. En la lógica por preservar los recursos se puede adscribir el aumento de las restricciones en el acceso a los puestos de mayor prestigio.

Shils plantea también el asunto de la administración de las actividades intelectuales y el tipo de demanda de los objetos intelectuales. A este respecto los diferentes estados modernos se hicieron cargo del sistema universitario. Éstos organizaban, controlaban y vinculaban las diversas esferas intelectuales en un ámbito institucional, y procuraban, a partir de las diferentes profesionalizaciones científicas, subvencionar la realización de actividades de investigación. La creación de un sistema científico ha estado vinculada con la profesionalización académica, donde los profesores e investigadores ocuparon un lugar central, junto con la constitución de bibliotecas, laboratorios, revistas, etc. (Albach, 1994). Todo esto no pudo darse sin instituciones que albergaran este complejo entramado social y sin cierta división interna de las mismas¹⁵.

A partir del siglo XIX, se pasó de una dinámica informal a la expansión de una estructuración administrativa que buscaba dar respuesta a la demanda creciente de conocimiento especializado. La universidad,

14 Respecto a la remuneración intelectual, Mansilla considera que “desde las últimas décadas los intelectuales —ahora provenientes de las capas medias— no disponen de una renta financiera libre, propia de las antiguas élites, sino que dependen de un salario corriente, frecuentemente ganado en el ámbito universitario o en instituciones burocráticas consagradas a la educación, la administración de bienes culturales y, muy ocasionalmente, a la investigación científica. Esto tiene que ver también con la gigantesca expansión que han experimentado en el último medio siglo el sistema universitario (incluyendo los cursos de postgrado) y las instituciones de formación profesional” (Mansilla, 2003:23).

15 “Cuando una organización está dividida en un gran número de partes diferenciadas, surge la necesidad de la coordinación. Esta necesidad explica el ascenso de la burocracia académica” (Cosser, 1968: 290).

altamente dependiente del estado, fue transformándose así en el ámbito institucional en dónde se daba el encuentro de los intelectuales. Pensando especialmente en la universidad norteamericana Coser (291) expresa algunas razones de esta preeminencia. La universidad: suministra un medio de comunicación mutua y de intercambio para los intelectuales; facilita una remuneración regular que les permite subsistir; brinda estabilidad laboral frente a las presiones del mercado (lo cual ayudaría a evitar las distracciones propias del ajetreo por la supervivencia); otorga un espacio temporal para la producción e investigación; y concede un mayor grado de libertad académica a los miembros.

La función de los intelectuales

Los intelectuales han cumplido y cumplen diferentes roles en la sociedad. Uno de los principales podría ser el de *orientadores*. Cuando la realidad se ve *irrupida*, cuando los acontecimientos sociales, sobre todo las crisis, apremian, los ciudadanos buscan alguien que atisbe explicaciones. Economistas, sociólogos, filósofos, politólogos, entre otros, rellenan los periódicos cuando una determinada sociedad (su economía, su inseguridad, una catástrofe natural, etc.) ha encontrado un *agujero negro* en ella. Se busca *desde el presente* elucidar el pasado y presente, a fin de poder conocer *l'arrivant* en el futuro.

Junto con esta función se encuentra la capacidad *crítica*, en pos de lo que se considera justo y verdadero. Una honestidad ética profesional pareciera tener que alcanzar obligatoriamente al intelectual como manipulador simbólico¹⁶. Los intelectuales parecen atribuirse una doble

16 Como señalan en Chile Brunner y Flisfisch: “Así, lo corriente es admitir que el deber supremo del intelectual reside en un compromiso férreo y en una honestidad cabal con su verdad, que deberían llevarlo a declararla fueren cuales fueren las circunstancias” (1977: 57). Según Said “para lo menos que debería estar un intelectual es para contentar a su audiencia: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrarse contrario e incluso displicente” (1996: 31). “Quién intente comprender las tradiciones de la parte central del estrato intelectual, y sus relaciones con las autoridades que gobiernan a las demás esferas de la sociedad en un momento determinado, debe tener presente la crucial trascendencia del amor propio derivado de la preocupación y el

autoridad: ‘hacia abajo’ y ‘hacia arriba’. Hacia abajo, por sobre los que no portan sus credenciales, sus habilidades, su reconocimiento, prestigio, etc., en pos de establecer un espacio de legitimación y autoridad sobre ellos. Hacia arriba, respecto a los políticos, desprestigiando su potestad establecida, en pos de una autoridad superior. Shils (1974) considera que el intelectual ve un valor supremo en la autoridad que no considera concretizado en la realidad. Para Gouldner (1979) la paradoja de la ‘Nueva Clase’ consiste en que es al mismo tiempo emancipadora y elitista, pretendiendo establecer una gramática universal de la racionalidad social: decir lo que lo real *es*. Universal en tanto el intelectual tiende a hablar por *muchos* (aunque *muchos* no es nunca universal). Esa gramática estaría avalada por el auditorio¹⁷. Said, por su parte, afirma que “cada intelectual tiene una audiencia y unos votantes” (1996: 91). Estos *sujetos con palabra* han podido encontrar, en la política, otro rol: atraer votos.

Si bien la elite política precisa intelectuales, su aprobación y sus servicios, ella “está poco dispuesta a compartir la más alta autoridad con ellos, y aún menos interesada en oír sus críticas sobre cómo se conduce en su cargo el gobernante no intelectual” (Shils, 1974:147). Aquí aparece el binomio antiguo y ambiguo: a) el político defiende su espacio que peligra al poder ser asaltado por el intelectual; y b) el político desea que el intelectual venga a otorgarle legitimidad —tradúzcase *votos*— a su acción. La función de los intelectuales ha estado —y estará— emparentada con el quehacer político y con el Estado.

Ahora bien, la cuestión del papel ejercido por los intelectuales parece conducir al esfuerzo por comprenderlos en las modificaciones que sus funciones han tenido. En la actualidad, el mercado —el *para quién*— de la actividad intelectual se ha diversificado. Se ha dado el traslado de algunos intelectuales hacia espacios públicos, en la mayoría de los casos

contacto con los hechos más vitales de la existencia humana y cósmica, así como la tácita actitud de desdén que se tiene para con los que actúan en cometidos más rutinarios o más apegados a la vida común” (Shils, 1974: 142). Ese *amor propio* y ese *desdén* forman parte de la función intelectual en la sociedad y son un tema recurrente en los estudios sobre la cuestión. Quizás el trabajo de Aron (1967) sea un buen ejemplo de esto.

¹⁷ Gouldner (1979: 92), entre otros, considera que los mismos intelectuales creen que el mundo debe ser gobernado por quienes poseen idoneidad, sabiduría o ciencia superiores, en suma, por ellos.

correspondidos con remuneraciones más interesantes, y en donde el reconocimiento ya no es el de sus pares sino el de un público diverso. A fin de especificar los matices entre intelectuales y expertos/especialistas, se podría afirmar que el *intelectual* hace referencia a una figura que define ideales u objetivos; combatiendo y criticando públicamente todo aquello que falte para llegar a esas metas. En ello se vale de un saber simbólico apropiado por su formación que tiende hacia lo universal, pronunciándose valorativamente en la esfera pública, en cualquiera de sus múltiples formas, respecto a los asuntos en los que una determinada sociedad se ve ceñida. Mientras que el *experto* o *especialista* hace referencia a una categoría socio-profesional. Es quien, conforme a una técnica rigurosa vinculada con alguna parcela del saber, se dedica a la resolución de problemas específicos, hacia fines que generalmente no han sido puestos por él. Sería inadecuado decir que antes, en rasgos generales, el intelectual comunicaba al pueblo y que hoy es consultor de fundaciones, corporaciones, agencias. Sin embargo, en una parcela de los intelectuales, se puede considerar una propensión a ese cambio respecto a *quiénes* son sus principales interlocutores (Isola, 2012).

Los intelectuales y la tradición

Los diversos roles intelectuales no pueden ser desvinculados de su conexión con el pasado, con los intelectuales precedentes y su historia. Más aún, con los niveles de profesionalización de la actualidad, en donde cada espacio intelectual tiene una tradición propia. De un modo u otro el intelectual se ve inmiscuido en la tarea de representar y dar cuenta de un mensaje pasado, proveniente de una cierta tradición (general o específica de un espacio del saber) que constituye lo ya pronunciado por la *cultura* de las instituciones sociales, que convergen en *ese fondo de producciones y supuestos* (Shils, 1974: 147) que será revisado e interpretado. En este sentido la tarea intelectual supone una hermenéutica, una interpretación distanciada de los *hechos* y de los *dichos* del pasado, pero a la vez una interpretación del presente que puede o no transformarse en legislación, en

variables normativas (Shils, 1976a y 1976b) y regulatorias sobre la valoración de lo real o sobre el modo de obrar ante los acontecimientos.

La tradición es lo dado en la continuidad temporal con lo pretérito. El intelectual se entronca en ella, o en alguna de sus ramificaciones, o la niega, para declarar una genealogía vacía. La tradición es, de algún modo, la vida intelectual condensada en tanto se encuentra allí concentrada la batalla por las ideas¹⁸. Así la tradición regula en tanto establece que *lo nuevo* sea ordenado *por* y *a* ella, teniendo en sí misma una gradación institucional, mediante la cual los agentes pueden reconocer la jerarquía que tienen según sus posiciones en ellas.

La valoración de una tradición tiene que ver también con la producción que la misma ha realizado en su recorrido histórico. A este respecto el libro ha sido uno de los puntapiés para la extensión y afianzamiento de la cultura. Por ello, como se ha expresado anteriormente, los editores y los distribuidores de libros (Shils, 1981) como nexos vinculantes entre los intelectuales y el mercado han constituido una pieza relevante en la reproducción de las ideas (y en el camino al olvido de otras), es decir, en la constitución de una tradición. De modo que ciertas ideas tenían acceso al preciado espacio en el *corpus científico* o *canon*. Este *canon* que descendía de una tradición generaba diversas pujas por medio de las cuales algunos intelectuales ansiaban modificarlo: indexando nuevos autores, sacando otros, cambiando el *statu quo*.

Otros aspectos regulativos que traen consigo las tradiciones podrían ser “el conjunto aceptado de las reglas de procedimiento, las normas de juicio, los criterios para presentación, los cánones para la valoración del mérito, y los modelos de logros anteriores y de posible emulación” (Shils, 1974: 142). La regulación de la tradición incluye entre sus posibilidades la censura, operativa en el no otorgamiento o alejamiento de la cátedra universitaria, en la imposibilidad de publicar en revistas con referato, etc.

18 “Este papel tiene una prioridad para él [el intelectual], no pudiendo desempeñarlo sin el sentimiento de ser alguien cuya misión es la de plantear públicamente cuestiones embarazosas, contrastar ortodoxia y dogma (más bien que producirlos), actuar como alguien al que ni los gobiernos ni otras instituciones pueden domesticar fácilmente, y cuya razón de ser consiste en representar a todas esas personas y cuestiones que por rutina quedan en el olvido o se mantienen en secreto” (Said, 1996: 29).

De este modo, se disciplina el acceso a la palabra y a sus medios de reproducción, llegando en caso extremo, a dejar al intelectual sin lo máspreciado, su auditorio, sin que éste tenga capacidad de encontrarse en una disputa y, en el caso de la clausura institucional, sin el salario correspondiente que deviene de su labor. En efecto, la censura pretende — en su ‘mejor’ acepción, que no es la más violenta— petrificar las ideas, *inmovilizarlas*, excluyendo a *esa* voz en particular del coral de *voces* permitidas.

Así, las tradiciones ponen en el intersticio cardinal del tiempo a los intelectuales, que son atravesados por ellas y pretenden también *desheredarlas* a través de la innovación teórica e intentando *pensar lo nuevo*. Pasado (tradicición y reinterpretación de lo recibido), presente (interpretación actual/regulación) y futuro (interpretación de lo *adviniente*) convergen en la tarea intelectual de, mediante símbolos, intentar describir y explicar a otros. *Decir* el futuro, la capacidad de manipular símbolos —y *masas*— es algo muy caro al mercado en sus diversas formas. En efecto esta capacidad de interpretar puede llegar a serle (y ha sido) verdaderamente rentable para los intelectuales.

Los intelectuales y lo lejano¹⁹

La cuestión de *lo lejano*, los viajes y la procedencia aparecen con cierta recurrencia en la temática de los intelectuales, incluyendo a aquellos exiliados por diversos motivos; a quienes, dada la virulenta recepción en su propio territorio, se dedicaron a desarrollar su trabajo en el exterior; como a quienes consideran que todo lo acaecido, y por ello lejano, ha sido más valioso.

Se plantea esto también respecto al evocación de otras épocas (o latitudes) *mejores*, sea porque tuvieron más orden, más libertades, expresiones artísticas de mejor calidad, medios de comunicación con motivaciones más altas. En este sentido, la intelectualidad latinoamericana ha contenido potencialmente —*el peligro de*— la añoranza, y por el otro,

¹⁹ Se ha optado por llamar *lo lejano* a lo *extranjero* en su doble faceta territorial y temporal.

la declaración de *lo extranjero como superior*, (especialmente si es norteamericano o europeo). Respecto a esto último, Mansilla considera que una de las ambivalencias de los intelectuales latinoamericanos es “el anhelo de autonomía de pensamiento y creación genuina, por un lado, y la adopción de ideas, teorías y orientaciones provenientes de los países más adelantados del Norte, por el otro” (Mansilla, 2003: 17).

Este sentimiento de extranjería se da también en lo utópico, en el *no ser de este mundo* que expresaba Benda (1974: 44) que tiene una connotación social elitista, una idea de una vocación superior²⁰. Esta distancia entre intelectual y pueblo/saber cotidiano ha sido recurrente en la temática. Esa diferenciación social, esa distinción del resto de los mortales, Coser la expresa de un modo rotundo: “Cierta medida de enajenación parece ser el patrimonio perenne del intelectual; nunca puede ser ‘como los demás’. La crítica y el apartamiento, siempre lo distinguirán, de manera que siempre se encontrará *en* la sociedad sin pertenecer totalmente *a* ella” (1968: 373. Destacado del autor).

Esto muestra la estatura que se otorgan los intelectuales a sí mismos. De modo que ser diferentes por no ser parte del vulgo pareciera ya de suyo una fuente de legitimidad y, por ende, de credibilidad. Peculiarmente, la distancia necesaria para objetivar las cosas muestra el profundo interés por comprender lo social. En este sentido, distancia y compromiso, aunque puedan parecerlo, no son (necesariamente) opuestos. En efecto respecto al hecho concreto del exilio que han sufrido a lo largo de la historia los intelectuales, Said manifiesta que no es real la extendida idea “según la cual vivir en el exilio es sinónimo de estar totalmente desligado, aislado y separado sin esperanza de estar en origen” (Said, 1996: 60), dado que la distancia en ocasiones vincula, lo cual es evidente en el caso de los exilios latinoamericanos durante los sesenta y setenta.

Ahora bien, el asunto de la lejanía también se encuentra vinculado con la procedencia, la temática del nacionalismo y el deber del intelectual de

20 “Entre la imagen de la actividad intelectual como *saber superior* y la imagen del intelectual como marginal hay una clara semejanza formal: en ambos casos, la noción se construye en torno de un elemento de lejanía o distancia, que separa —aunque de distinta manera— al intelectual y su actividad del *mundo* o *sociedad*.” (Brunner y Flisfisch, 1977: 8. Destacados de los autores).

cooperar con su tierra, mejorando la comprensión de la identidad común²¹. En este sentido, la problemática de los intelectuales está seriamente afectada por la diferenciación que cada intelectual contextualizado hace del término. No es lo mismo lo que comprende, aún hoy, un francés cuando se nombra la palabra intelectual que lo que comprende un inglés, por más cercanía geográfica que exista: las tradiciones nacionales han cargado la noción de matices (Bourricard, 1990). La nacionalidad se cruza con la universalidad, lo particular y local con los valores supremos, el hoy con el ayer plasmado en la *tradicción* y con el mañana formulado en *lo plausible*. El intelectual se muestra como un diferente (y en este sentido *extranjero*) estratificado por la validación de otros (representatividad), para quienes interpreta y enseña, teniendo como fin producir transformaciones con aspiraciones de universalidad.

Los intelectuales y el estado

En sentido amplio los intelectuales han ocupado diferentes funciones. Se pueden distinguir *funciones intelectuales primarias y secundarias* (Shils, 1981). Las primeras relacionadas con la *creación de símbolos generales*, el cultivo de las obras existentes y la transmisión de dicha tradición. Las segundas, vinculadas con el desarrollo de *actividades ejecutivo-intelectuales*, más ligadas con la *gestión* de las tareas intelectuales en la actualidad. Respecto a las primeras se puede vincular, a grandes rasgos, a la universidad como el ámbito institucional referencial que engloba esas funciones, que también están fuertemente ligadas hoy en día a las ONG, fundaciones, *think tanks*, etc., así como al mercado editorial de reproducción de las obras. Mientras que las segundas presentan una dispersión un tanto mayor, dado que “los intelectuales

21 Shils sostiene: “Los intelectuales generalmente son patriotas, y el frecuente ‘antipatriotismo’ de algunos sectores del estrato intelectual es, de hecho, una mera manifestación inversa de su patriotismo. Con más intensidad que la mayoría de sus compatriotas, perciben el alejamiento de su país del ideal de perfección” (1974:145. Comillas del autor).

trabajan en la administración pública, el periodismo, la carrera médica, la abogacía y la enseñanza” (Shils, 1976a: 90)²².

En este apartado se desarrolla una tipología respecto a los intelectuales que como tal es modélica, no acabada, pudiéndose ampliar algunas caracterizaciones o matizar otras (de Marinis, 2009). Sencillamente busca mostrar tonalidades de lo intelectual que, dada la diversidad de la categoría, pueden resultar fructíferas.

Las figuras intelectuales que se han tomado para analizar son la del intelectual investigador, el especialista o intelectual burócrata, y la del intelectual crítico. Cada una de éstas supone una relación diferente con el estado e implica cierta producción específica de discursos. El primer tipo tiene su referente cercano en el *intelectual investigador*. Con el término Investigador se ha querido definir a aquel intelectual con formación universitaria, que ha tenido (y tiene) como ámbitos específicos de trabajo la universidad y diversos espacios de investigación que se encuentran insertos en el estado. Este intelectual considera que pertenece y forma parte de una institución, con categorías y niveles de legitimidad propios, donde sus principales referentes son sus pares. En efecto, para ellos escribe y son sus dictámenes los que le interesan. En este sentido, aún trabajando aisladamente en una oficina su concepto e imaginario científico es comunitario: forma parte de una comunidad científica concreta, nacional e internacional, con regulaciones, ámbitos de legitimación y barreras de acceso propias, que hacen y justifican el capital intelectual de cada uno de sus integrantes²³. Su producción se basa especialmente en

22 Mansilla a su vez expresa que “la categoría ‘intelectual’ puede abarcar a los especialistas técnico-organizacionales de la administración pública, de la economía y de la gestión en general, a los analistas de coyuntura política, los futurólogos y los planificadores, a los profesores de enseñanza terciaria y a los periodistas y empleados más destacados de los medios masivos de comunicación” (Mansilla, 2003: 17).

23 Respecto a este tipo, de Marinis considera que “tiene gran peso para ellos la pertenencia institucional, de ineludible mención a la hora de firmar *papers* y de participar en eventos científicos, donde es de rigor agregar a la información sobre el título académico la referencia acerca de la inserción institucional (cátedra, departamento, facultad, universidad, etc.); a niveles superiores, los científicos están por lo general incluidos en sistemas nacionales y/o en redes internacionales o globales de producción y difusión del conocimiento, cada una con sus específicos requisitos de

libros. Aunque más cercanamente se haya extendido en la elaboración de artículos en libros especializados conjuntos o revistas.

Otro matiz relevante es que este Intelectual Investigador tiene para sí que forma parte de una tradición científica que no ha comenzado ni culminará en él. Él está inserto en ella, pertenece y desea que ella perdure. No se piensa a sí mismo sin otros que han sido en el pasado lo que él hoy es. En este aspecto, la ciencia es para él una causa histórica dentro de la cual es sólo un eslabón más, en donde la importancia del rol del Estado es muy relevante. Considera que el crecimiento de una Nación está ligado con su capacidad de conquistar con calidad diversos espacios científicos y tecnológicos, es decir, que el Estado debe comprometerse con la idea y las implicancias de la *modernización científica*.

En ese sentido, para el intelectual investigador el crecimiento de una sociedad está íntimamente vinculado con el crecimiento en sus niveles educativos. Este intelectual tiene un verdadero aprecio por las categorías de verdad y justicia, y en pos de ellas es que intenta establecer y solventar con la mayor capacidad lógica posible, y el menor grado de falsabilidad, sus argumentaciones en pos de *hacer ciencia*. Por último, la autonomía de la ciencia respecto a otros espacios es de un valorpreciado. Esto no quita que este tipo de intelectual tenga una fuerte pertenencia e incluso militancia política. Él considera que el único modo para que los niveles de científicidad se desarrollen es en la medida en que se distancie a la Ciencia de ámbitos que no le incumben directamente en su búsqueda de mayores certezas.

Otro tipo posible es el del Especialista o Intelectual Burócrata. Un servidor público que detenta una determinada pericia teórico-práctica. Como se desarrolló anteriormente los estados modernos comenzaron a demandar agentes especializados que realizaran tareas específicas, de modo que los intelectuales convirtieron sus tareas tradicionales en tareas con orientaciones prácticas (Shils, 1976b). Coser consideró que en este tipo queda muy reducida la autonomía del intelectual, en tanto ya no es él

ingreso, condiciones de permanencia y mecanismos de evaluación” (de Marinis, 2009: 62).

quien pone los temas en discusión, dado que la *agenda intelectual* (que en este caso es dependiente de la política) le viene dada.

El intelectual burócrata permite al hacedor de la política, definir las metas de sus actividades, prestando implícitamente de esta manera, su talento y su conocimiento para la preservación de los arreglos institucionales. De esta manera él abdica el papel crítico del intelectual, ya que en efecto, está impedido de definir sus propios problemas y de seleccionarlos a la luz de sus propios valores. (Coser, 1968:198)

Las burocracias técnicas implican un rol práctico. Sin embargo, en ocasiones la política permite un mayor espacio de acción y en ese sentido de cierta autonomía respecto al asunto a indagar y a los modos de hacerlo. Allí el papel del intelectual, en tanto actor del estado, se encuentra ligado aún a las necesidades concretas²⁴. Sin embargo, en la tradición de la temática, las prescripciones políticas implican de suyo un tipo de estorbo a la labor intelectual dado que el intelectual burocrático “está prestando su habilidad para la preservación de un arreglo institucional especial” (Coser, 1968: 329). Al mismo tiempo el intelectual está intentando hablar una lengua que no es su lengua primaria, con tiempos *prácticos* que no son los de la investigación²⁵. En muchos casos el recorte, el grado de importancia de la temática y el criterio de consulta le llegan ya dados al intelectual. Se

24 Es particularmente delgada la línea que traza Coser entre los técnicos y los intelectuales burocráticos. En tanto la política le viene dada, el técnico debe ser sumiso, abocado específicamente al requerimiento y la demanda política, en dependencia con ésta. Mientras que el intelectual burocrático gozaría de mayores libertades frente a la política.

25 “El técnico de la burocracia estatal, como engranaje de un aparato, se encuentra indudablemente involucrado hasta la médula en la arena donde se toman las decisiones políticas. Pero tiene muy claro que ellas no son estrictamente de su incumbencia, y en tal sentido acepta sin resignación y sin sensación alguna de impotencia (como era el caso en los intelectuales) el trazado de una tajante división de responsabilidades entre ‘los que deciden’ y ‘los que ejecutan’. En tal sentido, su tarea está claramente delimitada, y sobre la base de su saber técnico, se relaciona meramente con la elaboración y balance de los medios más eficientes para lograr metas que no son ni deberían ser establecidas por ellos mismos” (de Marinis, 2009:65).

lo consulta en tanto conocedor de ese *quid* que inquieta al actor político, para que resuelva, explique o fundamente. En ocasiones, el político incluso desconocerá *qué* es lo que la política precisa. Busca que le allanen el camino, no importa el *cómo*. Weber (2001: 222) había escrito hace ya tiempo: “No son las cualidades que hacen de un hombre un sabio sobresaliente y un gran profesor las mismas que se requieren en el que ha de actuar de caudillo para la orientación en la vida y especialmente en la política”. Así, intelectuales de renombre ponen su capital intelectual en favor de una determinada empresa política²⁶. Se buscan tanto sus ideas como su apoyo, su *nombre propio* que legitime, que haga creíble y sería a una política estatal particular.

Obviamente las calificaciones que precisa este intelectual burócrata no son las mismas del intelectual investigador. Pero más allá de ellas, son variadas y contrapuestas las consideraciones respecto a esta *nueva posición*, es decir al ingreso de intelectuales en el espacio político como asesores, consultores, intelectuales burócratas, etc. Hay quienes, como Wright Mills, consideran que la intelectualidad da otro cariz a la política y que esto es importante para la viabilidad de las políticas ya que “si el pensador no se vincula personalmente al valor de la verdad en la lucha política, tampoco estará en condiciones de afrontar responsablemente el conjunto de su experiencia viva” (Wright Mills, en Said, 1996: 38). Y quienes, como Lippmann, consideran que la participación política socava la actividad intelectual, la descentra de su eje. Lippmann piensa que:

(...) solamente es desinteresado el conocimiento libremente adquirido. Así, pues, cuando los hombres cuya profesión es enseñar e investigar se convierten en los que hacen la política, en miembros de una administración que está en el poder, en políticos y líderes, quedan comprometidos. Nada de lo que puedan decir puede considerarse de confianza, como desinteresado. En nada de lo que puedan enseñar puede confiarse como científico. Es imposible mezclar la

26 Bauman considera que es justamente el Estado el que ha influido en los cambios de funciones del intelectual. “La nueva tecnología de poder y control también necesita expertos, desde luego; pero los intelectuales-legisladores tradicionales difícilmente reconocerían esta nueva demanda como adaptada a sus calificaciones y ambiciones” (1997: 175).

prosecución del conocimiento con el ejercicio de poder político, y quienes han tratado de hacerlo, resultaron ser muy malos políticos, o han dejado de ser intelectuales.” (Lippmann, citado en Coser, 334)²⁷

Lippmann no deja grises: es imposible. Said acuerda con él sosteniendo que no pueden permitirse las medias verdades pacificadoras, las fórmulas tranquilizadoras y acomodaticias. Debe, el intelectual, estar vigilante, atento. Para Said son preferibles, los riesgos que debe enfrentar el intelectual crítico frente a la política, aún sabiendo que muchas veces depende del estado para su sustento. Coser (1968: 199) habla de un *sacrificium intellectus* que se produce al ingresar en la arena política. Sostiene que el intelectual corre también un serio riesgo en su acercamiento a la política, de la cual no es sencillo salirse sin perder (en varios sentidos)²⁸. Lo que se encuentra *en juego* aquí es —una vez más— *qué es lo que se considera un intelectual, cuáles son las funciones sociales que se le exige que encarne*. Se da un pasaje de la *autoridad neutral* mediante el manejo de símbolos, a una manipulación simbólica ligada a esferas de poder y puja política, en pos de ciertos criterios que, si aún siguen teniendo algo de universales, se enmarcan en una determinada coyuntura política.

En parte, los intelectuales han ido a buscar la demanda al lugar en dónde ésta se encontraba, *el mercado era el estado*²⁹. En las últimas décadas hay globalmente una mayor demanda de conocimiento pero han cambiado los demandantes y sus intenciones. Es plausible pensar que el *estado-mercado* ha ido logrando de algún modo profundizar su “facultad de distinguir entre verdadero y falso, bueno y malo, lindo y feo” (Bauman, 1997: 223).

27 Obsérvese el matiz que *comprometidos* tiene en este párrafo de Lippmann.

28 Con un tono similar al de Lippmann, Coser plantea que: “Cuando el intelecto está uncido a la persecución del poder, pierde su carácter esencial y necesariamente se vuelve ancilar; uncirlo a la carreta del poder es emascularlo” (Coser, 1968:197).

29 Bauman (1997: 177) con tono sombrío afirmará que “es el mecanismo del mercado el que hoy toma a su cargo el papel de juez, formador de opinión y verificador de valores. Los intelectuales han sido expropiados una vez más. Se los desplazó”. Véase también Neiburg y Plotkin (2004: 15).

Otro de los tipos de intelectual que merece ser destacado es el del intelectual crítico, en su caso extremo llamado ‘revolucionario’³⁰. El pensamiento con una intencionalidad de cambio político-social. De algún modo el intelectual crítico vincula la intelectualidad en función de ideas políticas en sentido amplio, entendiendo que en esas ideas están aquellos *valores supremos* que se buscan reivindicar. Está relacionado con el intelectual tradicional en tanto se persiguen ideales concretos de justicia y verdad, pero estos se encuentran fuertemente asidos a una realidad histórica presente que se desea transfigurar. En principio esta transformación se busca a través de las ideas, pero en algunos casos se considera la posibilidad de la utilización de la violencia. Los matices de este Intelectual son complejos. El intelectual crítico es un disidente del *statu quo*, y en ese sentido, es un modificador que busca tensar la realidad para aproximarla al ideal que considera genuino. Casi siempre en contra de la autoridad constituida, sus valores centrales son la justicia social, el reclamo ante las necesidades de los más desprotegidos, la custodia ante todo tipo de censura y la búsqueda de canales de expresión de la opinión pública. Considera que lo social es un espacio de lucha política, y elige ingresar en esa disputa por las diferentes formas del poder³¹. En medio de esa lucha surge la pregunta sobre los límites del obrar intelectual: *hasta a dónde es lícito llegar en pos de una determinada verdad, y si es factible huir de la exigencia espinosa que presenta la necesidad social concreta*. Esto, abonado por la lógica de la inmediatez política, de las crisis y coyunturas específicas que parecen expresar una misión casi hierática: *lo que debes hacer, hazlo ahora*³².

30 Un planteo crítico de la idea de revolución puede leerse en el clásico libro de Aron (1967) *El opio de los intelectuales*.

31 Al respecto Shils considera que “el odio a la autoridad suele ser sólo una faceta de la fascinación y el amor que ella suscita. Cuando llegan al poder, los intelectuales que antes luchaban contra la autoridad se identifican rápida y plenamente con ella” (Shils, 1976a: 125). Esto ha ocurrido en Europa y en América Latina.

32 Se podría recordar aquella famosa frase de Weber: “Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se muestra demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él le ofrece; sólo quien frente a todo esto es capaz de responder con un ‘sin embargo’; sólo un hombre de esta forma construido tiene ‘vocación’ para la política” (Weber, 2001:180).

En la perspectiva revolucionaria más extrema es en el enfrentamiento con la autoridad y su consiguiente compromiso en la lucha en donde radica el reconocimiento intelectual último, llamado por la tradición *antiintelectualismo*. “El antiintelectualismo es una de las predisposiciones de los intelectuales en momentos particularmente agitados de la historia, cuando la apuesta por la acción adquiere más valor que la confianza en la palabra y cualquier otro tipo de práctica simbólica” (Gilman, 2003: 164)³³. Se pone así en tensión la teleología del ser intelectual: *qué es ser un — ¿buen?— intelectual*. Respecto al caso argentino en los años sesenta y setenta Oscar Terán señala:

En el pasaje del intelectual comprometido al intelectual militante operó un entramado simbólico de una presión descomunal. Es estremecedor observar (...) el modo en que estos intelectuales se resistían a las tentaciones de borrar su espacio intelectual para pasar a la práctica política. (Sigal y Terán, 1992:48)

Este autor describe la *culpabilización del intelectual* que se producía ante la *falta de compromiso* con las ideas. Este compromiso debía llevar para algunos, hasta dar la vida, lo que implicaba *ponerla a disposición* de la causa. Esta cuestión, que atraviesa todo la discusión sobre la temática intelectual desde el caso Dreyfus hasta hoy, conlleva en germen la pregunta sobre los *finés de la intelectualidad*. En efecto es eso lo que se pone en discusión muy fuertemente en los años sesenta, ¿cuál es la *función/misión* intelectual?

La tensión (profesional y psicológica) respecto a esta decisión proviene de adentro y de afuera del espacio intelectual y político en el cual el intelectual opera. En la Argentina, la Revista *Contorno*, respecto a esta elección vinculada con la literatura, sostenía: “No nos oponemos

33 Para una ampliación de la temática de las ideologías intelectuales véase Mannheim (1966: 106 y ss.) y Shils (1976b: 47 y ss. y 1981: 91.), así como el citado libro de Ory y Srinelli (2007) para el caso francés. Estos últimos sostienen que la noción misma de intelectual, nacida del caso Dreyfus (cfr. con la genealogía que establece Marletti, 1994: 854), *es hija de una polémica, y nació armada para la lucha* (18).

absolutamente a la violencia. Algo de ánimo guerrero puede ser saludable en nuestra alta cultura” (Nº 5/6, septiembre de 1955).

Esta paulatina transformación del rol era también transformación de una creciente demanda frente al Estado por justicia, distribución del ingreso y libertad.

A modo de conclusión

La sola definición del término intelectual ha generado no pocos escollos, en tanto ha tenido (y se le han dado) una diversidad de matices importantes a través de la historia. A su vez, sus espacios de reunión han sido estudiados por diversos autores.

Las sociedades modernas han precisado actores con mayores capacidades de comprender las complejidades del universo. La preeminencia, otrora puesta en la vinculación con lo sagrado, se transformó en la necesidad de la sociedad de tener sujetos aptos para dar curso a la construcción de estados con saberes cada vez más especializados. Esto daba lugar a la profesionalización intelectual. La universidad ha sido, sin lugar a dudas, el espacio central en torno al cual se han nucleado los intelectuales durante el pasado siglo.

Ésta, a su vez, estuvo siempre ligada al estado, que ha tenido un lugar relevante, como interlocutor y como empleador de los intelectuales en busca de conocimiento y legitimidad. Los intelectuales se han vinculado con el estado de diferentes maneras. Se han descrito aquí tres tipos que varían, entre otras cuestiones, por su mayor o menor vínculo e involucramiento con la política. Mientras el intelectual investigador es un defensor de la autonomía (más allá de que comprende que aún dentro de esa autonomía hay una disputa política-académica interna), el especialista o intelectual burócrata está involucrado en las decisiones que la política toma, y debe intentar dar viabilidad a esa lógica de decisión. A su vez el Intelectual Crítico considera que la actividad intelectual no puede, bajo ningún aspecto, ser separada de la batalla por las ideas políticas.

En este recorrido que se ha realizado se consideraron fundamentales ciertas caracterizaciones respecto a las funciones de los intelectuales.

Una de ellas ha sido la importancia que éstos han dado a la tradición, es decir, tanto a las diferentes batallas que las ideas han generado, como al lugar que han ocupado aquellos referentes que han vencido en esas reyertas. Con esto se dejó ver las maniobras de clasificación, y por ende de censura, que han operado y operan en todo campo intelectual. La noción de lejanía ha permitido entender al intelectual como un sujeto errante, siempre en tensión con una distancia espacial y temporal.

En América Latina, especialmente entre las décadas del cincuenta y setenta se ha asistido a la radicalización política de diferentes intelectuales (Terán, 1991; Sigal y Terán, 1992; Gilman, 2003). Se han dado en diversos países exilios intelectuales, cesantías de profesores por cuestiones políticas, censuras, etc. Todo ello, y junto con el ascenso de gobiernos con apoyo de los sectores populares en los primeros años del siglo XXI ha colaborado en la configuración de un posicionamiento de parte de las sociedades latinoamericanas hacia una mayor libertad de expresión, un cierto involucramiento en las políticas de gobierno y una percepción del interés público de las discusiones acerca del futuro de la sociedad.

La labor que otrora estaba circunscripta a los intelectuales, está teniendo una cierta apertura, permeando diferentes sectores de la sociedad que precisan considerar simbólicamente los acontecimientos políticos que acaecen con —cada vez mayor— celeridad. En tanto la palabra está cada vez más distribuida, esto también genera una mayor porosidad relativa de los márgenes que separaban a quienes podían hacer uso de ese recurso escaso. El rol de los intelectuales en ese nuevo espacio latinoamericano seguirá seguramente reverberando esas discusiones por la autonomía intelectual y compromiso con la realidad política de cada país. Los procesos comenzados por los gobiernos con fuerte apoyo popular han sabido aglutinar a los intelectuales que estaban posicionados en lugares de compromiso ideológico-político décadas atrás.

De modo que en las últimas décadas las diferentes configuraciones que el espacio intelectual ha atravesado han producido serias modificaciones en la función de los intelectuales. En efecto se asiste al ingreso de intelectuales y expertos a posiciones de poder e influencia en

el Estado, con el fin de otorgar legitimidad a la gestión y de dar cuenta de sus saberes en el manejo de la cuestión pública. La intersección del trabajo intelectual entre la academia, la universidad, las fundaciones, las ONG, los *think tanks*, el mercado y el Estado ha sido, y es, cada vez con mayor fuerza una cuestión central (Isola, 2012).

Es factible que durante el siglo XXI las variaciones que se han producido en las lógicas de producción, la mayor participación mediática, los crecientes niveles de competitividad y la diversificación de funciones de los intelectuales sigan modificando su tarea cotidiana y, por lo tanto, sus perfiles y *ethos*.

Bibliografía

- Aron, R. (1967) *El opio de los intelectuales*. Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Altamirano, C. (2007) *Intelectuales. Notas de Investigación*. Norma, Bogotá.
- Altbach, P. (1994) *The international academic profession. Portrait of fourteen countries. The Carnegie Foundation for the advancement of teaching, Princeton*.
- Bauman, Z. (1997) *Legisladores e intérpretes*, Bernal, UNQUI.
- Boucher, S. y M. Royo (2009) *Les Think Tanks, Cerveaux de la guerre des idées*. Paris, Éditions du Félin.
- Boudon, P. y Bourricaud, F. (1993) *Diccionario crítico de sociología*, Buenos Aires, Edicial.
- Bourricard, F. (1990) *Los intelectuales y las pasiones democráticas*. México, UNAM.
- Brunner, J. J. y Flisfisch, A. (1977) *Los intelectuales: razón, astucia y fuerza*. Documento de Trabajo. FLACSO-Sede Santiago, Santiago de Chile.
- . (1983) *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*. FLACSO-Sede Santiago, Santiago de Chile.
- Clark, B. (1997) *Las universidades modernas: espacios de Investigación y docencia*. México, D. F. México: Porrúa.

- Coser, L. (1968) *Hombres de ideas: El punto de vista de un sociólogo*, FCE, México.
- de Marinis, P. *Los saberes expertos y el poder de hacer y deshacer 'sociedad'*, en Gabriel Gatti, Benjamín Tejerina e Iñaki Martínez de Albéniz, *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Gilman, C. (2003) *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gouldner, A. (1979), *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*, Madrid, Alianza.
- Gramsci, A. (2000) *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Bs. As., Nueva Visión.
- Isola, Nicolás. "Expertos e intelectuales en educación en Argentina. Entre el Estado y el Mercado", en Gutiérrez Serrano, N. (Coord.) (2012) *Formación, Política e investigación. Espacios de producción de conocimiento en educación en México y el Cono Sur. Tomo 1*, D.F. México, UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Mansilla, H.C.F.. (2003) *Intelectuales y política en América Latina. Breve aproximación a una ambivalencia fundamental en Hofmeister*.
- Marletti, C. (1994) *Intelectuales*, en Norberto Bobbio, et al, *Diccionario de Ciencia Política*, México, Siglo XXI.
- Neiburg, F. y M. Plotkin (2004) *Intelectuales y expertos*. Buenos Aires, Paidós.
- Ong, W. (1996) *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México, FCE.
- Ory, P. y J-F. Sirinelli, (2007) *Los intelectuales en Francia*. Valencia, Prensa Universitaria.
- Pico J. y Pecourt J. *El estudio de los intelectuales: una reflexión*. Revista española de investigaciones sociológicas, 2008, nº123, pp. 35-58
- Revista Contorno. *Terrorismo y complicidad*, Nº 5/6, septiembre de 1955.
- Said, E. (1996) *Representaciones del intelectual*, Buenos Aires, Paidós.
- Sartre, J-P. (1945) *Les Temps Modernes*, Nº1. [documento WWW]. URL www.jpsartre.free.fr [10 de junio de 2009].

- Shils, E. (1974) *Intelectuales* en David Sills, Enciclopedia Internacional de las ciencias sociales, Madrid, Aguilar.
- . (1976a) *Los intelectuales en los países en desarrollo*. Buenos Aires, Tres tiempos.
- . (1976b) *Los intelectuales y el poder*. Buenos Aires, Tres tiempos
- . (1981) *Los intelectuales en las sociedades modernas*. Buenos Aires, Tres tiempos.
- Sigal, S. y O., Terán (1992) *Los intelectuales frente a la política*, Punto de Vista, 42: 42-48.
- Stehr, N. *Le savoir en tant que pouvoir d'action* en Sociologie et sociétés, vol. 32, N°1, 2000, p. 157-170.
- Terán, O. (1991) *Nuestros años sesentas*. Puntosur, Bs. As.
- Thompson, A. (1994) *Think tanks en la Argentina. Conocimiento, instituciones y política*. CEDES, Buenos Aires, Argentina [documento WWW]. URL <http://168.96.200.17/ar/libros/argentina/cedes/thom1.rtf>. [14 de diciembre de 2009].
- Weber, M. (2001) *El político y el científico*. Madrid, Alianza.
- Zola, É. (1897) *J'accuse*. [documento WWW]. URL www.analitica.com/BIBLIO/zola/j_accuse.asp, [10 de diciembre de 2009].

Dictaduras y gobiernos autoritarios en Iberoamérica en el siglo XX: Violencia, derechos humanos y procesos de construcción de la memoria

JULIÁN CHAVES PALACIOS

Abstract

Latin America launched in the second half of the twentieth century an example of political destabilization due to initiatives such as the National Security Doctrine, which was fostered by U.S. special scope in most countries of the American continent. The product of political destabilization and coups implementing dictatorial and authoritarian political systems was the norm. Military regimes, in many cases, prolonged their existence for decades and were in the systematic violation of human rights the basis of their livelihood. Executions, disappearances, arrests and exile formed their code of conduct as most effective way to control dissent. Protests against these outrages by the affected families and representative associations succeeded in promoting democratic governments, public policies to clarify what happened and give dignity and justice to the repressed.

Key words: Human Rights, Latin America, dictatorships, Repression, Memory

1. Derechos Humanos: evolución hasta la declaración de 1948

Es importante destacar, dentro de la dinámica del mundo actual, el comportamiento de los Estados en relación al necesario respeto de los Derechos Humanos. Es una cuestión de indudable interés, cuya gestación, si bien ha sido en la contemporaneidad cuando ha adquirido verdadera carta de naturaleza, sin embargo sus antecedentes cabe remontarlos, dentro de un proceso evolutivo en abierta relación con los avances políticos y sociales, a etapas pretéritas. Concretamente fue en el “Siglo de las Luces”, por utilizar una expresión ilustrativa de lo que fue la centuria

del XVIII (Viguerie, 1995), cuando al socaire de la expansión de las ideas ilustradas se fue gestando la conquista de los derechos civiles.

Procesos tan significativos como la Independencia de Norteamérica en el último tercio del referido siglo (Pérez Canto y García Giradles, 1995), también conocida como la Revolución Americana con unos dirigentes sensibles a los conocimientos inherentes a la Edad de la Ilustración, en la que participaban plenamente de su espíritu humano y secular, se vieron influidos por sus pensadores. Es el caso de autores franceses como Montesquieu (Iglesias, 2005), buen conocedor de las instituciones inglesas, o anglosajones como John Locke y sus planteamientos sobre la naturaleza humana y el gobierno, junto a otras influencias, redundaron en la vieja insistencia sobre la libertad y la igualdad personal. Y en la lucha de independencia contra Inglaterra, los americanos se vieron inmersos no sólo en un conflicto armado contra los derechos históricos y constitucionales de los ingleses, sino también por los derechos intemporales y universales del hombre.

Planteamientos que se vieron plasmados dos años antes de la declaración de independencia, concretamente en 1774 en el conocido Primer Congreso de Filadelfia, en el que se proclamó la Declaración de Derechos, auténtico precedente de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano que proclamó la Asamblea Nacional Francesa en 1789 (Rudé, 1977). Proceso de construcción de los derechos civiles relacionados con la libertad individual, que tenía lugar en uno de los países más poderosos del mundo, centro del movimiento intelectual de la Ilustración de donde irradiaron buena parte de sus planteamientos. La Revolución Francesa fue, con gran diferencia, el más importante movimiento de toda la época revolucionaria (González, 1998), símbolo del paso del «antiguo régimen» a una «sociedad moderna» que va a ir consolidando a lo largo de la siguiente centuria los derechos políticos, con el asentamiento paulatino del liberalismo. Avances que van a tener su colofón en el siglo XX con el desarrollo e implantación de los derechos sociales y económicos.

En su conjunto todas esas consecuciones conforman los derechos humanos básicos, inalienables y de carácter universal, que se tradujeron, por iniciativa de la Organización de Naciones Unidas, en la conocida

Declaración Universal de los Derechos Humanos de 10 de diciembre de 1948. En su articulado se vertían referencias precisas a los derechos de carácter civil y personal, político y de ciudadanía, socioeconómico y cultural como elementos básicos a cumplir para lograr la construcción de un orden social e internacional en paz y libertad (Labrada, 1997). Deseos que recibieron el apoyo mayoritario de los países miembros de la ONU (48 a favor, 8 abstenciones y 2 ausencias), siendo el grupo de países que no dieron su apoyo los encuadrados en posiciones maximalistas como los totalitarios de vertiente comunista: Unión Soviética y países del Este; monarquías islamistas como Arabia Saudí o los marcadamente segregacionistas como Unión Sudafricana.

Y es que, independientemente del apoyo expresado por la mayoría de las naciones miembros, lo cierto que esta Declaración tan importante ha sido para muchos Estados papel mojado, un documento de buenas intenciones que no ha sido respetado en cuanto a su cumplimiento. Y es que la existencia, con posterioridad, de sistemas políticos basados en fundamentos coercitivos, con una violación sistemática de los derechos humanos más elementales así lo han puesto de manifiesto. Un ejemplo de ello fue la evolución experimentada por la mayoría de los países latinoamericanos en la segunda mitad del pasado siglo, con la implantación, como analizaremos a continuación, de regímenes dictatoriales y autoritarios que tuvieron en la violencia y en la vulneración de los derechos humanos su principal seña de identidad (Alcázar, 2006: 801-853).

2. Latinoamérica y los Derechos Humanos

Consideramos que en la defensa de los Derechos Humanos juega un papel significativo la memoria y no incurrir en el olvido de las actuaciones de regímenes políticos que privaron a su sociedad de libertad (Schmucler, 2009: 29-40). Es necesario no cerrar en falso periodos históricos basados en la violencia y el terror, no sólo con vistas a esclarecer lo sucedido y que prevalezca la verdad por encima de otras consideraciones, sino también para que los ciudadanos conozcan las claves políticas e históricas que los

hicieron posibles. Por ello es preciso evitar la amnesia colectiva tan perniciosa en la evolución de las sociedades, pero muy especialmente cuando nos acercamos a un pasado caracterizado por alcanzar escalas de violencia especialmente dramáticas (Peza, 2009: 9-25).

Además, no sólo es importante mantener el reconocimiento de la entidad personal y colectiva a través de la memoria, sino de hacer efectivo el principio de justicia universal ante los hechos criminales de lesa humanidad que afectan a desapariciones forzadas y que hoy día se consideran como objetivo preferente tanto de la justicia universal como de los organismos internacionales de Naciones Unidas, según resolución de la Asamblea General de la ONU de fecha 18 de diciembre de 1992. Los peligros para la libertad están presentes en ideologías totalitarias, integristas religiosos, proliferación de sectas y movimientos que utilizan movimientos sectarios, incluso en confesiones de gran tradición en occidente como la católica, fanatismos nacionalistas, etc. Ninguna sociedad ni pueblo está inmunizado contra estos riesgos que tantos frutos oscuros e irreparables han deparado a la sociedad.

Analizaremos en el presente estudio lo sucedido en diversos países de América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, en que se vivieron experiencias de regímenes políticos dictatoriales, la mayoría guiados por un mismo patrón conocido como la Doctrina de Seguridad Nacional (Rivas, 2008), principio que tiene su precedente en la Guerra Fría y en el aprendizaje por los países latinoamericanos de los métodos empleados por las potencias occidentales en la lucha contra la insurgencia. En realidad esta conocida como Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) es una reformulación de los escenarios de conflicto internacional desarrollada fundamentalmente por los Estados Unidos y consistente en la creencia de que la región latinoamericana era uno de los ámbitos privilegiados de la lucha contra el comunismo y que dicha lucha no tenía fronteras territoriales sino ideológicas (Feierstein, 2009: 9-32).

Cabe destacar como antecedentes de la DSN la intervención estadounidense en la destitución de Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954, la asunción de Stroessner en Paraguay en ese mismo año, la dictadura de Duvalier en Haití en 1957 y, sobre todo, las consecuencias en el arco político de la derecha americana del triunfo de la Revolución Cubana en

1959. A raíz de esos hechos se intensificaron las reuniones de ejércitos americanos, y entre sus componentes se extendió la idea de la DSN y con ella la visión norteamericana sobre el conflicto latinoamericano, que tenía como eje esencial la guerra contra el comunismo. Esta estrategia contemplaba como enemigos a batir no sólo a los movimientos revolucionarios, sino también a los movimientos populistas, religiosos e indígenas que tuvieran como objetivo una transformación progresista de la sociedad (Smith, 2009: 12).

Con ese fin se impusieron regímenes militares que impusieron métodos coercitivos en el control del Estado, actuaciones para las que contaron con la colaboración de fuerzas para-estatales que actuaron en entendimiento con los militares de sus respectivos países. Sistemas políticos que impulsaron conceptos como guerra sucia, guerra contrainsurgente y guerra antsubversiva, entre otras expresiones, para justificar la transformación de las fuerzas armadas latinoamericanas en verdaderos ejércitos de ocupación de sus propios territorios y sociedades.

Esa política identificada con la DSN originó la puesta en marcha de programas como el conocido Plan Cóndor (Blixen, 1999), o lo que es decir, la acción represiva de las fuerzas de seguridad del Cono Sur latinoamericano, en el que intervinieron conjuntamente países como Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay. Entendimiento mutuo que se vio acompañado de medidas como el intercambio de prisioneros, de información en materia de inteligencia y de acciones represivas coordinadas. El vehículo para materializar sus objetivos fue mediante la sistemática aplicación del terror, que originó numerosas pérdidas de vidas humanas, detenciones masivas de personas, exilio, entre otras prácticas represivas, que originaron la eliminación de todo atisbo de disidencia y el sometimiento de éstas poblaciones al dictado que marcaban los nuevos mandatarios.

En consecuencia, una serie de regímenes políticos de marcado carácter castrense asolaron el territorio latinoamericano en la segunda mitad del XX, vulnerando permanentemente los derechos humanos. Proceso que una vez superados y establecidas las bases democráticas, se han visto acompañados en la mayoría de esas naciones de las correspondientes denuncias por parte de colectivos ciudadanos que representan a las

víctimas. Dinámica de denuncia y demanda de justicia y verdad que en determinados países se ha dado en llamar, con mejor o peor fortuna, de recuperación de la memoria histórica. Sobre ambos aspectos abundaremos en los siguientes apartados, en el convencimiento de que el análisis de ambas variables nos permitirá conocer con mayor amplitud la verdadera dimensión de estos procesos.

3. Evolución de los regímenes militares latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XX y sus consecuencias

En nuestro deseo de exponer las consecuencias de la DSN en Latinoamérica en buena parte de la segunda mitad del pasado siglo, expondremos sus consecuencias en diversos países de ese continente, haciendo especial énfasis en el preceptivo cambio de gobierno a consecuencia de un golpe de estado, sus dirigentes más significativos y, especialmente, las acciones represivas perpetradas contra la población desafecta. Evolución de conjunto en la que se aprecia la coincidencia en cuanto a los métodos utilizados para llegar al poder, así como el protagonismo del ejército y las prácticas violentas empleadas para controlar a la población. Similitudes producto de unas consignas previamente establecidas, que tuvieron en la referida DSN su principal fundamento.

Así, comenzado por los países que integran el Cono Sur: Paraguay, Uruguay, Chile y Argentina (Roniger y Sznajder, 2005), cabe señalar respecto al primero de ellos, que en el año 1954 el general Alfredo Stroessner dio lugar a un régimen que se prolongó hasta finales de los años ochenta. Más de tres décadas, por tanto, de ejercicio del poder en Paraguay, en las que destacó por su política contra la “subversión comunista” y, por ende, la defensa de la DSN. El balance de las prácticas represivas arroja un total de unos 4.000 asesinatos políticos, junto al encarcelamiento masivo de disidentes que fueron víctima de todo tipo de vejámenes en prisión. Stroessner fue derrocado en 1989 tras un golpe de estado protagonizado por miembros de su partido, pero Paraguay, lejos de discurrir hacia una senda democrática, se vio inmersa en un marasmo

político marcado por la corrupción y otro tipo de desmanes (Méndez, 2007), que no cesó hasta avanzado el siglo XXI tras el triunfo electoral de Fernando Lugo.

En 1972 accedió al gobierno de Uruguay el presidente del partido Colorado, Juan María Bordaberry. Al año siguiente se clausuró el Parlamento, se disolvieron los sindicatos y se prohibió el Partido Comunista y las organizaciones izquierdistas. Desde entonces el poder lo acapararon las fuerzas armadas pese a tener presidentes civiles, hasta 1985, año en que se restauró la democracia con el triunfo electoral del partido Colorado. Balance: entre 1972 y 1985 unas 160 personas desaparecidas y 100 prisioneros políticos asesinados. Hubo miles de prisioneros por motivos políticos y otro tanto de exiliados, en una dinámica represiva que dejó una huella indeleble en su sociedad (Marchesi, 2003).

En septiembre de 1973, un golpe de estado acabó con la democracia representada por el gobierno presidido por el socialista Salvador Allende (Amorós, 2008). Al frente del país se puso una Junta Militar dirigida por el general Augusto Pinochet, que dio paso a una dictadura que desde sus inicios contó con el apoyo de Estados Unidos y prolongó su existencia hasta 1990. Diecisiete años de control de un país que tuvo en las prácticas represivas una de sus principales características. Así, las desapariciones de personas en los tres primeros años de dictadura se aproximó en su número a los dos millares de afectados (Rojas, 1988). Más masivo fue el número de exiliados, que en los primeros años superó la cifra de veinte mil personas, continuando con posterioridad. Igualmente las detenciones fueron numerosas, con actuaciones sobre la libertad de las personas de infausto recuerdo, que en no pocos casos se vieron acompañadas de torturas, método que a tenor de los testimonios facilitados por supervivientes y las denuncias efectuadas por colectivos de Derechos Humanos estuvieron bastante generalizados en todos los chilenos que se vieron afectados por actos represivos, y se prolongaron, con menor intensidad a medida que transcurría el tiempo, durante toda la dictadura.

Y otro país del Cono Sur: Argentina, sufrió igualmente la experiencia de sufrir una dictadura militar en esos años, concretamente entre 1976 y 1983. Una Junta de Comandantes puso fin al gobierno de María Estela

Martínez de Perón e inauguraba en marzo de 1976 uno de los períodos más funestos de la historia argentina. Siguiendo los dictados de la DSN, una Junta de Comandantes se hizo cargo del país, iniciando con su primer presidente, el general Jorge Rafael Videla, una brutal represión, que les llevaron a protagonizar la desaparición de miles de argentinos. En concreto se llevan contabilizados más de 13.000 asesinatos y desapariciones, aunque las estimaciones de los organismos de derechos humanos argentinos sitúan el número de víctimas entre 20.000 y 30.000 personas.

Actividades represivas en las que destacaron, junto a las ejecuciones, el secuestro y la detención en centros clandestinos repartidos por la geografía nacional, entre los que sobresalió, por su simbolismo y entidad, la bonaerense Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). El exilio fue la salida que buscaron miles de argentinos para evitar represalias, pues sabían qué les esperaba en su país: más de 500 campos de concentración funcionaron por todo su territorio, lugares siniestros en los que las violaciones y torturas a los detenidos se convirtieron en una imagen cotidiana según se ha podido conocer a través de los diversos testimonios ofrecidos por los afectados que lograron sobrevivir (Chaves, 2010: 9-24). Del mismo modo es preciso destacar que la experiencia argentina fue llevada entre finales de los años setenta e inicios de los ochenta a países de América Central como Honduras, El Salvador y Nicaragua donde militares argentinos participaron en los entrenamientos a las fuerzas especiales de esos países, especialmente en materia de torturas, actos de aniquilamiento y formas de deshacerse de los cuerpos sin vida (Feierstein, 2009: 18)

En cuanto a otros países, en Guatemala un golpe militar en 1954 dio fin al gobierno presidido por Jacobo Arbenz. En su primer año de gobierno los militares originaron unos 3.000 asesinatos políticos, y en sus más de 40 años de existencia, el enfrentamiento armado entre el Gobierno y la guerrilla que asoló el país durante 36 años, se saldó con más de 200.000 personas asesinadas o desaparecidas, terror que afectó a comunidades, aldeas, grupos indígenas, regiones enteras, teniendo sus años más trágicos entre 1978 y 1990. A ello cabe añadir las 100.000 víctimas de violaciones masivas que ocurrieron en Guatemala entre 1960 y 1996 (Sanford, 2004). Lo sucedido en Guatemala se encuadra perfectamente dentro del concepto de genocidio tanto por el elevado número de víctimas como por su

impacto: un 10% del total de población del país. También por las características étnicas de muchos grupos indígenas aniquilados (Chalk y Jonassohn, 2010: 30-58).

Al iniciarse los años sesenta, exactamente en 1964, tuvo lugar un golpe de estado en Brasil que dio paso a una dictadura que se prolongó hasta la segunda mitad de los ochenta, siendo en su primer decenio cuando la “operación limpieza” originó un mayor número de actos represivos sobre la población. En el libro *Derecho a Memoria y a Verdad*, fruto del trabajo de la Comisión Especial sobre Muertos y Desaparecidos Políticos de Brasil, el gobierno reconoció a fines de 2007 su responsabilidad por el asesinato de 479 personas (Feierstein, 2009: 15).

En Haití, al finalizar la década de los cincuenta, alcanzó la presidencia François Duvalier, que potenció los grupos paramilitares para preservar el orden en el país. Fiel al patronazgo de Estados Unidos, no dudo en aplicar, al igual que su sucesor —su hijo Jean Claude— (entre el padre y el hijo dirigieron los destinos de Haití desde 1957 a 1986), los preceptos de la DSN en su política de Estado. El balance de las acciones represivas de estos paramilitares se sitúa en alrededor de 30.000 víctimas y medio millón de exiliados (Abbott, 1988).

En cuanto a Bolivia, la utilización de métodos coercitivos ya estuvo presente con los gobiernos del Movimiento Nacionalista Revolucionario en los años cincuenta. Situación que se prolongó en la década siguiente, especialmente tras el golpe de estado de los militares en 1964. Las acciones represivas impulsadas por los gobiernos militares, basadas en la lógica de la DSN, acabaron con la vida de miles de bolivianos. Acciones violentas que tuvieron sucesión de continuidad en 1971 tras el golpe militar protagonizado por el también general Hugo Banzer, que derrocó al general antiimperialista Torres.

En 1962 tras unas elecciones democrática llegó a la presidencia del Estado de la República Dominicana Juan Bosch, tras tres décadas de dictadura de Rafael Leónidas Trujillo, que había accedido al poder tras secundar un golpe de estado en 1930 y no dejó el mando hasta su asesinato en 1961. Sin embargo el mandato de Bosch fue efímero pues un golpe de estado en 1963, auspiciado por Estados Unidos y en consonancia con la DSN, determinó el acceso al poder Joaquín Balaguer. En sus doce años al

frente del Estado, para controlar a la población se llevó a cabo una implacable labor represiva que acabó con la vida de miles de personas

En Perú, desde 1968 los gobiernos militares, al contrario que los países de su entorno, impulsaron políticas nacionalistas y populistas alejadas del conservadurismo reinante. Sin embargo, en las décadas de los ochenta y noventa la situación varió sustancialmente, iniciándose un enfrentamiento social y político sin precedentes. La debilidad del Estado y la crisis democrática en el país potenciaron la violencia generalizada a través de diferentes procedimientos, con una violación sistemática de los derechos humanos. Un conflicto armado, auténtica guerra civil, que dejó un saldo de más de setenta mil muertos entre campesinos, fuerzas del orden, senderistas y personas inocentes (Farias, 2012: 119-130). De ese total de víctimas, los crímenes perpetrados por los senderistas superaron el cincuenta por ciento y el resto fueron originados por los agentes del Estado.

En Honduras, tras más de dos décadas de gobiernos militares, en 1980 se crearon unidades contrainsurgentes, grupos de inteligencia militar especializada y escuadrones de la muerte, de forma que a pesar de elegir al año siguiente a un presidente civil, las desapariciones y asesinatos políticos se incrementaron en el país, manteniéndose esa dinámica hasta finales de la década. Como balance se puede afirmar que el victimario alcanzó las 200 personas, siendo la mayoría sindicalistas, dirigentes políticos, abogados (Gori, 2010: 57-76).

Otros países como Ecuador, México, Venezuela y Panamá registraron en esos años desapariciones forzadas y asesinatos políticos similares a los perpetrados en los países analizados. Colombia, Nicaragua y El Salvador en sus guerras civiles originaron miles de muertes, muchas de ellas víctimas de acciones represivas similares a las anteriores, incluyendo ajusticiamiento de poblaciones indígenas, desapariciones forzadas, asesinatos y arrasamiento de pueblos, con implicaciones del mundo del narcotráfico de lo más significativa.

Y aunque alejado en el tiempo de la problemática latinoamericana, pero tan presente en cuanto a irradiar influencias en ese continente, cabe citar, aunque sea sucintamente, la dictadura franquista en España de 1939 a 1975. Y lo hacemos por ser pionera en cuanto al mantenimiento del poder

durante décadas a través del ejercicio de una implacable represión contra la población desafecta. La huella de un régimen de existencia tan alargada fue significativa no sólo en el interior de España sino también en el exterior, y destacamos en ese sentido su peyorativa influencia en las élites castrenses de Iberoamérica que se vieron seducidas por la presencia de un sistema de estas características en tierras hispanas y trataron de trasladar el modelo a sus países. Algunos de los dirigentes de estos países no ocultaban su identificación con el franquismo. El caso de Leonidas Trujillo en República Dominicana es bastante ilustrativo en ese sentido, pero no lo es menos, por citar otro ejemplo, el de Pinochet en Chile (Aedo Vázquez, 2010). La praxis política franquista la tuvieron presente a la hora de llevar a cabo modelos organizativos que tuvieron en este régimen un modelo a seguir. Salvando las lógicas diferencias en cuanto a orígenes y tiempo histórico, lo cierto es que las casi cuatro décadas que se prolongó esta dictadura en suelo español permitió dar sustento teórico y práctico a sus homónimos latinoamericanos para consolidar sus políticas basadas en la lógica de la DSN.

4- Políticas públicas y construcción de la verdad

Y aunque la actividad represiva fue remitiendo a medida que se acercaba el final de siglo en la mayoría de estos países, lo cierto es que dejó una impronta difícil de superar en buena parte de su población. Ciudadanos que, pese a las dificultades y manteniendo las diferencias entre unos Estados y otros, no han olvidado exigir justicia y dignidad ante tanto desafuero y violación sistemática de los Derechos Humanos (Grosso y Flier, 2010). Para ilustrar esas demandas, a continuación exponemos algunos ejemplos de esas reivindicaciones ciudadanas en varios de los países anteriormente expuestos.

Así, en Guatemala los numerosos crímenes cometidos por el ejército durante el conflicto, según cifras anteriormente citadas, están siendo investigados desde el año 1999 por la Audiencia Nacional de España, que tiene abierto el caso como genocidio. Igualmente las más de 100.000 mujeres violadas piden justicia. Hasta ahora las torturas contra ellas

habían sido considerados daños “colaterales”. La impunidad del feminicidio y las violaciones se han convertido en una práctica habitual en Guatemala, hasta el punto de equiparar las violaciones y las torturas con el robo de ganado o la quema de cosecha.

España dará voz a las mujeres que sufrieron el conflicto más atroz de Latinoamérica. La abogada Almudena Bernabéu, la única española que trabaja casos de justicia universal tanto en la Audiencia Nacional como en Estados Unidos, ha denunciado el horror vivido por estas mujeres como un crimen internacional, en representación de la organización no gubernamental Women’s Link WorldWide <www.womenslinkworldwide.org>, que da cobertura legal para el procesamiento de los crímenes de género. Esto supondrá la ampliación de la querrela por genocidio contra varios exdirigentes guatemaltecos entre ellos su expresidente, general Efraín Ríos Montt, actual congresista.

Es preciso señalar que para estas mujeres lo más duro de esta experiencia ha sido el rechazo de sus maridos. Según indica referida abogada: “Pueden narrar cómo 30 hombres las violaron sin pestañear pero se hunden al recordar cómo sus maridos las rechazaron al volver a casa”. En la actualidad el terror no ha desaparecido. Los criminales siguen con sus actuaciones y la violencia, aunque con menor intensidad, no ha cesado. Las 685 mujeres muertas en 2010 han situado a este país como centro del feminicidio en América, por encima de Ciudad Juárez en México. En 2011 se han registrado, al finalizar la primavera, 120 casos de violación, torturas y muertes de mujeres. La falta de justicia hace que la violencia aumente: sólo un 1% de los casos son juzgados en Guatemala. De ahí la importancia de la causa abierta en España y EEUU.

En Perú, tras la caída de Fujimori se creó Comisión de la Verdad y la Reconciliación que ha permitido, desde el año 2001, ir conociendo lo sucedido durante los funestos años comprendidos entre 1980-2000 y, así, examinar las causas de la violencia armada, tanto la ejercida por Sendero Luminoso como por la represión estatal representada por las fuerzas militares y paramilitares (Farias, 2012: 126). Asimismo, los movimientos por la memoria han cristalizado en la creación de una Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, un espacio que agrupa a más de 70 asociaciones en todo el país.

Asociaciones como Paz y Esperanza, una de las más activas en la defensa de los derechos humanos en Perú, miembro de la referida Coordinadora Nacional, ha promovido la construcción de Espacios para la Memoria en Perú. De hecho han creado dos en Ayacucho que fue el escenario de mayor violencia en el país. Y como declara el director ejecutivo de esta asociación, Germán Vargas Farias, se pretende que esos espacios o lugares de memoria “incorporen elementos de la historia e identidad de estos pueblos, para que no sólo se recoja la memoria de hechos traumáticos sino también la memoria que tiene que ver con la cultura e historia del pueblo, que lo enaltece y es motivo de orgullo: no sólo la evocación de la tragedia” (*Clarín*, 2010: 40-41).

En Argentina las reivindicaciones lejos de cesar siguen muy presentes. Y es que los movimientos de derechos humanos en este país comenzaron a funcionar con anterioridad al golpe de militar de marzo de 1976, para denunciar los atropellos cometidos en la experiencia política precedente (Riz, 2000). Sin embargo fue con la dictadura cuando alcanzaron un mayor protagonismo. En 1976 se creó la Comisión de Familiares de Desaparecidos y Presos por Razones Políticas, y a partir de entonces se fueron creando otras organizaciones. Movimientos sociales que adquirieron auténtico relieve nacional e internacional con la aparición de la asociación Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en 1977, que se convirtieron en todo un emblema de la defensa de los Derechos Humanos.

Ya en democracia, la demanda de responsabilidades a los protagonistas de la represión se convirtió en una de las cuestiones pendientes, de forma que durante el gobierno del radical Raúl Alfonsín, la justicia civil decidió juzgar a los miembros de las juntas militares. Pero la soliviantada reacción castrense ante los primeros juicios, determinó un pacto con el gobierno que se tradujo en la aprobación antes de terminar el año 1986, de la Ley de Punto Final, y ya en 1987 la complementaria Ley de Obediencia Debida, que supusieron un freno a los juicios contra militares y la puesta en libertad de miembros del ejército ya condenados. Decisión política que supuso un freno a las demandas ciudadanas de lucha contra la impunidad en Argentina. Decisión que originó desacuerdos y protestas hasta el año 2003, año en el que el Congreso de la Nación y la Corte Suprema de Justicia declararon la inconstitucionalidad de ambas leyes.

Ello abrió las puertas a las demandas de las organizaciones de derechos humanos, hasta el punto de llevar ante los tribunales de justicia a algunos de los protagonistas de la represión que han podido ser juzgados y condenados. Algunos de esos procesos se llevaron en países como España. Citamos en ese sentido la iniciativa del ex juez de la Audiencia Nacional de España, Baltasar Garzón, que solicitó al Gobierno español “con carácter urgente” que reclamara al de Argentina la extradición de 26 ex-militares, detenidos en el mes de julio de 2003 y procesados por el magistrado español por delitos cometidos durante la dictadura argentina como “terrorismo, genocidio y torturas” (Chaves, 2010: 15-16).

En lo relativo a Chile cabe destacar que desde inicios de la dictadura de Pinochet se iniciaron las denuncias sobre las acciones represivas que los militares estaban realizando en el país. Sus reivindicaciones no cesaron durante esos difíciles años y sin duda coadyuvaron a la implantación de un régimen de libertades en Chile. Y tan pronto se acabó con la dictadura, en el mismo año 1990 se creó, en línea con lo sucedido en otros países latinoamericano, la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, que fue presidida por el jurista Rettig. Ésta elaboró un informe, que llevaría el nombre del referido magistrado, sobre las graves violaciones de derechos humanos cometidas en Chile desde 1973, en que se denuncia la existencia de más de mil víctimas, otro tanto desapariciones, detenciones, etc. Este informe tuvo importante repercusión tanto en el interior como fuera del país, al dar a conocer de forma “oficial”, el alcance de las acciones represivas sobre los chilenos durante la dictadura de Pinochet. Fruto de ese informe, el siguiente paso fue arbitrar medidas de reparación a las víctimas, labor que mediante ley de febrero de 1992 coordinó la denominada Corporación Nacional de Reparación y Conciliación, que estableció pensiones y otras ayudas a familiares directos de las víctimas. Iniciativas que años más tarde se vieron acompañadas por demandas judiciales contra el mismo Pinochet, como el Auto procesal tramitado desde España por el entonces juez de la Audiencia Nacional, Baltasar Garzón, en octubre de 1998, que originó su detención en Londres y la posterior demanda de extradición (*El País*, 1998: 5).

Y esas iniciativas en países como Argentina o el mismo Chile, de forma recíproca a la influencia que la dictadura franquista tuvo en los países

latinoamericanos, han tenido significativa repercusión en España, donde la memoria de la represión franquista ha estado sometida durante las dos primeras décadas de experiencia democrática a un forzado olvido. Y es que tras el fallecimiento del dictador en noviembre de 1975 y el inicio de la Transición política española (1975-1982) se planteó la reconciliación como una necesidad para lograr la convivencia pacífica entre los españoles. El deseo de no volver a repetir enfrentamiento entre españoles potenció una culpa generalizada en el convencimiento de que el pasado no podía convertirse en arma arrojadiza de los adversarios políticos. La Transición no pudo satisfacer a unos y a otros, pero funcionó y consiguió introducir al país en un escenario democrático impensable antes de la muerte de Franco. Y se hizo a cambio de un deseo de olvido como forma de superar un pasado traumático, que posibilitara la necesaria convivencia entre todos (Chaves, 2012: 87-102).

Política de la memoria, por tanto, basada en la búsqueda del consenso como forma de consolidar la democracia, en la que se evitó ahondar en el pasado y se fomentó el silencio en la vida pública para no abrir viejas heridas relacionadas con la guerra civil y el franquismo. Esa singularidad española, diferente a la experiencia vivida por los países latinoamericanos analizados, determinó un silencio por decreto sobre la represión y sus consecuencia, silencio que se ha roto avanzada la democracia, cuando los familiares afectados han podido liberar su sentimiento y contar su experiencia.

Ese es el proceso vivido en España que en los últimos años han protagonizado, sobre todo, los nietos y bisnietos de esas familias afectadas, que han reivindicado el reconocimiento de las víctimas, cuando no han propiciado su búsqueda al encontrarse sus restos en paradero desconocido. Y no lo han realizado de forma individual sino que han procurado hacerlo a través de asociaciones que han atendido sus demandas ciudadanas y han apoyado sus iniciativas de búsqueda de familiares desaparecidos. Procesos de búsqueda que han derivado en no pocas ocasiones en la exhumación de fosas comunes de represaliados por el franquismo (Etxebarría, 2012: 13-28).

Esas demandas del movimiento asociativo agrupado en la recuperación de la memoria histórica en España han sido receptivas, en el siglo actual,

por las instituciones políticas españolas, que ya en 2002 aprobaron en el Parlamento, mediante consenso de todos los grupos parlamentarios, condenar el golpe de estado de julio de 1936, y, sobre todo, con la publicación de la conocida como Ley de la Memoria Histórica, aprobada en el Congreso Nacional, en este caso sin unanimidad de los partidos, el 26 de diciembre de 2007. Ley trata de dar respuesta a las demandas ciudadanas a través de reconocimientos, eliminación de símbolos o exhumaciones de fosas, entre otros aspectos.

Igualmente cabe destacar las iniciativas del poder judicial, representadas por la decisión del entonces juez de la Audiencia Nacional, Baltasar Garzón, de promulgar un Auto en octubre de 2008, por el que se declaraba competente en casos de crímenes contra la humanidad cometidos por el franquismo. Auto que no prosperó ante la oposición al mismo del Pleno de la Sala de lo Penal de la Audiencia, que lo declaró nulo. Con posterioridad, Garzón fue denunciado por el Sindicato de Funcionarios Públicos “Manos Limpias”, bajo la acusación de haber cometido con este Auto un delito de “prevaricación”. La denuncia fue admitida a trámite por el Tribunal Supremo y la vista tuvo lugar en febrero de 2012, resultando absuelto (*El País*, 2012: 3).

En suma, los países iberoamericanos vivieron experiencias traumáticas relacionadas con la existencia de regímenes militares que vulneraron sistemáticamente los Derechos Humanos. Esa realidad, con sus lógicas diferencias en cada Estado, se ha podido ir conociendo a través de la investigación histórica, pero también a través de políticas públicas que han sido sensibles a las demandas ciudadanas de justicia y dignidad, y han incentivado iniciativas con vistas a esclarecer la vertiente más funesta de estos sistemas: el alcance de la represión practicada contra los disidentes.

Y es que, a modo de conclusión podemos afirmar que en pleno siglo XXI la defensa de la sociedad libre constituye un avance insoslayable, y esto sólo se puede realizar desde una conciencia ciudadana que defienda las grandes conquistas actuales, es decir, la libertad y los derechos humanos. Logros que no son producto de una concesión divina, humana o de otra procedencia, sino que significan la conquista de la sociedad por la emancipación. Emancipación de los viejos prejuicios filosóficos y religiosos, y potenciación de una moral no determinada por confesiones

religiosas o sistemas políticos excluyentes, sino por la libertad de pensamiento y el sentido crítico y racional. En ese convencimiento, consideramos que la convivencia social del siglo XXI se debe articular en torno a unos principios éticos que potencien la justicia social y la reacción ante las agresiones contra la libertad y la dignidad humana.

Bibliografía

- Abbott, E. (1988) *Haiti: the Duvaliers and Their Legacy*. McGraww-Hill: New York.
- Aedo Vázquez, S. (2011) *Militares y dictaduras de la España de Franco al Chile de Pinochet*. Trabajo de investigación no publicado (DEA), Universidad de Extremadura: Cáceres.
- Alcázar, J. Del (2006) “América Latina en el siglo XX”, en Amores Carredano, J.B. (Coord.) *Historia de América*. Ariel: Barcelona, 801-856.
- Amorós, M, (2008) *Compañero Presidente. Salvador Allende, una vida por la democracia y el socialismo*. Universidad de Valencia: Valencia.
- Blixen, S. (1998) *Operación Cóndor*. Virus Editorial: Barcelona.
- Chalk, F. y Jonassohn, K. (2010) *Historia y sociología del genocidio*. Prometeo: Buenos Aires.
- Chaves Palacios, J. (2010) “Dictaduras, represión y movimientos por la memoria en la Argentina, Chile y España”, en Chaves Palacios, J. (Coord.) *La larga memoria de la dictadura en Iberoamérica*. Prometeo: Buenos Aires, 9-24.
- . (2012) “Los procesos de construcción de la memoria de la Guerra Civil y el Franquismo en la España actual”. *Revista Historia del Presente* 19: 87-102.
- Etxebarria Gabilondo, F. (2012) “Exhumaciones contemporáneas en España: las fosas comunes de la guerra civil”. *Boletín Gallego de Medicina y Forense* 18: 13-28.
- Farias, C. (2012) “El Ojo que llora. Violencia y memoria en Perú, 1980 2000”. *Revista Historia del Presente* 19: 119-130.

- Feierstein, D. (2009) “Guerra, genocidio, violencia política y sistema concentracionario en América Latina”, en Feierstein, G. (Comp.) *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Prometeo: Buenos Aires, 9-32.
- González Pacheco, A. (1998) *La revolución francesa (1789-1799)*. Ariel: Barcelona.
- Gori, E. (2009) “Doctrina de Seguridad Nacional y políticas de contrainsurgencia en Honduras”, en Feierstein, G. (Comp. 2009) *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*. Prometeo: Buenos Aires, 57-76.
- Grosso, B. y Flier, P. (Comp. 2001) *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. Al Margen/Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine: La Plata (Argentina). Buenos Aires.
- Iglesias, C. (2005) *El pensamiento de Montesquieu*. Galaxia/Gutenberg: Madrid.
- Méndez Grimaldi, I. (2007) *Los herederos de Stroessner*. Arandurá Editorial: Paraguay.
- Marchesi, A., Markarian, V., Rico, A. y Yaffé, J. (Comp. 2003) *El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe*. Trilce: Montevideo.
- Pérez Canto, M.P. y García Giráldez, T. (1995) *De colonias a república. Los orígenes de los Estados Unidos de América*. Síntesis: Madrid.
- Peza, M. C. (2009) “Introducción: Otro libro sobre memoria”, en Peza, M.C., (Coord.) *Memoria(s) y política*. Prometeo: Buenos Aires, 9-26.
- Rivas Nieto, E. (2008) *Doctrina de Seguridad Nacional y regímenes militares en Iberoamérica*. Editorial Club Universitario: Alicante.
- Riz, L. (2000) *La política en suspenso, 1966-1976*. Paidós: Buenos Aires.
- Rojas, M.E. (1988) *La represión política en Chile. Los hechos*. IEPALA: Santiago de Chile.
- Roniger, L. y Sznajder, M. (2005) *El legado de las violaciones a los derechos humanos en el Cono Sur: Argentina, Chile y Uruguay*. Ediciones al Margen: La Plata.
- Rudé, G. (1977) *La Europa revolucionaria, 1783-1815*. Siglo XXI: Madrid.

Diálogos Latinoamericanos 20, junio/2013

- Sanford, V. (2004) *Violencia y genocidio en Guatemala*. F&G Editores: Guatemala.
- Smith, P. (2009) *La democracia en América Latina*. Marcial Pons: Madrid.
- Schmucler, H. (2009) “Memoria, subversión y política”, en Peza, M.C., (Coord.) *Memoria(s) y política*. Prometeo: Buenos Aires, 29-40.
- Viguerie, J. de. (1995) *Histoire et dictionnaire du temps des lumieres 1715-1789*. Editorial Laffont: París.
- Valle Labrada, R. (1997) *Introducción a la teoría de los Derechos Humanos: Fundamento. Historia. Declaracion Unviersal de 10 de diciembre de 1948*. Civitas Ediciones: Madrid.

En prensa:

- Diario *Clarín* 31-10-2010: 40-41.
- Diario *El País* 19-10-1998: 5 y 27-2-2012: 3.

Webs:

<www.womenslinkworldwide.org>.

ANEXO

**Consecuencias de los regímenes militares en países latinoamericanos
(segunda mitad del siglo XX)**

PAIS	DURACIÓN	PROTAGONISTAS	CONSECUENCIAS
PARAGUAY	1954-2008	General Alfredo Stroessner	Entre 3.000 y 4.000 asesinatos políticos, además de miles de prisioneros y personas objetos de torturas
URUGUAY	1972-1985	Juan María Bordaberry	Unas 160 personas desaparecidas y 100 prisioneros políticos asesinados
CHILE	1973-1990	General Augusto Pinochet	Numerosos fusilamientos, desapariciones, encarcelamientos, exilio
ARGENTINA	1976-1983	Militares	Las estimaciones de los organismos de derechos humanos argentinos sitúan entre 20.000 y 30.000 personas desaparecidas
HAITI	1957-1986	François y Jean Claude Duvalier	30.000 víctimas y medio millón de exiliados
REPÚBLICA DOMINICANA	1963	Joaquín Balaguer	Miles de dominicanos víctimas de la represión
BRASIL	1964-años 80	Militares	Muerte de 479 personas
BOLIVIA	1964-1982	Militares	Miles de fallecidos
GUATEMALA	1960-1996	Militares	200.000 víctimas

Machado de Assis e o *risum movet* do poema herói-cômico. Algumas cláusulas a propósito d' *O Almada**

PEDRO G. SERRA

Abstract

O Almada, mock-epic poem written by Machado de Assis, proposes a 'theory' of this 'difficult' genre, within a literary program that would mean the invention of a first example of mock-epic poetry in Brazilian literature. Machado's proposal implies that the mock-epic loses referentiality; otherwise put, undergoes a process of anesthetization. This aesthetic autonomy, however, would signify the universalization of a textual phenomenology of "two famous compositions that served as models, but are not truly inimitable". In my article I elaborate on how Machado de Assis reads the mock-epic tradition, Boileau's *Le Lutrin* and specifically António Dinis da Cruz e Silva's *O Hissope*.

Key words: mock-epic, literary genre, referentiality, Machado de Assis, António Dinis da Cruz e Silva, Boileau.

Proponho a abordagem de um texto certamente "menor" de Machado de Assis, um texto anterior à etapa triunfal do seu *corpus magnum* romanesco. Pretendo, neste sentido, testar algumas hipóteses de trabalho, alguns modelos hermenêuticos, colocando-me no lugar incerto dos limites textuais de Machado de Assis, evitando, de momento, o núcleo duro da sua produção bibliográfica. Desde já porque vou ler poesia e não um romance, e dentre a poesia apenas um poema, situando-me, pois, nas

* Este estudo foi elaborado com o apoio do projecto de investigação *Arcadia Babélica: usos del castellano, competencias plurilingües, cambio de los paradigmas identitarios en las academias portuguesas del Antiguo Régimen* (ref^o. FFI2009-07451).

margens do consenso dos leitores históricos de Machado, leitores que justamente priorizam nas suas leituras a “parte de leão” da obra machadiana que é a prosa ficcional tardia. Enfrento, pois, o momento imediatamente anterior ao “estalo” de que já nos idos de 1939 falava Manuel Bandeira —“Machado de Assis teve o seu “estalo” por volta de 79 (foi o ano em que apareceram na *Revista Brasileira* as primeiras *Ocidentais*)” (Assis, 1997: 11)— modulando e repetindo a *vexata quaestio* das duas fases do genial romancista brasileiro.

Vou centrar-me, muito concretamente, n’ *O Almada. Poema Herói-Cômico*, obra, aliás, que não suscitou apreço conspícuo entre a crítica. Um bom exemplo é o mencionado Manuel Bandeira, para quem se trata meramente de um “frio exercício literário à imitação de *O Hissope*” (12). Referência, claro está, ao poema do árcade António Dinis da Cruz e Silva —o Elpino Nonacriense do Monte Ménalo—, autor do mais conhecido poema deste género em língua portuguesa. Referência por um lado justa —Machado, sem dúvida, segue de perto a lição de Cruz e Silva—, mas por outro lado algo simplificadora e redutora na medida em que *O Almada*, sendo como é “exercício literário”, não se limita a “imitar” *O Hissope*.

Ainda antes de avançar com o meu argumento, faço brevemente referência ao modo como cheguei ao poema herói-cômico de Machado de Assis. Intuí a dicção épico-burlesca, a bem dizer, no desconhecimento d’*O Almada*, vislumbrando-a nas entrelinhas de um fabuloso conto machadiano. Concretamente, o conto que tem por título “Capítulo dos Chapéus”. Recordarão, sem dúvida, o início desta pequena narrativa que, não obstante, condensa vários dos travejamentos ‘temáticos’ do autor de *Dom Casmurro*, notoriamente a questão da identidade social e dos seus mecanismos de reificação. Pois bem, notem como começa este conto: “Musa, canta o despeito de Mariana, esposa do Bacharel Conrado Seabra, naquela manhã de abril de 1879. Qual a causa de tamanho alvoroço? Um simples chapéu, leve, não deselegante, um chapéu baixo. Conrado, advogado, com escritório na Rua da Quitanda, trazia-o todos os dias à cidade, ia com ele às audiências; só não o levava às recepções, teatro lírico, enterros e visitas de cerimônia” (vol. II: 401). Notável modo de detonar a narração, alerta para alguns aspectos prosódicos deste trecho

que, na verdade —a bem do meu argumento e do que veio a ser o meu interesse por *O Almada*—, decalcam precisamente a dicção herói-cômica. Replicam, enfim, a incomensurabilidade de um ‘estilo elevado’ e a trivialidade da ‘bagatela’ a que dá forma e expressão. É este, precisamente, o cerne do *genus* herói-cômico: a língua sublimada da épica é chamada a dizer não já um mundo de heróis, mas sim um mundo mesquinho e degradado.

Se bem que tenha sido redigido nos inícios da década de 70, a publicação d’*O Almada* vem, pois, a ocorrer na eclosão do “estalo”, como formulou Manuel Bandeira. Digamos que o poema herói-cômico de Machado de Assis ‘acontece’ no engaste discursivo que vai do “Instinto de Nacionalidade” até “A Nova Geração”, passando pela conhecida crítica a *O Primo Basílio* de Eça de Queirós. Um engaste discursivo estético e ideológico em que Machado se desmarca das sobrevivências retóricas do subjectivismo convencional romântico, e da metafísica idealista do realismo-naturalismo, de todas as bandeiras “a mais frágil de todas, porque é a negação mesma do princípio da arte” (Assis, 1967: 130). Na “nova geração”, assim, “revela-se todavia esforço para fazer alguma coisa que não seja continuar literalmente o passado”, proclamando então a existência de uma “tendência nova”, “oriunda do fastio deixado pelo abuso do subjetivismo e do desenvolvimento das modernas teorias científicas”, acrescentando muito embora que “essa tendência não está ainda perfeitamente caracterizada”, e que “os próprios escritores novos tentam achar-lhe uma definição e um credo” (130). Terá respondido *O Almada* por este momento em que globalmente se esboça um *novum* que ‘não continue literalmente o passado’?

Não posso expôr, neste momento, toda a complexidade discursiva do género herói-cômico, a complexidade inerente, enfim, à relação do poema de Machado de Assis com o que se tem vindo a chamar —do meu ponto de vista, com relativa impropriedade—, *tradição* herói-cômica. Vou centrar-me apenas em um ou dois aspectos mais relevantes. Desde já sublinho, entretanto, com traço grosso, o facto de Machado se referir ao género como sendo um “gênero difícil”, distinguindo-se assim de um conjunto de hermeneutas que reduziram o *corpus* herói-cômico com demasiada parcimónia a uma descrição unívoca. O arquivo textual da

poesia épico-burlesca, bem vistas as coisas, não é homogêneo. A que ‘dificuldade’ se refere Machado de Assis? Seja ela qual for —deixo de momento a questão em suspenso—, na interpretação desta ‘dificuldade’ dirimem-se as razões discursivas pelas quais o autor de *Dom Casmurro* levou a cabo o tal “frio exercício literário”, como lhe chamou Manuel Bandeira.

Mais adiante incidirei sobre o prólogo que antecede *O Almada*. Nele, Machado de Assis propõe uma descrição do *genus* herói-cômico a partir de um núcleo de casos concreto. Esta descrição, aliás, foi sendo ela própria interpretada pelos leitores ‘históricos’ da obra machadiana. Leitores que, ao produzirem as suas leituras do poema, enfrentaram não apenas a descrição do género levada a cabo por Machado de Assis, como as suas próprias crenças a respeito da poesia herói-cômica. Leram Machado de Assis a ler a poesia épico-burlesca. Deste enfrentamento deduzem um dispositivo ‘teórico’ que, de algum modo, controla a leitura do próprio poema. Vejamos dois casos, não sendo possível, nesta oportunidade, ser exaustivos. Que protocolos hermenêuticos determinaram, por exemplo, uma leitura pioneira do texto como a levada a cabo por Astrojildo Pereira? Em síntese, trata-se de uma leitura subsumida pelo desejo de encontrar n’*O Almada* um documento histórico e social que simultaneamente contenha índices de comunidade imaginada e compromisso político: “data de então, com efeito, o despertar de uma consciência política, que era o germe fecundo que se desenvolveria, com o correr dos anos, até assumir a precisa configuração de consciência nacional, ainda hoje em luta contra a política de dependência do país a interesses e opressões imperialistas” (Pereira, 1991: 109). A interpretação do poema faz-se, por conseguinte, em função de uma argumentação de tipo ‘teológico’, no conhecido sentido que lhe conferiu Nietzsche. O texto não resiste, digamos, aos protocolos da leitura, que lhe impõem uma dominante conteudística e ideológica. Como, de resto, não resistiria às determinações do contexto social e histórico¹. Todavia, é o próprio

1 Esta questão foi sumariamente estudada por Stélio Furlan em “Crítica e Imaginários Urbanos”: “Luta de classes entre senhores e escravos”, ‘primeira revolução brasileira’, ‘classes dominantes’, ‘espírito igualitário do povo’, insatisfação e ‘pressão

Machado de Assis que no mencionado texto proemial manifesta ter sido a sua uma “intenção” fundamentalmente “literária” (Assis, 1997, vol. II: 228).

Veamos agora, sumariamente, um segundo caso. Que nos diz Antonio Candido na sua monumental *Formação da Literatura Brasileira* a respeito do *genus* épico-burlesco? Vale a pena respigar algumas das proposições aí enunciadas, um bom exemplo de como a interpretação do género tem vindo a ser subsumida por uma hermenêutica fundamentalmente tributária da teoria poética clássica. Ainda, quero crer que a valoração do género por parte de Antonio Candido é em parte devedora do magistério do próprio Machado de Assis. Limito-me a destacar neste momento apenas dois dos lugares das reflexões do crítico e historiador brasileiro. O primeiro deles tem como objecto a ponderação da poesia herói-cómica em função de uma dominante autotélica. Sublinho as proposições que se me afiguram mais importantes: “Boileau, que sistematizava tudo, sintetizou as idéias do poeta italiano [Tassoni], definindo como objeto do poema herói-cómico a celebração, em tom épico, de um acontecimento sem a menor importância, consistindo a maestria em elaborar praticamente no vácuo. Foi o que fez em *Le Lutrin*, celebrando a querela do Prelado de Sainte Chapelle e do seu Chantre por causa de uma questiúncula de prestígio, manifestada na localização desse móvel. Deste modo *a sátira passava a segundo plano e a jogralice poética ao primeiro*; mas o que poderia significar abdicação do espírito crítico importava algumas vezes em disfarce cómodo para dizer certas verdades em regimes de opressão” (Candido, 1969: 153). Valerá esta elaboração “praticamente no vácuo” como descrição da ampla fenomenologia textual que agrupamos sob a designação ‘poesia herói-

popular’. Ao suplementar, vai reiterando os seus pressupostos de trabalho, o que coloca a questão de que toda leitura é uma releitura, sim, mas as releituras se gestam contíguas aos interesses do escritor. Traz à tona desejos, desencantos e seduções, utopias, uma maneira de ver o mundo. Com efeito, AC não só foi fundador e militante do Partido Comunista, como também dedicou-se a estudar Machado na perspectiva do materialismo histórico, procurando situá-lo no movimento da sociedade do Segundo Reinado, sublinhando de que maneira tematizava as contradições e tendências da época” (Furlan, 1998: 146).

cômica’? Ajusta-se a *Le Lutrin*?² Valerá, enfim, para um caso ponderoso como o d’ *O Hissope* de António Dinis da Cruz e Silva, influxo assumido pelo próprio Machado de Assis para a elaboração d’*O Almada*? Na descrição que possamos fazer quer de *Le Lutrin* ou d’*O Hissope* podemos afirmar que “a sátira passa a segundo plano” e “a jogralice poética a primeiro”? Sim poderia ser uma interpretação d’*O Almada*, daí o podermos vislumbrar a lição machadiana na leitura de Antonio Candido.

Apesar de serem sobretudo *La Secchia Rapita*, de Tassoni, e *Le Lutrin* de Boileau, os principais referentes da configuração de um novo género de carácter satírico, vale a pena ter em conta, ainda, outros campos culturais e literários. Assim, a poesia herói-cômica é também um dos géneros mais característicos da literatura inglesa neoclássica do século XVIII. *The Rape of the Lock* e *The Dunciad*, de Alexander Pope, são certamente os poemas mais notáveis da *via* herói-cômica inglesa, em grande medida autónoma em relação a modelos como o francês. Destaco, neste sentido, o livro de Ulrich Broich, *The Eighteenth-Century Mock-Heroic Poem*, amplo estudo da teorização, das convenções e da evolução diacrónica do género em Inglaterra (Broich, 1992). Por outro lado, sobrelevo ainda o livro de Gregory Colomb, *Designs on Truth. The Poetics of the Augustan Mock-Epic* (Colomb, 1992). Um estudo que considero especialmente produtivo, pois argumenta de modo convincente como se joga na “mock-epic poetry” uma reconsideração do papel da referência —da facticidade— e do juízo —do valor— na representação. São, ambos os estudos, em grande medida, complementares. Todavia, cabe sublinhar o diferente enfoque hermenêutico que os determina. Se, para Broich, a poesia herói-cômica é lida como textualidade autotélica, para Colomb trata-se de uma discursividade que não aliena o vínculo com a ‘realidade’ histórico-social. Afirma Broich, em jeito de conclusão do seu estudo: “O poema herói-cômico é um peculiar e particular género ‘literário’ poesia que se alimenta de poesia”. (Broich, 1962: 180; eu traduzo do inglês) Por seu turno, o autor de *Designs on Truth* propõe a seguinte descrição: “[a poesia] herói-cômica é uma galeria de retratos, colocando as suas vítimas num

2 A este respeito, Paul Emard e Suzanne Fournier, 1963.

pelourinho poético que, ao punir, revela o diagnóstico que o poeta faz das suas rupturas da ordem social”. (Colomb, *op. cit.*: xvi; eu traduzo do inglês)

Assim, para equacionar cabalmente a problemática do poema heróico-cómico —enquanto projecto de configuração de um ‘novo género’, um “nouveau burlesque” como formulava Boileau— é imperativo pensar, seguindo o modelo interpretativo de Gregory Colomb, como nele se processa a inscrição dos nomes próprios. É fundamental, enfim, para nos ser possível objectivar o poder da sátira; enfim, o poder da poesia heróico-cómica como *sátira*. E isto devido ao conspícuo peso específico que tem, no género —em textos como *Monoclea*, anterior a 1733, *O Foguetário*, entre 1729-1742, a *Benteida*, 1752, *O Hissope*, c. 1772-74, *O Desertor*, 1774, *O Reino da Estupidez*, posterior a 1781, a *Malhoadá*, anterior a 1786, ou *Os Toiros*, 1796 —, o peso específico, dizia, que manifesta nestes textos o *juízo*, isto é, a *faculdade de julgar*. No caso da poesia heróico-cómica setecentista, o exercício deste *juízo* materializa-se no cenário público da Razão, plenamente consequente com o processo de formação da esfera pública burguesa. Por outras palavras, é neste espaço comunicativo da Razão compartilhada universalmente por poetas e leitores que se joga a performatividade do género. Neste sentido, sintetizando o ensaio de Gregory Colomb, é plenamente operativa uma distribuição entre duas séries de nomes próprios: por um lado, o nome próprio que *identifica* o sujeito; por outro, o nome próprio que *diz a verdade* do sujeito. Eis, aqui, o fulcro da questão: na poesia heróico-cómica não está tanto em causa a identificação dos indivíduos, nem se pede um leitor cuja ação hermenêutica seja essa pulsão identificadora; está em jogo, isso sim, a *sua identidade no espaço público*.

A ponderação do género implica ter presente, então, essa partilha de um *juízo*, obviamente de índole moral, que *nomeia* os indivíduos, que produz objectivamente a identidade dos indivíduos. O poema heróico-cómico, de facto, procura a imposição de nomes, e procura conceder-lhes circulação social; uma imposição *autorizada* porque fundada não numa instanciação transcendente —como a que temos no nome de baptismo— mas sim no *juízo público racional*. Nomear, assim, é exercer uma *faculdade legiferadora*. *O Hissope* de António Dinis da Cruz e Silva é um bom

exemplo de tudo isto, ao coligir uma série de nomes próprios desta índole. Limito-me a aduzir um único exemplo, o referente a uma das personagens satirizadas por Cruz e Silva. Concretamente, o uso ao longo do poema de um nome próprio como “o Barquilhos” não trata tanto de nomear de modo vicário o objeto satirizado. “O Barquilhos” é o nome de uma singularidade individual que perfaz a verdade do proprietário José Henriques Mota³. Enfim, uma *verdade que castiga*.

Por outro lado, é no seio da emergência do espaço público e sua racionalidade que se define o estatuto do poeta. É poeta, justamente, aquele que detém o poder de mediar a verdade dos nomes. A melhor fórmula desta potestade nominativa do autor setecentista de poemas heróico-cômicos temo-la enunciada por um dos seus expoentes mais destacados. O “nouveau burlesque” de Boileau teve, como se sabe, replicações em Inglaterra. O seu mais destacado representante, precisamente Alexander Pope, autor do conhecido *The Dunciad*, explicando o processo de anotação *Variorum* da sua influente obra, afirma ter sido sua intenção “to bestow a word or two upon each”, isto é, *impor* uma palavra ou duas aos seus personagens, acrescentando: “[t]is only as a paper pinn’d upon the breast to mark the Enormities for which they suffer’d” (Colomb, 1992 : 127). Ora, este “paper pinn’d upon the breast” de Pope exemplifica claramente o trabalho denominativo intrínseco à *sátira* heróico-cômica: em suma, trata-se de correlacionar um juízo ou uma imagem, a um nome ou a uma expressão nominativa que tem, assim, um vínculo referencial.

Assevera o já mencionado Antonio Candido a respeito do texto setecentista do árcade português, Elpino Nonacriense, e do seu poema: “No *Hissope* —geralmente louvado além do merecimento— acentuam-se todavia certos traços do modelo: assim, a crítica aos padres se torna virulento anticlericalismo, que ultrapassa a brincadeira e vai francamente à polémica, antecipando tonalidades que só veremos um século depois em Eça de Queirós e Guerra Junqueiro. Com isso, a preconizada gratuidade se altera um pouco no sentido de crítica de ideias, tendência que avulta nos poemas dos dois estudantes mineiros, onde a *sátira* recupera algo das

3 António Dinis da Cruz e Silva, *O Hissope. Poema Heróico-Cômico*, edição crítica de Ana María García Martín e Pedro Serra, Coimbra, Angelus Novus, 2006.

linhas tradicionais, abandonando muito do herói-cômico à maneira de Tassoni” (Candido, 1969: 154). Um dos estudantes mineiros é, claro está, Silva Alvarenga, autor de *O Desertor*, texto não há muito reeditado por Ronald Polito (Silva Alvarenga, 2003). Uma vez mais, nas entrelinhas das palavras de Candido se pode ser o magistério machadiano, que se referiu na “Advertência” prefacial ao seu poema, ainda que de forma velada, a conhecidos poemas que são meras “sátiras de ocasião” (Assis, 1997: 228).

Ora, como tentarei mostrar brevemente, não creio que a ampla casuística de poemas abarcada pela designação ‘poema herói-cômico’ possa ser totalmente ajustada a estes termos e noções. E, insisto, a leitura d’*O Almada* depende muito da descrição —isto é, da interpretação— que façamos de poemas como *O Hissope*. Como argumentarei, a *imitação* de Cruz e Silva por Machado de Assis não foi propriamente “fria”, como formulou Manuel Bandeira. Nem, por outro lado, a pulsão “crítica” do poema do magistrado Cruz e Silva se ajusta ao modelo “crítico” quer de Eça de Queirós, quer de Guerra Junqueiro. Passo a explicar porquê, sendo necessário para tanto fazer um excursão sumário pelo *O Hissope*. Só ajustando e afinando a descrição deste poema compreenderemos cabalmente as implicações e complexidade discursivas inerentes a *O Almada*. Poema que, não esqueçamos, enquanto poema ‘herói-cômico’, é um poema tardio. De facto, este é o fulcro da questão: trata-se da reescrita de uma forma que perdera o *seu tempo*, o cronótopo pelo qual respondera. Em mãos de Machado de Assis, a forma ‘herói-cômica’ adquire um cunho estetizante que não se observa em Cruz e Silva. Ainda, e simplificando, diria que o poema de Machado de Assis pouco deve ao *risum movet* de *O Hissope*.

Os textos setecentistas que agregamos sob a etiqueta ‘poesia herói-cômica’ refractam as tensões que atravessam a emergência e consolidação da esfera pública literária. Há que sublinhar, neste sentido, a produtividade desta forma setecentista ao longo de todo o século XIX, tanto em Portugal como no Brasil. Durante essa centúria, é possível coligir mais de uma centena de textos que, revestindo sem embargo uma variada fenomenologia discursiva e inclusivamente formal, ampliam francamente o *corpus* do século XVIII. Trata-se de uma vigência que prolonga a formalização do *genus* herói-cômico, uma formalização que inicialmente

se inscreveu no âmbito da estética e cultura neoclássicas. Se o poema herói-cómico cumpriu ao longo do século XIX uma função, foi a de proporcionar um discurso “literário” de crítica política e dos costumes. Isto é, uma peculiar modalidade de realismo de traço burguês cuja pulsão crítico-estética só encontraria uma forma plenamente autónoma no romance realista-naturalista.

O *corpus* de setecentos inscreve-se, ademais, no círculo da sátira ilustrada, que noutra possível descrição, para o caso português, coincide com a chamada ilustração pombalina, o efervescente período reformista instigado pelo Ministro do Reino Marquês de Pombal, etapa que vai, aproximadamente, de 1759 a 1772, recolhendo não obstante ‘doutrina’ anterior a esse período. Como episódios maiores desta etapa, temos a expulsão dos Jesuítas (1759), a fundação do Real Colégio dos Nobres (1761, 1766), a criação da Real Mesa Censória (1768) e da Junta de Providência Literária (1770); e, enfim, as reformas dos estudos menores e universitários em 1772. Acrescente-se, ainda, a formação e proliferação de cenáculos eruditos, como é o caso, importante para a substantivação do ideário estético neoclássico, da *Arcádia Ulissoponense*, fundada um ano depois do terremoto de 1755.

Todos estes são factos bem conhecidos, são momentos determinantes na história cultural da segunda metade do século XVIII. Se os recordo muito brevemente, é com o intuito de situar a pulsão crítica de recorte satírico que confere certa unidade ao *corpus* de poemas herói-cómicos do Século das Luzes em declinação portuguesa. Os autores dos poemas são geralmente indivíduos provenientes da classe burguesa e que fazem da cultura —uma cultura ainda muito marcada pelas formas herdadas da cultura aristocrática— um modo de ascese social. Muitos destes autores são “académicos”, isto é, imaginam-se pastores do Parnaso legislando o mundo moral do ‘bom gosto’ a partir dessa atalaia. O *risum movet* destes poemas tem, por conseguinte, o seu curso no âmbito social e cultural arcádico. Não responde por uma supostamente universal pulsão ridente. Devolve-nos, sim, um riso que implica derrisão e desdém —a *kataphrônesis* aristotélica (Skinner, 2004)— pelo vício. O riso arcádico degrada e despreza, isto é, estabelece uma distinção entre indivíduos moralmente superiores e indivíduos moralmente inferiores.

Vejamos, brevemente, como funciona o riso arcádico n’*O Hissope*, um dos modelos seguidos por Machado de Assis. O poema de Elpino Nonacriense recorda-nos que não nos rimos a sós, o riso requer “cumplicidade”, como na conhecida lição bergsoniana (cf. Bergson, 1978). Produzido num momento *anterior* ao primado cultural do *subjectivismo romântico*, todavia foi precisamente na deriva portuguesa dessa configuração estético-ideológica que o poema herói-cômico viria a ter uma como que segunda vida.⁴ A reflexão bergsoniana sobre o riso vale-nos especialmente, pois, como já foi recordado, a perspectiva psico-social que adoptou assenta na procura do irrepresentado da *psiqué* coletiva, superando assim o mecanismo (e mecanicismo) ‘egótico’ romântico: “A interpretação do riso proposta por Bergson difere radicalmente de todas aquelas que a precedem, particularmente porque extravasa as suas determinações disciplinares e se emancipa da causalidade subjetiva. Pela primeira vez —e esta originalidade extrema explica possivelmente os mal-entendidos provocados pela sua recepção— o riso é entendido como uma das formas mais socializadas do impensado emocional e dos seus efeitos incontrolados no seio dos grupos sociais” (Feuerhahn, 1996: 29; eu traduzo do francês). O muito que se terá rido durante o século XIX, a julgar pela tradição impressa do poema, obviamente denuncia uma renovada semantização do riso.

A fábula que se foi configurando em torno da origem d’*O Hissope* é bem reveladora deste facto. Aos longo dos anos, foi tomando forma, fundamentalmente, a imagem de um Cruz e Silva criando o poema movido por uma (moderna) pulsão íntima privada. O Elpino Nonacriense de um historiador e crítico como Teófilo Braga é já uma alma romântica que, no espaço fantasmaticamente arcádico do elvense *Sótão do Falcato*, mais próximo de um cenáculo de amigos, faz a observação de vícios públicos e utiliza o riso como modo de denúncia. Depois de passar em revista os

⁴ A *editio princeps* do poema, póstuma, data de 1802. Apesar das vicissitudes dessa primeira impressão, censurada, seguiram-se inúmeras e assíduas edições ao longo do século XIX: Lisboa, 1808; Paris, 1817; Paris, 1821; Paris, 1834; Lisboa, 1834; Rio de Janeiro, 1844; Rio de Janeiro, 1853; Braga, 1872; Barcelos, 1876; Lisboa, 1879; Porto, 1886; Lisboa, 1889; (Pimentel, 1921).

tipos humanos da cidade da província, diz-nos: “Todos eles davam elementos de risota nas conversas desfadonhas do *Sótão do Falcato*. Dinis vivia o seu poema herói-cómico em estado virtual” (Braga, 151). O *risum movet* é lido pelo prisma de uma cultura plenamente subjectivada, i.e., burguesa. Um Cruz e Silva que fizesse preceder “virtualmente”, i.e., pela *imaginação*, o poema devolve-nos algo como aquela injunção baudelairiana segundo a qual “a potência do riso radica naquele que ri e não, de modo algum, no objeto do riso” (Baudelaire, 2000: 1241; eu traduzo do espanhol). Contudo, *O Hissope*, pelas suas determinações materiais e discursivas, não é propriamente inteligível fora de um marco conceptual em que as subjectivações e as identidades sociais cancelem a proeminência dos ‘objetos do riso’.

Neste quadro pós-romântico, que é o de Teófilo Braga, o indivíduo *reage* à comédia de costumes, distanciando-se dela precisamente pelo riso, que assegura a sua imunidade. Assim, na praça militar de Elvas, cenário d’*O Hissope*, “abundava em uma galeria de figuras ridículas e personalidades grotescas, que eram o pábulo contra a monotonia da vida provinciana; tudo isso produziu em Dinis uma disposição para a sátira, que uma anedota prolongada o impeliria para um poema herói-cómico” (Braga, 149). Por palimpsesto, Teófilo parece querer ver um Eça, talvez aferindo o poema por uma arte afim à *literatura nova*. Note-se como o comentário do membro da *Geração Crítica* pressupõe um *meio* em si mesmo “ridículo” e “grotesco” que moveria um *dictum* poético, a “sátira”, originado na “disposição” do autor. Todavia, a poetologia de um Cruz e Silva não é exatamente homologável a este modelo epistémico e estético.

O riso que move Elpino Nonacriense dista ainda daquele que será o de um espaço público plenamente autonomizado como foi o que conformou a *Geração Crítica*. O círculo ridente, digamos *universal*, que as condições materiais da cultura portuguesa a partir da segunda metade do século XIX permitem, contrasta com as contingências culturais da segunda metade do século XVIII, que determinam uma esfera pública de amplitude e estrutura completamente diferente. A fábula de Teófilo não terá falhado por muito. Cabe recordar aqui, neste sentido, aquele momento imediatamente anterior à formação de uma publicidade autónoma, para que nos chama a atenção Jürgen Habermas: “Ainda antes de que a publicidade se tornasse pugnaz

em relação ao poder público —para acabar completamente distanciada dele—, através do raciocínio político de pessoas privadas, formou-se sob o seu manto uma publicidade de configuração impolítica: o embrião da publicidade politicamente ativa” (Habermas, 1997: 67; eu traduzo do espanhol). O universo já aburguesado que é o de António Dinis da Cruz e Silva, e o do movimento arcádico em que se inscreve, é um universo contíguo ao mundo *aristocrático*. A reanimação arcádica do Humanismo é a cultura com que se representa essa sociedade burguesa-aristocrática no âmbito da centralização/estatização do Poder sob o impulso pombalino⁵.

Por outro lado, cabe recordar que *O Hissope*, como é sabido, não foi legitimado na Arcádia, nem tal legitimação, pelas especificidades do poema, teria sido pensável. Todavia, ele pede muito à cultura arcádica. A competência “clássica” é plenamente convocada no poema. O riso que solicita passa, precisamente, pela aferição do “real” por essa cultura, que se perfila, assim, como estalão moral que *nega* esse “real”. Por “real” entendemos o Outro da cultura arcádica, cortesã e fundamentada no *bon goût*. N’*O Hissope* não se trata tanto, por conseguinte, de carnavalesar a língua do *genus épico*⁶, ou, menos ainda, da literatura que faz o “bom gosto”. O círculo do riso *culto* em que se insere o poema bloqueia a função crítica desse riso. Outra coisa não seria de esperar de uma obra que só viria conhecer a *publicidade* do impresso no século XIX. Antes dela, o riso que pode ter movido foi, neste sentido, “impolítico”, precisamente por não indiciar um qualquer auto-distanciamento.

Assim, o *risum movet* deste poema setecentista é aferível pela deflação da *ambivalência* do “realismo grotesco” bakhtiniano, devir histórico do riso de que já dava conta Eça de Queirós, para quem o *proprium hominis*

5 O arcadismo, neste sentido, é um espaço não plenamente autónomo em relação à referida estatização. Idealmente pensado como *locus* de uma Razão emancipada, não deixou de ser *speculum* do narcisismo desse Estado.

6 Claude Maffre, analisando o *estilo herói-cômico* presente em Nicolau Tolentino maneja o seguinte conceito: “Le style herói-comique peut-être, à juste titre, considéré comme une *parodie* de l’*épopée*” (1994: 488). Em *O Hissope* do que se trata é de produzir uma competente mímica da linguagem da epopeia, de modo a desvincular o mundo representado do modo discursivo que o representa. A *décalage* não ocorre tanto por excesso do significante do que por defeito do significado.

se perdeu enquanto “gargalhada”⁷. A dessublimação do mundo social do burgo elvense ecoa de algum modo *o princípio de vida material e corporal* rabelaisiano, aproveitando as suas formas ao representar um clero movido pelas paixões da “gula”, da “ vaidade”, da “soberba”, da “ira” e outros atributos vinculados ao terrenal. Mas esse eco será apenas um resto, uma redução e debilitação que faz parte do processo crónico do riso *popular* —medieval, ambivalente, universal, utópico— estudado por Mikhail Bakhtin. A poetologia de Cruz e Silva assenta, neste sentido, no esforço e desforço de contenção das emanações do *popular*, subsumido por uma pastorícia idealizada, a que o magistrado, de resto, terá aderido de forma *négligée*⁸.

O Hissope, é verdade, representa, dir-se-ia, uma brecha no imperativo da “civilidade” Arcádica. O Outro dela é dado por essa sobrevivência *do princípio de vida material e corporal*, que, todavia, não significa uma fecundação pregnante do carnaval popular no âmbito da literatura elevada. Pensamos que vale para o poema de Elpino o que Bakhtin assevera para o século voltairiano: “A influência da forma, dos temas e dos símbolos do carnaval, é muito importante no século XVIII. Mas é uma influência formalizada: as formas do carnaval são transformadas em ‘procedimentos’ literários (essencialmente ao nível do tema e da composição) ao serviço de diferentes finalidades artísticas” (Bakhtin, 1998: 109; eu traduzo do espanhol). Sob o império da Razão, a comicidade *aberta* (medieval, renascentista) devém abstrata e negativa. Assim, Cruz e Silva, juiz do “bom gosto” e das “boas maneiras”, desce do Monte Ménalo e vê ratinhos, aqueles precisamente que, emanados da ampliação material da “cultura” *distinta* são também os segregados dela, pois apenas a mimam ridiculamente.

7 Lembro aqui o conhecido passo queirosiano: “Já ninguém ri! Quase que já ninguém mesmo sorri, porque o que resta do antigo sorriso, fino e vivo, tão celebrado pelos poetas do século XVIII, ou ainda sorriso lânguido e húmido que encantou o romantismo - é apenas um desfranzir lento e regelado de lábios, que, pelo esforço com que se desfranzem, parecem mortos ou de ferro” (Queirós, s.d.).

8 Já Teófilo Braga apontou o facto de Elpino considerar que “um magistrado se deslustrava cultivando as Musas” (*op. cit.*:144).

Escrito nos inícios da década de 70 de oitocentos, publicado na *Revista Brasileira* em 1879 com o título *A Assuada*, o poema herói-cômico *O Almada*, de Machado de Assis, só veio a merecer alguma atenção crítica já em meados do século XX, concretamente, no volume *Machado de Assis. Ensaaios e apontamentos avulsos* do já mencionado Astrojildo Pereira (1991). Machado de Assis publica de Junho de 1879 até Dezembro de 1881 na *Revista Brasileira* diferentes textos, de entre os quais se destaca, como sabemos as *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, sucessivamente editado em números do ano de 1880: a 15 de Março, 1 e 15 de Abril, 1 e 15 de Maio, 1 de Junho, 1 e 15 de Julho, 1 e 15 de Agosto, 1 e 15 de Setembro, 1 e 15 de Outubro, a 1 de Novembro e a 1 e 15 de Dezembro. Entretanto, no ano anterior de 1879, aparecem aí dois textos de índole crítica: “Antônio José e Molière”, a 15 de Julho, e, já no final do ano, a 1 de Dezembro, o artigo “A Nova Geração”. *A Assuada*, por conseguinte, é imediatamente anterior às *Memórias Póstumas*, tendo sido publicada entre os dois textos críticos mencionados, concretamente a 15 de Outubro de 1879.

O Almada assenta, recordo-o para mostrar o conteúdo do texto, no seguinte *mythos*: os acontecimentos narrados têm lugar em meados do século XVII, em pleno período colonial, e centram-se na questão que opôs o Ouvidor-Geral Pedro de Mustre Portugal ao prelado administrador do Rio de Janeiro, Manuel de Sousa Almada. Assim, e em palavras do próprio Machado, “um tabelião por nome Sebastião Ferreira Freire, foi vítima de uma assuada, em certa noite, na ocasião em que se recolhia para casa. Queixando-se ao ouvidor-geral Pedro de Mustre Portugal, abriu este devassa, vindo a saber-se que eram autores do delito alguns fâmulos do prelado. O prelado, apenas teve notícia do procedimento do ouvidor, mandou intimá-lo para que lhe fizesse entrega da devassa no prazo de três dias, sob pena de excomunhão. Não obedecendo o ouvidor, foi excomungado na ocasião em que embarcava para a capitania do Espírito Santo. Pedro de Mustre suspendeu a viagem e foi à Câmara apresentar um protesto em nome do rei. Os vereadores comunicaram a notícia do caso ao governador da cidade, Tomé de Alvarenga; por ordem deste foram convocados alguns teólogos, licenciados, o reitor do Colégio, o dom Abade, o prior dos Carmelitas, o guardião dos Franciscanos, e todos

unanimemente resolveram suspender a excomunhão do ouvidor e remeter todo o processo ao rei” (Assis, 1997: 401). Para além deste núcleo narrativo, o poema, seguindo de modo conspícuo da tradição heróico-cômica, entrosa um nível de entidades alegorizadas: a Preguiça, a Gula, a Ira e a Lisonja.

Machado de Assis elegera, já o disse, *Le Lutrín* e *O Hissope* como modelos de *O Almada*. O gesto é significativo e sintomático de um momento em que a amplíssima fenomenologia heróico-cômica se estabilizou já num *corpus*, mas um *corpus* em grande medida oculto: por isso não se trata exatamente de uma tradição. Todavia, o que me parece mais significativo é o vínculo de Machado de Assis com esse *corpus*, que do meu ponto de vista é tudo menos pacífica. Na “Advertência” apensa ao poema, o autor de *Memórias Póstumas de Brás Cubas* vai esclarecendo os termos dessa relação. Fundamentalmente, e este é o cerne do meu argumento, Machado de Assis esvazia o género das determinações referenciais “fortes” que, como acabo de formular, são estruturais em poemas como *O Hissope*, *Le Lutrín* ou *The Dunciad*. Machado de Assis é categórico: “O assunto deste poema é rigorosamente histórico” (1997: 227). Por outras palavras, desvincula o seu poema do conteúdo satírico de que viveram aqueles poemas da tradição.

Boileau e Cruz e Silva serviram, sim, “de modelo”, mas, ao mesmo tempo, Machado de Assis assevera “não [serem] verdadeiramente inimitáveis” (1997: 228). O que é inimitável em *Le Lutrín* e *O Hissope*? Diz-nos: “os raros escritos que com a mesma designação se conhecem são apenas sátiras de ocasião, sem nenhuma intenção literárias. As deste são exclusivamente literárias” (1997: 228). Podemos, enfim, avançar outro lance hermenêutico de Machado de Assis. É o caso da localização do “cômico” no género de *Le Lutrín* ou *O Hissope*. Diz-nos: “Busquei o cômico onde ele estava: no contraste da causa com os seus efeitos, tão graves, tão solenes, tão fora de proporção” (1997: 227). Esta é, certamente, uma visão que reequaciona o valor da “bagatela” no género heróico-cômico. Por outro lado, Machado formula ter observado “quanto pude o estatuto do género, que é parodiar o tom, o jeito e as proporções da poesia épica” (1997: 228). Como teoria do “género”, enfim, como formalização de uma variadíssima fenomenologia textual, esta proposição

é um bom exemplo de resistência à leitura. *O Hissope* ou *Le Lutrin* não se subsumem a “intenções literárias”, pois respondem por um mundo de Belas Letras e não de Literatura. Isto significa que o formalismo com que Machado de Assis engasta o seu poema, pouco tem a ver com esse mundo, pouco tem a ver com o mundo. É certamente isso que quis dizer ao afirmar que “O assunto deste poema é rigorosamente histórico” (1997: 227). Com *O Almada —Poema Herói-Cômico em 8 Cantos (fragmentos)—*, Machado de Assis produz uma ‘teoria’ deste “gênero difícil”, integrando-a ademais num programa que significaria a produção de um seu primeiro “caso” nas “letras pátrias” brasileiras. Neste lance, o *genus* herói-cômico perde carga referencial, isto é, estetiza-se. Esta autonomização estética, entretanto, seria o momento de universalização de uma fenomenologia textual de “duas composições célebres que [lhe] serviram de modelo”.

O gênero herói-cômico permite a Machado de Assis concretizar um modo de relação com o passado literário sem claudicar perante as suas determinações ‘fortes’, certamente dentro de um programa em que se inventasse uma *nova literatura* que “não continue literalmente o passado”. Por outro lado, o modelo que focalização do mundo —o paradigma *narrativo* que impõe um sentido a fenômenos que carecem dele —supõe ainda um lugar transcendental de atribuição de verdade. A focalização narrativa de um *Hissope* responde por uma instanciação que se baseia na *autoridade* do *sujeito ilustrado*, aquele que é competente e capaz de nomear a ‘realidade’. A instanciação narrativa d’*O Almada* não deixa de acomodar este modelo. Daí que, do meu ponto de vista, entre outros corolários possíveis, em ambos os casos o *risum movet* não seja propriamente aferível pelo paradigma do riso ‘carnavalizado’ bakhtiniano. Ainda assim, um árcade como Cruz e Silva e Machado de Assis, distinguem-se pela pulsão estigmatizante que carrega o gênero. Se o autor d’*O Hissope* marca os indivíduos do ‘seu tempo’, n’*O Almada* a mácula perde proximidade (lembremos o ‘rigor histórico’ do assunto, etc.). Em suma, os nomes são inscritos e funcionam, n’*O Hissope* e n’*O Almada*, discursiva e pragmaticamente, de modo diverso.

Bibliografia

- Alvarenga, Manuel Inácio da Silva (2003) *O Desertor. Poema Heróico-Cômico*. Edição preparada por Ronald Polito. Unicamp: Campinas SP.
- Assis, Machado de (1967) *Crônica, Crítica, Poesia, Teatro*. Cultrix: São Paulo.
- . (1997) *Obra Completa*. Vols. II e III. Organizada por Afrânio Coutinho. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro.
- Bakhtin, Mikhail (1998) *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial: Madrid.
- Baudelaire, Charles (2000) *Poesía Completa. Escritos autobiográficos. Los paraísos artificiales. Crítica artística, literaria y musical*. Ed. e trad. Javier del Prado e José A. Millán Alba. Espasa: Madrid.
- Bergson, Henri (1978) *Le rire. Essai sur la signification du comique*. P.U.F.: Paris [1ª ed.: 1900].
- Broich, Ulrich (1992) *The Eighteenth-Century Mock-Heroic Poem*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Candido, Antonio (1969) *Formação da Literatura Brasileira*. 1º vol. 1750-1836. 3ª ed. Livraria Martins: São Paulo.
- Colomb, Gregory G. (1992) *Designs on Truth. The Poetics of the Augustan Mock-Epic*. The Pennsylvania State University Press: University Park (Penn).
- Emard, Paul e Suzanne Fournier (1963) *La Sainte-Chapelle du Lutrin, Pourquoi et comment Boileau a composé son poème*. Librairie Droz: Genève.
- Feuerhahn, Nelly (1996) “La mécanique psychosociale du rire chez Bergson”. In Dominique Bertrand (ed.) *Humour et société*. PUV: Saint-Denis.
- Furlan, Stélio (1998) “Crítica e Imaginários Urbanos”. *Anuário de literatura: Publicação do Curso de Pós-Graduação em Letras, Literatura Brasileira e Teoria Literária* 6, 139-161.

- Habermas, Jürgen (1997) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la opinión pública*. Editorial Gustavo Gili: Barcelona [1ª ed.: 1962].
- Maffre, Claude (1994) *L'Oeuvre Satirique de Nicolau Tolentino*. Centre Culturel Calouste Gulbenkian: Paris.
- Pereira, Astrojildo (1991) *Machado de Assis. Ensaaios e apontamentos avulsos*. Oficina do Livro: Belo Horizonte. Queirós, Eça de (s.d.) *Notas Contemporâneas*. Livros do Brasil: Lisboa.
- Silva, António Dinis da Cruz e (2006) *O Hissope. Poema Herói-Cómico*, edição crítica de Ana María García Martín e Pedro Serra. Angelus Novus: Coimbra.
- Skinner, Quentin (2004) "Hobbes and the Classical Theory of Laughter". In *Leviathan After 350 Years*. Tom Sorell e Luc Foisneau, (eds.) Oxford University Press: Oxford, 139-166.