

Diálogos Latinoamericanos

10/2005



CLAS

Centro de Estudios Latinoamericanos
Universidad de Aarhus - Dinamarca

Consejo Editorial

Claudio Bogantes, Cecilia Martins, Eduardo Galvez,
Karl Erik Schøllhammer, Luiz Carlos Soares, Regina de Faria,
Maria Angela Ferrari, Elizabeth Hazin, Maria Bernadete Ramos,
Maria Helena da Nóbrega, Sara Almarza, Tereza Burmeister,
Luiza Lobo y Steen Fryba

Director Responsable

Claudio Bogantes

Montaje y coordinación editorial

Cecilia Martins

Centro de Estudios Latinoamericanos –

CLAS

Universidad de Aarhus
Byg. 463, Jens Chr. Skous Vej 5
DK - 8000 Aarhus C
Dinamarca
Fax: (45) 8942 6455

Diálogos Latinoamericanos se publica dos veces por año y los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores, y no reproducen necesariamente el pensamiento de la Revista.

Copyright: Diálogos Latinoamericanos y autores
Imprenta: Universidad de Aarhus

ISSN 1600-0110

Diálogos Latinoamericanos

Normas de Publicación

1- Diálogos Latinoamericanos es una revista semestral editada por el Centro de Estudios Latinoamericanos (CLAS), institución que se encuentra bajo la responsabilidad del Departamento de Estudios Brasileños y Latinoamericanos de la Universidad de Aarhus, Dinamarca. Su misión e interés es la divulgación de artículos, reseñas, documentos, etc. sobre la cultura del mundo latinoamericano en una perspectiva interdisciplinaria, así como de textos de cuño teórico-metodológico.

2- Los artículos y documentos pueden constar de hasta 25 páginas (espacio uno - Times New Roman 14), las reseñas de hasta 3 cuartillas. Se publican textos en inglés, español, danés e portugués. Los textos deben ser enviados al mismo tiempo impresos en papel y en disquete, formato IBM-PC, en Windows/Word. Deben ser inéditos, aceptándose sin embargo trabajos ya presentados en congresos, seminarios, conferencias, etc. No se devuelven manuscritos; los textos que no fueran aprovechados serán maculados.

3- Se deberá observar la siguiente disposición gráfica: título, debajo del título el nombre del autor (sin títulos académicos u otros) y a continuación el texto. El nombre del autor debe ser la primera nota (*) indicando la vinculación institucional y, si el autor lo quisiera, el título académico y la dirección electrónica. Todas las notas deben ir al final del texto. Las referencias bibliográficas pueden figurar en forma de notas al final del texto o entre paréntesis en el texto mismo. Si se utiliza el sistema de inserción en el texto, las notas finales deberán ser sólo de carácter explicativo o aditivo. Al final del texto puede figurar una lista bibliográfica en orden alfabético.

4- Los textos deben ser enviados después de una rigorosa revisión ortográfica. Textos y consultas deben ser enviados a la dirección indicada abajo. Se solicita que los contactos se hagan de preferencia via correo electrónico y que en caso de envío de una colaboración se indique, además de la dirección postal, la dirección electrónica.

CLAS Diálogos Latinoamericanos

Byg.463, Jens Chr. Skovsvej 5

DK -8000 Aarhus C

Dinamarca fax (45) 89426455

E-mail romcm@hum.au.dk

www.hum.au.dk/romansk/clas

Gastronomy and Conquest in the Mexican-American War: Food in the Diary of Susan Magoffin

*Susanne Berthier-Foglar*¹

The Mexican-American war has never been analyzed from the perspective of gastronomy and eyewitness reports focus on military aspects as well as on the exotic side –and the “colorful” mores– of the invaded population. Since the late 1980s, the New Historians of the West² have been writing from the viewpoint of those left out by traditional history, nevertheless food is not their focal point. I discuss (colonial and post-colonial) gastronomy and conquest as seen through the eyes of an 18-year old woman, Susan Magoffin following her husband, a 42-year old trader in a caravan along the Santa Fe Trail on the heels of the conquering army. Along the way she kept a diary.³ Not food, but an insider’s view of conquest made her diary a “minor classic”⁴ worth publishing in 1926 and reprinting in 2000. The Magoffin’s 14 wagon outfit left Independence, Missouri, less than a month after the start of the war –an event that remains largely unmentioned in the diary– and followed the “natural highway for wheeled vehicles across the Great Plains that linked New Mexico to the United States.”⁵ Gradually other wagon trains joined their party until it reached 75 or 80 wagons (42),⁶ then 150 (43) explaining why De Voto stated that in New Mexico “Manifest Destiny took the shape of a large-scale freight operation.”⁷

The young woman undertook the trip out of curiosity and was offered luxurious transportation by her husband, a carriage, a maid, three servants, and a prototype tent that had all the amenities of home. She was freed from the usual chores a woman was expected to do on the trail, such as repairing clothes, wagon covers, tents, cooking on a fire on the ground, gathering “buffalo chips” to be used as wood, washing clothes.⁸ She had the leisure to read, sew –for pleasure and she definitely did not mend wagon covers–, knit, pick flowers, throw them away, start anew; she saw herself as a “a wandering princess” (7, 11). The only occupation that looked remotely like work was her learning Spanish on the way, which seemed sensible, not

only because it was the language of the destination of the trip, but also because she had married into an international trading family.

Susan Magoffin is a rare female voice on the Santa Fe Trail; in 1846, the best-selling guide of the trail was Josiah Gregg's *Commerce of the Prairies*, published a year earlier. In his chapter on the geographical position of Santa Fe, listing mostly the interesting natural resources of an area that was not yet part of the United States, he devoted a few lines to New Mexican food.⁹ But his report on exotic food is ethnographic matter, not the heart-felt subject it becomes in Susan Magoffin's diary. Her gender-colored view of foreign cultures is based upon an affective relationship to the person making and/or serving the food, transforming the request of a recipe into a private endeavor.

Females in gender-coded societies tend to avoid fields traditionally assigned to men and find niches of their own. Molly Mullins, in her work on New Mexican culture in the 1920s, found such an enclave in a the (then) newly created field of collecting American Indian and Spanish Colonial arts, because "white women stepped into that opening more easily than they could have in art fields with a more established institutional and masculine structure."¹⁰ When Mrs. Magoffin commented upon Mexican and Native American food, she might have been doing the same thing, investing a field that was not dominated by male authority and where her knowledge was respected.

Gender is also the determining element in Susan's appreciation for interior decorating in the homes visited along the road; it is also a factor in obtaining information through female gossip, an experience that remained unknown to male travelers. Therefore food descriptions in the diary are typical of the "female frontier" defined by Glenda Riley.¹¹ Susan Magoffin's frontier was recorded through "the little circle of her vision" (112) and comprised the usually insignificant elements that are absent from traditional history writing. She writes about her war of conquest, the hardships of the trail, the heat, the millions of mosquitoes, the howling wolves, the storms, a carriage crash that knocked her unconscious (41), oxen dying of exhaustion (33), men dying of disease, buried along the trail (38), murdered by Apaches (202), or killed in warfare (259). She also bore her personal scars and suffered two ill-fated pregnancies on the trip at "a time when pregnancy and childbirth killed mothers and children with greater frequency than men died in war."¹²

While the war between the United States and Mexico remained largely unmentioned; fantasized dangers appear in the diary such as the obligatory “lurking” savages (18, 40), sometimes “blood-thirsty” and ready to jump on the diarist (70). Other vividly imagined risks include wildlife such as the bear, “Mr. Bruen [who] will squeeze you gently till all breath has left you” (88). While he could have been a real danger to Mrs. Magoffin rambling the mountains with her maid, the anthropomorphic description of a bear named like a man and acting in a sexually threatening way when “squeezing gently” his victim until death occurs reminds the reader that the dangers of the untamed wilderness –whether Indians or animals– were often amalgamated. Food, as a socially acceptable oral pleasure, has to be considered in the context of a tempting and dangerous Otherness; through food descriptions we follow Mrs. Magoffin’s progress into Mexico. Firstly, I will attempt to define the categories of indigenous, colonial, and post-colonial food in reference to the situation on the Santa Fe Trail, and more specifically in New Mexico where Hispanic, indigenous, and Anglo cultures meet; and secondly, I will analyze their presence in Susan Magoffin’s diary and establish their link with the territorial conquest.

Indigenous, colonial, and post-colonial food

The affective value of food

Food has a strong affective value; it is an intimate expression of culture and for many indigenous peoples in the Americas, corn, their main crop, personifies the gods themselves.¹³ British expatriate Peter Mayle, who explores the food culture of France with an anthropologist’s eye, links food the sacred, even in western cultures.¹⁴ Eating food transforms an outside element into self-substance and is therefore viewed with suspicion by the traveler who feels implicitly that a change of diet will affect him as surely as the trip itself will transform him.¹⁵ In the 17th century, Puritan Mary Rowlandson, one of the first captives of an Indian tribe, who came back to write a best-seller, tells about being, at first, unable to eat the “filthy thrash” of the savages, but gradually found the food “sweet and savory.”¹⁶ Rejection food was a way to reject the savages’ way of life while accepting it meant more than just a wish to live. Food descriptions by settlers in the New World were often publicity efforts advertising a land of plenty, verbalizing the wishful hopes of the immigrants, even when famine was around the corner. The primitive duality of feast vs. famine is attested in Susan Magoffin’s diary; after a successful buffalo hunt, when masses of meat are consumed, the country is seen as fine place to get fat (43), while

two days later she laments that the caravan will have to shorten their rations (44).

Enjoying food in a demanding environment increases its affective value. After a terrible storm knocked down the tent on the Plains, an event Mrs. Magoffin compares to a “shipwreck on land”, she reports lovingly the first meal her servants were able to prepare, two roasted ducks and baked beans, “a most delightful dinner.” (56). For biochemical reasons, some foods, such as chocolate, have an increased affective value; while staying and traveling in the war zone, Susan Magoffin wrote about enjoying chocolate, and about the comfort brought by a cup of chocolate after a harrowing day visiting battle-scarred Saltillo. Even Josiah Gregg seems to light up when describing chocolate; while he considers all the local dishes of debatable taste, New Mexican chocolate is for him “incomparable”.¹⁷

The affective value of chocolate has deep roots in New Mexico; the product is a classic example of indigenous food adopted by the Spanish colonizer and ‘internalized’, i.e. used as if it belonged to their own culture. Colonial Governor Valverde led a military expedition from Santa Fe to the Plains in 1719 to subdue the Utes and Comanches attacking the Pueblos under Spanish control. He traveled the same region as Susan Magoffin, more than a century earlier, and in his campaign diary he tells about distributing chocolate (and tobacco) as a reward, after a stressful event, and even as a medical treatment for poison ivy rashes –chewed chocolate was to be spread on the affected area– chocolate had after all been a medicine sold in European pharmacies before becoming a comfort food.¹⁸

We have no testimony on the appreciation of food by the tribes on the trail. Among Native Americans, a cultural renewal movement started in the 1970s, fostering awareness as well as pride in indigenous cultures. While the “Indian Pride” ideology pervading official tribal discourse has become a stereotype, it is more rewarding to delve into its literary ramifications. Even young Native American authors, who shun sentimental descriptions of what the white man calls “traditional culture,” have a soft spot for food with an affective value. Sherman Alexie describes –with eulogizing raptures– a dish of oatmeal and shredded salmon prepared by the narrator’s long line of grandmothers and has his character admit that he believes in salmon mush more than he believes in God.¹⁹ In a more ironic mode, newcomer Stephen Jones remembers ancient techniques of obtaining food when he has his Native Americans “hunting and gathering at the supermarket.”²⁰

The affective value of food for the Hispanics of New Mexico is rather well documented, although the sources are contemporary;²¹ in 1846, with the entry of the American Army of the West on their territory, the population of the region had other problems on their minds. Rudolfo Anaya is the most visible author of the Chicano cultural revival movement and the food descriptions feature among the high points of his ethnic detective novels.²² His characters indulge in the most lavish New Mexican meals, historic food, food that bears the mark of colonial hybridizing, affective food contributing to Chicano identity.

When does colonial food become post-colonial?

Let us consider the question of the colonial quality of food. Pre-contact food eaten in the Americas, indigenous food, was necessarily pre-colonial. Corn, beans, and squash were the main items found in northern Mexico before contact; with other foodstuffs from the Americas, such as potatoes and tomatoes, they found their way into every continent. By the time European immigrants reached the shores of the United States, the traditional culinary traditions of their home countries included elements that originated from someone's colony²³ and the recipe collections of immigrants brought back to America the usage of produce that had originated there and had been transformed by other cultures. Colonial food is therefore a hybrid combining the local, the imported, and the re-imported, the way pizza combines Italian bread and olive oil with American tomatoes.

In the United States, the term *colonial food* is used in a restrictive sense, meaning the food eaten by the settlers of the 13 original colonies. In 1783 the King of England relinquished "all claims to the government, propriety, and territorial rights" of his rebellious possessions and the colonies officially became the United States.²⁴ Nevertheless the citizens of the new country did not instantly produce "post-colonial" food and generally conformed to the Jeffersonian way of life of the independent farmer, using local produce. Highbrow culture remained European throughout the 19th century; fancy food was therefore European food and the quasi-colonial areas in the West and the Southwest had pioneer food, cowboy food, or food named after the ethnic group it originated with. The pervasiveness of the European model explains Susan Magoffin's references to New York restaurants while eating buffalo soup on the trail (43), and the presence of

recurrent classics such as oysters and champagne (105). Colonial food was thus consumed a long time after the original colonial situation had ceased.

Food culture in the United States changed with the advent of a large-scale food industry modifying the tastes of customers and creating new portable foods and snacks, industrially processed and packaged items, opening the way for new dietary habits linked to the fast-food franchises. Although some ethnic elements have been included –such as tacos and enchiladas– the packaging follows the standards of the United States and the usage of the food, eaten in non-family groups, often outside regular meal-times, conforms to new habits. The industrial (junk food) diet has become the food of the mainstream and the minorities; it is mainly the food of the poor.²⁵ A wealthy educated class of minority consumers makes the same choices in matters of nutritious diet as the wealthy dominant class.

For Franz Fanon the colonial situation is typified by two opposing classes, the colonizer and the colonized, representing different worlds.²⁶ If we consider food as the signifying element of a social taxonomy, the fact that all the poor classes –whether ethnic or not– are the primary consumers of processed (junk) food signifies that society is in a post-colonial phase.²⁷ In a colonial situation the colonizers chose the foods they want to include in their diets; in New Mexico, a colony that has often been on the brink of poverty, the choice was motivated by necessity and famine. In a post-colonial situation, the choice is linked to class and not (always) to ethnicity. Upscale New Mexican restaurants serve an eclectic variety of fetishized foods –*tacos, enchiladas, burritos, frijoles, tamales, huevos rancheros, sopaipillas*– a composite of indigenous, Spanish colonial and Anglo origins. Their patrons share a kinship of class rather than ethnicity; fetishizing the exotic, which is part of the colonial process,²⁸ has thus transcended the ethnic barrier.

When focusing on food, the cultural situation of New Mexico is rendered complex due to several centuries of interaction between the Spanish and the Pueblos. Roots are more important in a state where an “aristocracy” of old Spanish families date their entry to one of the first colonizing expeditions and where Native Americans might move to a neighboring city but keep a second home in their pueblo. The agrarian economies of the Spanish and the Pueblos have been linked for centuries, and so has their food. History and traditions explain why hybrid colonial food is still consumed in private homes, albeit mostly on festive occasions.²⁹ In day-to-day situations only

the wealthier people are able to choose what foods they eat, while the poorer classes do not, or cannot, make the same choices.

When trying to assess the colonial or post-colonial situation of indigenous peoples, we have to bear in mind that the more radical Native Americans reject the idea that colonialism is over. The controversy stems from the fact that the situation of indigenous populations in settler colonies cannot be compared to overseas colonial situations where the colonial power can be removed and the cultural influence lifted. In a settler colony the colonized and the colonizer live in closer proximity and assimilation efforts have usually taken place; last but not least, removing the settler population from the host country is utopian. On a legal basis, while the U.N. has dealt successfully with the decolonization of the overseas possessions of imperialistic powers, it has balked at defending indigenous groups who are still considered as domestic minorities; therefore the U.N. Declaration on the Rights of Indigenous Peoples seems to be shelved indefinitely.³⁰ Since assimilation and integration were incomplete, the indigenous population of the U.S. still has identifiable negative characteristics; statistics of the Indian Health Service show tremendous differences between indigenous populations and the “all-races” category on many items of physical and mental health.³¹ Native American nations can therefore justifiably be considered “internal colonies”³²

Messianic cleansing is another argument in favor of the colonial situation of Native American nations. Cleansing societies from outside influences and returning to an archaic situation, perceived as being better, is often a trend of colonized societies. The Ghost Dance movement that took place on the Plains in the last decades of the 19th century promised the return to a pre-colonial situation; another such movements occurred in 1680 in the Southwest; when the Spaniards were ousted by the Pueblo Revolt, one of the leaders of the revolt, Popé, advocated the destruction of Spanish artifacts and the return to ancestral laws.³³ Today, health practitioners among Native Americans attempt to reject “alien” food, food of the colonizer, although the term is not used. Following example is taken from the website of the Northern California Indian Development Council, urging Native Americans to return to indigenous eating habits:

“I don’t see any overweight Natives in the Edward S. Curtis photos, or those from the Smithsonian. Most Natives ate vegetables, acorns, corn, squash, pinion nuts, berries, potatoes, tomatoes, mushrooms, etc. We also ate a lot of protein: deer, elk, rabbit, salmon, prairie dog, turkey, squirrels, sturgeon and bugs. We ate tortillas and some bread like things, but not too much...”

Nowadays we have fry bread butts: too much grease, refined foods and extra sugar. We spend too much time watching the DVD or pretending to exercise by playing the game console. "Fry Bread Power," does not mean Native Power."³⁴

The difficulty of reverting to unprocessed food is overwhelming and educational efforts are often unsuccessful, although they do raise the awareness of the targeted group. Santa Ana Pueblo, a small Native American nation in the Rio Grande Valley north of Albuquerque in New Mexico, is an example of how food awareness can lead to success and subvert colonial domination. In 1846, Susan Magoffin must have been driven by this Indian village and she fondly mentions tortillas made the Pueblos (173). Today, 150 years later, Santa Ana Pueblo has survived the closeness of a large thriving city; the Pueblo owns a successful tribal enterprise with the ubiquitous Indian casino but also a more traditional Indian food shop, marketing locally-grown blue corn, the indigenous food of the tribe, under the upmarket brand name Tamaya Blue. Of course, today, the food shop often caters to Anglo-American customers who believe in "helping to expand the market for Indian food products."³⁵

While blue corn is still used in a broad spectrum of Hispanic and Native American households, it is a classic example of (1) indigenous food that (2) has become colonial food of the Spanish conquerors; (3) has lost its appeal because it did not conform to mainstream processed food, due to its strange blue-grayish—even greenish-blue—color;³⁶ (4) has been raised to the status of (post-colonial) fashion food by the upper-class mainstream in the wake of the ethnic wave and also because in Santa Fe, accepting or rejecting blue corn as food is a marker of being cognoscenti, an insider, vs. being a "mere tourist".

Food in Susan Magoffin's Diary

Imported trail food

The first vision of food in Susan Magoffin's diary is the imported trail food, a necessity for all traveling and exploring parties. The caravan carried live chicken (7), in the same way the Spanish brought cattle on the hoof. Trail food had to be efficient, such as Lewis and Clark's "portable soup"; flour and bacon were the mainstays of the traveler's fare, with some coffee and sugar.³⁷ Obviously, Susan Magoffin did not undertake the trip for the food; in the first weeks she mentions grazing for the animals—whether good, scarce, with or without water—more often than food for the people of

the caravan. She describes hasty meals and early breakfasts that became the norm (2, 6), but also the lovely first meal in her own house, i.e. her tent, where she had “fried ham and eggs, biscuit and a cup of shrub” (6), the berry drink that was common among western travelers. Susan got used to tin cups, making do with crackers and a little ham, and calling the lunch stop ‘nooning it’ in the parlance of the caravan drivers.

Travelers were oblivious to the vital connection they maintained with the settled regions of the United States; on her 5th day on the trail, Susan writes in an elated way that “there is such independence” (10) while she was being taken care of by husband Samuel, maid Jane, and three Mexican servants. Her view of “such independence” is not concerned with the fact that most of the food she eats has been produced in the settled areas of “the States” and that without logistic support the caravan could not have undertaken the trip into Mexico.³⁸ In the same entry, she records meeting “a company of U.S. Dragoons that have been ordered out for the protection of the traders” (10), adding military support to technical logistics, something she does not comment upon.

Dinner was often late, after 10 PM when they were delayed on a muddy trail (8), or missed altogether when the caravan rolled on in the rain (15), when there was no wood for breakfast (26), or when breakfast came at noon in the form of a single cup of tea (35). When food could be prepared properly, the meal had a festive feeling; after a period of deprivation, Susan is happy to describe a fine meal:

“We had a fine dinner today and I enjoyed it exceedingly, for I had eaten nothing but a little tea and half a biscuit since yesterday dinner. It consisted of boiled chicken, soup, rice, and a desert of wine and gooseberry tart. Such a thing on the Plains would be looked upon by those at home as an utter impossibility. But nevertheless it is true” (37).

Hunting and gathering on the trail

Some of the trail food was hunted and gathered, bespeaking the traveler’s propensity to revert to nomadic Indianness, and to live by the laws of the wilderness.³⁹ While Susan limited her activities to (largely unsuccessful) fishing (12, 16), we see her picking “raspberries and gooseberries, of which there are in abundance” (12, 27), as well as wild cherries (79), and the local piñon nuts with “a sweet, rich, oily taste” (76). Numerous female diaries mention how traveling homemakers adapted their “ideals of domesticity” to less than perfect conditions and used a variety of raw materials

supplemented with gathered wild fruits to manufacture appetizing foodstuffs.⁴⁰ Emigrant women stressed the importance of making good meals out of nothing.⁴¹ Therefore, in order to be considered a “real” pioneer, able to adapt home food to unusual surroundings, Susan emphasized her participation in the baking of berry pies (37). Notwithstanding the fact that the absence of details might mean that her input was limited to berry gathering and sorting.

Hunting was reserved for her male companions who killed buffalo, “ugly, ill-shapen things”, but good to eat (39, 49). Once, the caravan came upon a large buffalo herd and soon the camp at Pawnee Fork looked like an Indian hunting camp with “fine fat meat stretched out on ropes” to dry for the trip (42-43). Game compared favorably to city food; the largely invisible cooks of the caravan made soup with the hump ribs “one of the most choice (sic) parts of the buffalo. I never eat its equal in the best hotels of N.Y. and Philadelphia. And the sweetest butter and most delicate oil I ever tasted tis (sic) not surpassed by the marrow taken from the thigh bones” (42-43). As long as they were not in the war zone, game provided food for the travelers; “two nice hares” were used as a present and made a fine dinner (75); an antelope lasted them a day or two (75); the mountains around the Raton pass furnished abundant game (85); but some fowl had to be boiled all night in order to be “tender and nice” (152).

Disliking the first taste of Mexicans food

After entering Mexico, trail rules prevailed –i.e. eating trail food, hunting game– along a portion of territory devoid of inhabitants. The first contact with (rather friendly) Mexicans brought strange food to the table. Even before they entered the village of Mora, the Magoffins were met by local “rancheros” trying to sell “*aguardiente, quesos, y pan*” (brandy, cheese, and bread) (89-90). While foreign language did not come as a shock to Susan who had been preparing herself for a linguistic encounter with Mexicans, and who dutifully wrote down in her diary the Spanish names of everything, she was not prepared to taste their food. That night, the caravan had no wood for cooking but Susan found that fasting was better than eating their “very hard” bread and their “very tough, mean looking and to me unpalatable (sic)” cheese (90).

In the diary, houses and food are often linked; likeable houses tended to produce nice food. Therefore, in keeping with the food, the houses of Mora were seen as hovels that would have been fit for pigs in the States (90).

Even if it remained untasted, the food of the village was limited to “a little cheese made of thin milk, a little *pan de mais* (corn bread) –and such fruits & nuts as they can collect in the mountains” (91). The diminutive quantities of cheese and corn bread, the former being made with “thin milk”, supplemented only with items gathered in the wild, present an image of stark poverty. The diarist does not tell us how the facts about local nutrition were obtained whether she heard her servants speak about local produce or whether she witnessed it herself. She writes about her hope to find “dos or tres huevas o un pollo” (two or three eggs or a chicken) (91), an endeavor she does not undertake herself because someone of the caravan has been “sent to all of these ranchos” (91). That the ranchos who, in the previous days, had seen the American “Army of the West” going through their valley, might cautiously be hiding their eggs and chickens remains unsaid, although general Kearny’s men were rather civil and obeyed orders not to plunder the invaded population.

Susan took her first meal among Mexicans in Las Vegas, a village of northern New Mexico, where 11 days earlier general Kearny made his first official proclamation to the population announcing that they would not be molested, could retain their customs (i.e. Catholic religion), but were forbidden to revolt against the conquering power.⁴² Mrs. Magofin was as curious about the locals as they were about her, although the “constant stare of the natives” made her feel like a “monkey show” (92). The smoking of little *cigarittas* was foreign to her, as were the table manners. The tablecloth was “black with dirt and grease”; the tortillas were of blue corn, giving the finished product an unusual –at first look unappetizing– color, and above all they were wrapped in napkins that matched the tablecloth. The same cheese she refused to taste in Mora was served; only now it was “entirely speckled over”. By that time Susan’s heart and stomach sickened and she was unable to eat a stew of “meat, *chili verde* (green pepper) & onions boiled together” being unused to the spicy New Mexican food (94). The young lady was simply overwhelmed by the otherness of her first Mexican meal, but she bounced back quickly, an attribute that would prove helpful on the trip. Despite the negative impact of the chili stew, and what she sees as filth, she is able to enjoy “some roasted corn rolled in a napkin rather cleaner than the first” and a very homely fried egg.

Learning to love (and buy) foreign food

The day after Las Vegas, Susan enjoyed a meal in San Miguel where she had “fine fried chicken, corn and bean soup” for lunch on the trail (95), a

menu she does not present as being exotic. While fried chicken is a typically mainstream recipe, with Euro-American roots, the corn and bean soup can be traced to the New World and are part of what Jack Weatherford lists as exported gastronomy.⁴³ The American traderess advancing into –and colonizing– Mexico was thus eating imported food with pre-colonial roots.

While camping close to San Miguel, Susan Magoffin met the *mujeres* (women) who came to bring her “some tortillas, new goat’s milk and stewed kid’s meat with onions, and I found it much more palatable than the dinner at the Vegas” (98). Learning to love foreign food came quickly for Susan Magoffin, who did not balk this time at the culinary hygiene, or the fact that the tortillas were meant to be used to scoop up the stew, or the goat’s milk, which was probably unusual for her. The food that seemed so scarce in Mora, only a short distance away, had become more plentiful and, although no explanation is given in the diary, a plausible reason might be the fact that the locals and the traders knew each other, probably did business with each other, and, as the American army had left for Santa Fe, the Mexicans felt safe to show their supplies.

Arriving in Santa Fe, “under the Star-spangled banner” (102), Susan had a house ready for her, prepared by her brother-in-law, trader and negotiator James Magoffin.⁴⁴ Although the thick-walled *adobe* (raw earth) building, whitewashed on the inside with shutters to keep out the sun, must have been very different from the Victorian homes she knew in Kentucky, she immediately saw it as being “nice” and “pleasant” (103-104). She was “delighted with this new country” (114) and such a positive view of a foreign environment parallels the food descriptions.

Mrs. Magoffin did not leave home un-chaperoned although wandering in the occupied city was not considered dangerous; besides, the army was camping in the vacant lot next to their house, although their “fine protection” was offset by the “everlasting noise” that was quite shocking to her “delicate nerves” (110, 114). She was seemingly famished for contact with Mexicans and their culture and sat at the window “on the look out for vegetables” (130), expecting farmers hawking their produce on the streets. Thus, she frequently met with “market people”, coming to her door to sell produce (114), and she comments upon what was in season –peaches, grapes, melons, and apples (115, 145).

Two of these street vendors are detailed in the diary; one of them being a six-year old girl, selling peas, green corn and squash, who became her protégé (112, 130), and brought her cakes wrapped in napkins. While the food-wrapping napkins of her first New Mexican meal were considered dirty, the little girl brought “nice” ones (131), confirming that comments about the lack of hygiene are often linked to a lack of knowledge of the people being commented upon. The girl’s clothes were “in something of a tattered condition” (131-132), indicating poverty, an element that travelers easily associate with an unwashed condition but the fact that Susan uses only positive adjectives to describe the girl is a sign that she is open to intercultural understanding. Little (foreign) girls usually have a more ingratiating way than boys, but young Mrs. Magoffin knew how to tackle a half grown boy selling melons. When he wanted too much money for his produce, she started to barter and “[looked] at him straight in the eye”, saying “*hombre* in a long voice, as much as to say ‘man have you a soul to ask so much!’” (132), clearly enjoying her new skills in Spanish, in market knowledge, as well as in finding the best deals for her family.

This bartering event –showing that Mrs. Magoffin’s integration into her trading family was well under way – was reported 17 days after Susan’s arrival in Santa Fe. Shortly afterwards, a dinner (which would be called a lunch today) was given in the city on September 19, 1846, by the trans-national trading families to honor the occupying Army of the West, celebrating the combined action of international marketing and military conquest. In the diary, the menu is reported with a wealth of Spanish vocabulary:

“First came sopa de vermicile [vermicelli soup], then sopa de otro [another kind of soup], this is their custom to bring something light preparatory to the more weighty dishes. This sopa is pretty much a substitute for our fine soups. The rice is boiled, dressed with little butter, salt &c. and then covered over with slices of boiled eggs. Next came the several dishes of carne de asado, carne de cocida [roasted meat, boiled meat], and some other carnes, all of which they placed in plates before me, and of course I tasted them. The champain (sic) went round without reserve... For desert we had a dish made of boiled milk and seasoned with cinnamon and nutmeg, and it was very good, the recipe I should like. An other of cake pudding –both Mexican and new to me, fine cool grapes, to which we all did justice.” (135)

Only one (minor) negative element is reported in the diary; the two kinds of soups are “a substitute for our fine soups”, hinting at the inferiority of the foreign product. The dishes have all been placed before the young lady, probably to honor her status as the only female American trader at the table

and –“of course”– she tasted them all, a matter-of-factly declaration that is typical of her openness of mind in culinary matters. The diarist’s sweet tooth shows in her appreciation of the cinnamon and nutmeg desert and her request for a recipe of what might have been a *flan* (custard) or *leche quemada* (“burnt” milk) while the cake pudding probably was a *capirotada* or bread pudding, a Mexican favorite.⁴⁵ Not giving the original names of these dishes is unusual for the young author who enjoyed improving her Spanish and used more and more of the foreign language as she progressed into Mexico. The international traders of Anglo-European-Mexican origin did not serve *tortillas* and *chili verde* for a fancy meal; in 1846, these dishes had not reached their status as post-colonial fashion foods. The colonial crowd appreciated them, when they had to eat with the locals, but the conquest was a period when stereotypical international food –especially champagne– were served as a status symbol of colonialism and imperialism, in situations where the colonizer made a show of force

The spirits of conquest

Champagne appears frequently in the diary and the spirits of conquest, to paraphrase the title of a book on alcohol consumption among the founders of the United States,⁴⁶ flowed freely among the conquerors. When Susan arrived in Santa Fe, she was greeted by her brother-in-law who welcomed them with oysters and champagne (105). For readers who wondered about how the oysters reached Santa Fe, culinary historian Sam Arnold, author of *Eating Up the Santa Fe Trail*, mentions that “the oysters Susan enjoyed would have been canned, although fresh oysters were available along the trail in the cooler months, packed in barrels, shells opening upward, so that they could be fed; at every stop chipped ice would be packed in, cornmeal sprinkled on top”.⁴⁷

Brother-in-law James, the flamboyant negotiator hired by President Polk to obtain the mysterious surrender of the Mexican governor in Santa Fe,⁴⁸ is often associated with champagne. The wealthy trader, who was fluent in Spanish, would later be arrested by Mexican authorities near El Paso while on his way to Chihuahua, on another “peace” mission. According to apocryphal history, a congratulatory letter by general Kearny was handed unopened to James Magoffin by his Mexican guard. It allegedly contained written proof that the recipient was working for the Americans and would have led to his execution. But the guard had become so fond of him that he closed an eye, mainly due to the fact that James Magoffin had spent between 2900⁴⁹ and 3392⁵⁰ bottles of champagne on his captors. Most

meals James Magoffin partook in the diary feature champagne; before leaving on his ill-fated Chihuahua mission, he dined on champagne and oyster soup with Susan Magoffin and her husband (107). Oysters and champagne have been for a long time the trademark of the successful and the worldly-wise in the Western world. Champagne is, and was, the mythical drink of conquerors and businessmen who downed large quantities before (and after) general Kearny's toast to the two countries: "The U.S. and Mexico –They are now united, may no one ever think of separating" (135, 137), a celebration antedating the NAFTA⁵¹ treaty by approximately a century and a half. When the Magoffins entered the war zone, further south in Mexico, champagne made one fleeting appearance when general Taylor, "Old Rough and Ready" who became two years later the 12th president of the United States, served them "cake and champagne" in the surreal setting of his camp surrounded by battle fields (253).

Alcohol, more specifically an overly high consumption of it, is mentioned frequently in the diary during Susan Magoffin's Santa Fe days when homesick officers visited her daily (126). They were usually welcome unless they had "taken a little more of *the ingredient*" than they should have (145), something that happened several times (146). Drinking was quite a problem, especially among some of the volunteers of the Army of the West, inexperienced in desert conditions, who "would replace the water in their canteens with whiskey, sip it through the torrid hours, and to ride retching in the wagons."⁵²

It is to be noted that tribal inebriation was not tolerated by the military. After the treaty of Guadalupe Hidalgo (1848), transferring a large portion of Mexico's north to the United States, the Americans set to the task to subdue the warlike tribes of Apaches who had murdered travelers along the trail. When they finally captured the small band of Mescalero Apaches roaming southern New Mexico and deported them far from their homeland to the Bosque Redondo reservation, the military hierarchy realized that their wards were brewing *tiswin* with the corn that was supposed to feed them. From then on, the Mescaleros were forbidden to plant corn and were issued cornmeal as food.⁵³ Indian alcohol consumption was often treated in a different manner than military alcohol consumption and also seen as more threatening, although the commander at the time of the deportation, brigadier-general Carleton, was rather equalitarian in the matter and tried to eradicate alcohol wherever it was to be found.

Food talk as international communication

After leaving Santa Fe, the caravan had not traveled more than 15 miles, when the diarist started mentioning food again. They had reached “a little farm, a rancho” growing “only a little corn, beans, and an abundance of *chile verde* [green pepper].” Camp was set up, and fresh green *chile*, a New Mexican delicacy, was bought (150). Further south, the Magoffins entered disputed territory; the diarist was aware of Apache danger, Indians who “drive off stock and kill the inhabitants” if they have the opportunity, “notwithstanding the troops now among them” (149). Susan writes with anguish about an Apache attack on brother-in-law James Magoffin, who had been ahead of them on the trail, and who managed to escape without losing his scalp (151). Others did not fare so well; a young Mexican boy, whose mother had died and whose father had been killed in an Apache attack had spent three years as a prisoner of the tribe, fled, came under the protection of a Mexican where his life “was not better than with the Indians” and asked the Magoffins to buy him for 7 dollars (163).

While the Apaches and Navajos were dangerous in 1846, Susan knew that the agricultural Pueblos were friendly tribes; she met them in the lower Rio Grande valley where they “[supplied] the Mexican inhabitants with fruits, vegetables &c.” (151); when they stopped at a Pueblo, the Indians sold or traded eggs, watermelon, onions, apples, tortillas and grapes (153-156). They were fond of empty bottles, “especially thick black ones,” probably because of their resemblance with obsidian, volcanic glass used in ceremonial objects, and Susan saw herself making a profit with full bottles bought in the States, drinking the liquor and selling empty bottles to the Pueblos (153-154). The friendliness of the Magoffins with the local population can be seen in terms of market requirements; these people were after all their customers, and, although it was Susan’s first trip, her husband had often traveled the road before. Nevertheless, the reader of the diary has a feeling that Mrs. Magoffin’s contact with the Natives went beyond commerce and that she enjoyed mingling with the women, bartering food, selling material, showing off her dressmaking skills, and talking about female matters such as having children and managing husbands (158, 160).

As the caravan drove into Mexico, Susan reported the daily rumors about the war while involving herself with Mexican food and home decorating, the small joys of her life. When the caravan stopped for a day in a town, south of Albuquerque, the Magoffins lived “on the fine Mexican tortillas” (157). Mrs. Magoffin did not comment on any inconvenience of “going

native” in culinary matters; she did not lament the absence of food unavailable to her. On the contrary, in two entries of her diary, she describes how to make tortillas, a process that is so different from Anglo-European bread baking that travelers always reported it. Not everyone enjoyed them, half a century later Susan Wallace, wife of territorial governor Lew Wallace, wrote that “when done they are the color of a hornet's nest and tasteless as white paper”, an unappealing description that is barely offset by the mention that “once accustomed to them strangers become very fond of tortillas.”⁵⁴

Susan’s first description is rather conventional and theoretical and describes the cooperation between at least three women participating in the cooking process. It starts with soaking corn in lime to remove the husk, mashing it on a stone, making it into flat round cakes that are cooked on a griddle of thin iron or stone, and serving the tortillas in a napkin (157). Since the first tortilla that was so disastrously served in an unclean napkin in the town of Las Vegas, New Mexico, 52 days have gone by. The change in the diarist is tremendous and the nervous young lady who tried to escape being a “monkey show” (92), and who was happy to eat something less exotic than *chile verde*, has become a culinary journalist who remarks that “with a good dish of frijoles [refried beans] or any thing of the kind, one does not eat a bad dinner” (157). The second description of tortilla making is a hands-on approach; Mrs. Magoffin went down on her knees to grind the corn on a stone *metate* and the reader gets a feeling of the strenuous backbreaking work it represents (167-168), something that Mrs. Wallace is not likely to have attempted. Josiah Gregg, describing the same process, also did not try his hand at it and simply declared that women “appear to be better adapted to this employ than the other sex,”⁵⁵ a statement that exonerates Mr. Magoffin for not persevering in her job.

As the caravan traveled further south, and some traders decided it was too dangerous and went back to the States, mentions of war appear in the diary, rumors of battles won or lost by the Americans, and of advancing Mexican troops (161). Despite the danger, and the necessity to form a wagon corral for protection, Susan Magoffin had not lost her adventurous spirit and managed to reach a sand-bar in the middle of the Rio Grande River (161-162). Near Socorro, it appeared that the traders would have to wait out for an American victory south of El Paso before proceeding and the Magoffins rented a house (166). Susan’s immediate reaction was to draw up a list of everything she would have time to learn in matters of “New Mexican way of living” such as making Mexican shawls, the ubiquitous tortillas, cooking

with chili peppers, and whipping up drinking chocolate. Although for the latter, she was proud to have already produced “a passable cup this afternoon” (164-165), sweets and deserts being her strong side. Unfortunately, she does not list the ingredients, whether the chocolate was of the typical Mexican water-based kind, or whether the creamy froth was due to egg yolk and cream.⁵⁶

News from the front did not spoil the diarist’s appetite, malarial fever did, but on the day the village celebrated the church’s saint, she managed to enjoy the elaborate dinner brought by their landlord, mutton and chili stew, chicken and onion stew, and the typical Mexican bread pudding with grapes, something “the good people of the village” have been preparing for a week (165). Her open minded attitude set the tone for the months to come and shows how her love of foreign food would shape her interaction with the Mexicans. Her winter home in San Gabriel came with decorations, something she did not mention about her house in Santa Fe, and the bedroom was adorned with religious paintings and two small statues, one representing a saint and the other the Virgin Mary. In the 19th century, Protestants usually showed little regard for the trappings of Catholicism and even less for the representation of saints; Susan’s first reaction when attending Catholic Mass in Santa Fe had been to comment disparagingly on the pictures in church (138). Her positive view of the “Savior’s mother, with a crown on her head, and standing with her hands raised as if in the act of blessing the poor mortal” (166) attests her wartime worries with salvation.

Times became darker; food and fun made rare appearances when Mexican villagers sent her tortillas, cheese, and sweets (173). Most often, Mrs. Magoffin imagined a disastrous outcome of her Mexican adventure, being at best imprisoned, and at worst murdered. Her thoughts turned to eternal salvation (176-178) while she tended her sick husband, the young Mexican orphan, and others of the caravan and in the surrounding villages (183). She even gave medicine to a Mexican patriot fighting U.S. occupation, and was thanked with a gift of pork and mutton meat (183-184). Meanwhile in the north of New Mexico, other patriots killed the American governor and his staff a few weeks after the departure of the Army of the West for California (188-192). For the caravan the way home was cut off and the only way out was through Mexico, hoping American forces would pacify the country so as to allow them to reach the Atlantic seacoast.

Culinary delicacies were for the time being out of question for Mrs. Magoffin who filled the pages of her diary with wild scenarios imagining one dreadful outcome after the other. Fire arms were cleaned and reloaded, a sentry set up on the house top, and God's mercy prayed for; Susan listed the couple's weapons as "twelve sure rounds, a double-barreled shot gun, a pair of holster and one pair of belt pistols, with one of Colts six barreled revolvers" adding that it represented "a formidable core for only two people to muster" (193). Apache danger and Mexican revolt combined in the last stretch of road before El Paso, and graves lined the trail (199-202); Susan Magoffin hunted for souvenirs on a battlefield and brought back "two cartridges one Mexican the other American" (202).

Before reaching the town, Mr. Magoffin stopped for one night at the home of an old friend, Don Agapita, offering the travelers a little respite in the turmoil of the war. This was reason enough for Susan Magoffin to describe a couple of meals, a four course dinner with "delightful" Mexican dishes, meats stewed with onions, cabbage, and tomatoes, served with beans; apples and grapes as desert, as well as brandy and wine. She also mentioned that if Americans knew such a nice Mexican family, derogatory comments upon a foreign population would cease (205-207). Susan Magoffin probably didn't read the American press declaring the Mexicans a race that needed to be "regenerated"⁵⁷ but she might have been aware of the negative feelings of some of her fellow citizens.

To ensure the safety of the traders in El Paso, Colonel Doniphan's troops, who were opening American access to the south, had taken "five or six of the most influential citizens as hostages for the good behavior of those remaining" (201-203). Thus, the Magoffins could stay at the home of hostage Padre Ortiz (207) under the care of his sisters. Whether naïve or charming, Mrs. Magoffin found them "exceedingly kind", polite and welcoming; she mentions –but does not comment upon– a case of measles in the family, a disease brought by the American troops that has wreaked havoc among Mexican children. Edwards, the chronicler of Doniphan's command, gives a heartrending description of endless funeral processions in Santa Fe where children fell prey to the disease.⁵⁸ Whether Susan knew about the highly contagious disease or not is unclear; but the entries close to El Paso mention realistic risks of war, replacing the fantasized ones; moreover her frequent contacts with the Mexican female population would have informed her of the spreading disease. We can only imagine denial of the truth as a possible reason for the absence of comment upon the disease.

Anyway her goodwill was rewarded with an unexpected friendliness from the enemy, the Ortiz family “exerting themselves so much to make me enjoy myself” as she puts it, making her chocolate twice a day, serving her “dishes so fine” (208, 209) that it reminded her of starting a recipe book to cook them for her friends back home. Other Mexican families visited her at the Ortiz home showing that the invaders weren’t shunned, although the fact that each family had at least one member held hostage by Col. Doniphan’s regiment must have cast a certain gloom over the gatherings. Susan reports only one political conversation, with a Mexican, Don Rouquia. The subject was rarely discussed by women in the middle of the 19th century, and in the diary this mention of politics appears after the obligatory description of the most pleasing house the family lives in, the *placita* [courtyard] decorated with “tastefully arranged” fruit trees and a central flower bed. Only after having praised the industriousness of the housewife and the studiousness of the children did Susan venture to write that Don Rouquia believed the war was against the principles of George Washington who would never “[have invaded] the territory of an other nation (211).”

Of course conversations did not always go so smoothly, one woman whose husband was a hostage of Doniphan’s, hinted at a possible affair Mr. Magoffin could be having unbeknownst to his wife; he was after all a frequent traveler and had visited El Paso before being married. The young wife, who had celebrated her first wedding anniversary four months earlier, was so distressed that she cried her eyes out, spent a gloomy week without writing in her diary, and became half deranged with a headache (212). Nevertheless, Mrs. Magoffin went on with her social activities, showing *modas Americanas* to the ladies of El Paso and letting them copy the patterns of her dresses. While writing about rumors of American defeat in San Luis Potosi, and possibly in Chihuahua, she pondered the words of a Mexican who informed the Magoffins that none of them would be spared (213-215). But on March 2, 1874, the Americans entered Chihuahua and the caravan was able to proceed into Mexico. As soon as she was on the road, Susan missed the good food at the Ortiz home (224).

The country became less pleasant, the heat was overwhelming and the caravan traveled at night (228); in Chihuahua, the inhabitants, including James Magoffin’s in-laws, had fled the city and Mrs. Magoffin was shocked by the way the American soldiers defaced the town. The Magoffins occupied a fine home abandoned by its owners (229), but the war was closer now and the diary no longer mentions Mexican women

willing to share their culture and indigenous tribes trading with the caravan. Even the lovely meals were spaced further apart and happened by chance, as when Susan met an English couple where the husband worked at the mint; they dined and supped and visited (229-230). But troop movement came closer to the caravan, war reports started to fill the diary; the Magoffins counted and baled up the money while cleaning and reloading the pistols (233).

Susan watched apprehensively as young American soldiers marched into battle (235-236); she felt isolated herself and far away from her family. In Saltillo, she was unable to rejoice with the American military who loudly celebrated the 4th of July on a Sunday instead of observing the Sabbath. She was therefore grateful for a dinner invitation at the home of an army doctor, Mr. Hewitson and his wife, who served her the last Mexican style dinner she described in her diary, a meal with “a nicely stuffed and roasted cabrita [young goat], and good desert” for which Susan asked the recipes (236). During her last days in Mexico, she tried with all her might not to see the war anymore and focused her attention on anything pleasant, however insignificant. She enjoyed tourism whenever possible, visiting a cotton factory, the magnificent church of Saltillo with its gilded decorations and the convent. The war kept creeping into her discourse; the life-like statue of Christ made her shudder when she saw “his accusations written above on a plate of solid gold” (242), and she noticed that the convent had become an American arsenal (243). But at the end of the day she gladly accepted a cup of chocolate served by Doña Josepha (243). The sorrows were many; news came that brother-in-law James had been murdered (244) and the information that it was false news; robbers attacked at night; the Magoffins had to follow military marching orders (247).

General Taylor’s invitation came as an unexpected relief; despite his nickname, he was “mild mannered and polite” (252); he also was an old friend of Susan’s “Granpapa” (258), invited them to his “beautiful camping spot” – i.e. army encampment– close to Monterey. His tent had “a large awning affording a pleasant shade”, it was his “*drawing-room*” where he served them “cake and champagne and proved himself exceedingly hospitable” (253). Susan Magoffin was now back to colonial food in a colonial context, the indigenous inhabitants of the land had disappeared, so had the Mexicans, who appeared in the diary only as dangerous thieves and murderers in a countryside littered with the bones of murdered Americans and the “remains of burned wagons” (259).

* * *

The foods recorded so accurately by Susan Magoffin trace the history of the conquest of the Americas and present a little known side of Manifest Destiny. Within the circle of international traders, who were the main lobby behind the ongoing invasion, an early form of “world food”, with European dishes and lots of Champagne, was already fashionable. Champagne was also the drink of the conquerors, allegedly used as a bribe by negotiator James Magoffin when he was jailed in Mexico, and served by General Taylor, on his battle field camp, to the young traderess who visited him. Mrs. Magoffin was able to show an appreciation of exotic food in the worst situations. When confined to her home in San Gabriel, at a time when Mexican patriots started to organize armed resistance, she learned the art of making tortillas, the archetypal New Mexican food. In El Paso, under war time conditions, with prominent Mexicans used as hostages by the American army to safeguard the wellbeing of the traders, she started a recipe book and found her host family delightful and the meals they served delicious. Whenever danger threatened, she found solace in a cup of New Mexico’s incomparable chocolate. Food enabled an interaction between women of different cultures; it was an acceptable focal point at a time when conversations between people, who were technically enemies, were difficult. The appreciative remarks of the traderess were part of a diplomatic effort.

Today, the foods described in the 1846 diary have reached a trans-ethnic, trans-national post-colonial status. Chili, red or green, has become the traditional question asked in New Mexican restaurants, and *chili con carne* has gone world wide. Other foods that go by their un-translated Spanish names -*tacos, enchiladas, burritos, frijoles, tamales, huevos rancheros, margaritas, sopaipillas*- are part of the food landscape of New Mexico for indigenous peoples, Hispanics, and Anglos.

Notes

¹ Dr. Susanne Berthier-Foglar, PhD, Universite Stendhal – Grenoble 3, France, susanne.berthier@u-grenoble3.fr

² Limerick, Patricia Nelson. *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West*. New York

London: Norton, 1987. Reprint, 1988. White, Richard. *"It's Your Misfortune and None of My Own"*. *A New History of the American West*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991. Reprint, 1993.

- ³ Drumm, Stella M. *Down the Santa Fe Trail and into Mexico. The Diary of Susan Shelby Magoffin, 1846-1847*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1926. Reprint, 2000.
- ⁴ Myres, Sandra L. *Westering Women and the Frontier Experience, 1800-1915*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982. Reprint, 1999. p.xvii.
- ⁵ Weber, David J. *The Mexican Frontier, 1821-1846. The American Southwest under Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982. Reprint, 1997. p.157.
- ⁶ Numbers in parenthesis indicate page number in the diary of Susan Magoffin, 2000 edition.
- ⁷ De Voto, Bernard. *The Year of Decision, 1846*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1942. p.251.
- ⁸ Faragher, quoting Arthur Ponsoby who analyzed English diaries : Faragher, John Mack. *Women and Men on the Overland Trail*. New Haven: Yale University Press, 1979. pp.68-82.
- ⁹ Gregg, Josiah. *Commerce of the Prairies, 1844-1845*. Reprint, Kansas Collection Books <http://www.ukans.edu/carrie/kancoll/books/gregg>. Chapter 7, vol.1.
- ¹⁰ Mullin, Molly H. *Culture and the Marketplace - Gender, Art, and Value in the American Southwest*. Durham: Duke University Press, 2001. p.74.
- ¹¹ Riley, Glenda. *The Female Frontier - a Comparative View of Women on the Prairie and the Plains*. Lawrence: University of Kansas Press, 1998. pp.1-13.
- ¹² Scharff, Virginia. *Twenty Thousand Roads. Women, Movement, and the West*. Berkeley: University of California Press, 2003. p.62.
- ¹³ Gill, Sam D., and Irene F. Sullivan. *Dictionary of Native American Mythology*. New York Oxford: Oxford University Press, 1992. Vitard, Anne. "'Les Manières De Table" Indiennes. Ce Qu'en Pensaient Les Européens." In *Cuisine Amérindienne. Un Nouveau Regard*, edited by Françoise Kayler and André Michel, 35-44. Montréal: Editions de l'Homme, 1996.
- ¹⁴ Mayle, Peter. *Bon Appétit! Travels Trough France with Knife, Fork and Corkscrew*. London: Time Warner Books, 2001. Chapter 2 "For what we are about to receive" (pp.22-40).
- ¹⁵ Said, Edward W. "Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler." *Boundaries* 2 21, no. 3 (1994): 1-18.
- ¹⁶ Rowlandson, Mary. The Captivity and Restoration of Mary Rowlandson, electronic version in Project Gutenberg Etext. Fifth Remove.
- ¹⁷ Gregg. *Commerce of the Prairies*. Volume 1, chapter 7, p.154.
- ¹⁸ Thomas, Alfred Barnaby. *After Coronado. Spanish Exploration Northeast of New Mexico, 1696-1727. Documents from the Archives of Spain, Mexico, and New Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1935. pp.113, 119.
- ¹⁹ Alexie, Sherman. *The Toughest Indian in the World*. New York: Atlantic Monthly Press, 2000. pp.163-165.
- ²⁰ Jones, Stephen Graham. *The Bird Is Gone, a Manifesto*. Tallahassee: Fiction Collective Two Florida State University, 2003. p.14.
- ²¹ Personal interview with Mrs. Leo Valdez, descendant of one of New Mexico's first families, whose family contributed to: "Fiesta Fare. Mexican, Spanish and Southwestern Recipes. Recipes Compiled by Gourmets of San Felipe De Neri, Home & School Association, Old Town of Albuquerque.". Albuquerque, 1956.
- ²² Anaya, Rudolfo, *Rio Grande Fall, Shaman Winter, Zia Summer*.
- ²³ Weatherford, Jack. *Indian Givers. How the Indians of the Americas Transformed the World*. New York: Fawcett Columbine, 1988. Reprint, 1990. pp.72, 99-115.
- ²⁴ Treaty of Paris, 1783.
- ²⁵ McKie, Robin. "Americans shrinking as junk food takes its toll". *The Observer*, April 4, 2004. Block, Gladys, "Foods contributing to energy intake in the US: date from NHANES III and NHANES 1999-2000", *Journal of Food Composition and Analysis* 17 (2004) 439-447.
- ²⁶ Fanon, Franz. *Les Damnés De La Terre*. Paris: Maspéro, 1961. Reprint, translation: The Wretched of the Earth.

- ²⁷ There is an ongoing discussion in the U.S. about whether and how to limit purchase of “junk food” with food stamps given to low-income families. See: Food and Nutrition Services, US Department of Agriculture, and more specifically its ruling against Minnesota’s attempt to bar recipients from purchasing junk food: <http://www.fns.usda.gov/fsp/rules/Memo/04/050404.htm>
- ²⁸ Thomas, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1994. pp.19, 98.
- ²⁹ Arnold, Samuel P. *Eating up the Santa Fe Trail. Recipes and Lore from the Old West*: Fulcrum Publishing, 1990. Reprint, 2001. Chapter 8, Spaniard, Mexican, and Indian, pp.93-123, many of the listed recipes are still currently in use.
- ³⁰ Schulte-Tenckhoff, Isabelle. "The Irresistible Ascension of the Un Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Stopped Short in Its Tracks?" *European Review of Native American Studies* 9, no. 2 (1995): 5-8.
- ³¹ "Trends in Indian Health.": Indian Health Service, Department of Health and Human Services, 1999: compared to all-races, Indigenous populations have a 627% greater risk to suffer from alcoholism, 533% greater risk of tuberculosis, a 279% greater risk of diabetes, etc...
- ³² Churchill, Ward. "Indigenous Peoples of the U.S.: A Struggle against Internal Colonialism." *The Black Scholar. Journal of Black Studies and Research* 16, no. 1 (1985): 29-35. Kenrick, Justin, and Jerome Lewis. "Indigenous Peoples' Rights and the Politics of the Term 'Indigenous'." *Anthropology Today* 20, no. 2 (2004): 4-9.
- ³³ Gutierrez. *When Jesus Came*. pp.135-136.
- ³⁴ Northern California Indian Development Council, Inc (NCIDC) <http://www.ncidc.org/food/jan04.pdf>
- ³⁵ <http://www.cookingpost.com/company>. Site visited on May 15, 2004.
- ³⁶ Garrard, Lewis H. *Wah-to-Yah and the Taos Trail. Or Prairie Travel and Scalp Dances, with a Look a Los Rancherso from Muleback and the Rocky Mountain Campfire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1847. Reprint, 1972. p.192.
- ³⁷ Gregg. *Commerce of the Prairies*. Chapter 2, Vol., see “Supplies for the Road”. p.35. Arnold. *Eating up the Santa Fe Trail*. pp.8-19.
- ³⁸ Limerick. *The Legacy of Conquest*. pp.17-18.
- ³⁹ Slotkin, Richard. *Regeneration through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. New York: Harper Collins, 1973. Reprint, 1996, p.35.
- ⁴⁰ Riley. *The Female Frontier*. pp.54, 57.
- ⁴¹ Myres. *Westering Wome.*, p.148.
- ⁴² Bauer, Jack K. *The Mexican War, 1846-1848*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1974. Reprint, 1992. p.133.
- ⁴³ Weatherford. *Indian Givers*. pp.99-115.
- ⁴⁴ Berthier-Foglar, Susanne. "Susan Magoffin's Santa Fe Days in 1846." *LISA - Revue de Littérature et de Civilisation des Pays de Langue Anglaise* -Université de Caen II, no. 4 (2004). Abstract in French, article in English at : <http://www.unicaen.fr/mrsh/anglais/lisa/english/publications.php>
- ⁴⁵ Fiesta Fare. Arnold. *Eating up the Santa Fe Trail*. pp.93-123.
- ⁴⁶ Burns, Eric. *The Spirits of America. A Social History of Alcohol*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 2003.
- ⁴⁷ Scharff. *Twenty Thousand Roads*. p.205n.57. Arnold. *Eating up the Santa Fe Trail*. p.8.
- ⁴⁸ Bauer. *The Mexican War*. p.128.
- ⁴⁹ Drumm. *Down the Santa Fe Trail*. Foreword by Howard Lamar, p.xxvii-xxviii.
- ⁵⁰ De Voto. *The Year of Decision*. p.414-415.
- ⁵¹ North American Free Trade Agreement, 1994.
- ⁵² De Voto. *The Year of Decision*. p.253.

- ⁵³ Report of captain Laurence G. Murphy, Superintendent of Apaches at Fort Sumner, June 27, 1865. "Condition of the Indian Tribes, Report of the Joint Special Committee Appointed under Joint Resolution of March 3, 1865." June 27, 1865. Washington: Government Printing Office, 1867. pp.346-347.
- ⁵⁴ Wallace, Susan E. *The Land of the Pueblos*. New York: John B. Alden, 1888. p.56.
- ⁵⁵ Gregg. *Commerce of the Prairies*. Volume 1, Chapter 7, p.153.
- ⁵⁶ Arnold. *Eating up the Santa Fe Trail*. pp.102-103.
- ⁵⁷ Merk, Frederick. *Manifest Destiny and Mission in American History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963. Reprint, 1995. p.157.
- ⁵⁸ Edwards, Frank S. *A Campaign in New Mexico with Col. Doniphan*. Philadelphia: Care and Hart, 1847. Reprint, <http://kancol.org/books/edwards/edwttitle.html>., pp.47-48.

Works cited

- "Condition of the Indian Tribes, Report of the Joint Special Committee Appointed under Joint Resolution of March 3, 1865." June 27, 1865. Washington: Government Printing Office, 1867.
- "Fiesta Fare. Mexican, Spanish and Southwestern Recipes. Recipes Compiled by Gourmets of San Felipe De Neri, Home & School Association, Old Town of Albuquerque." Albuquerque, 1956.
- Alexie, Sherman. *The Toughest Indian in the World*. New York: Atlantic Monthly Press, 2000.
- Anaya, Rudolfo, *Rio Grande Fall, Shaman Winter, Zia Summer*.
- Arnold, Samuel P. *Eating up the Santa Fe Trail. Recipes and Lore from the Old West*: Fulcrum Publishing, 1990. Reprint, 2001. Chapter 8, Spaniard, Mexican, and Indian.
- Bauer, Jack K. *The Mexican War, 1846-1848*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1974. Reprint, 1992.
- Berthier-Foglar, Susanne. "Susan Magoffin's Santa Fe Days in 1846." *LISA - Revue de Littérature et de Civilisation des Pays de Langue Anglaise* -Université de Caen II, no. 4 (2004). Abstract in French, article in English at : <http://www.unicaen.fr/mrsh/anglais/lisa/english/publications.php>
- Block, Gladys, "Foods contributing to energy intake in the US: data from NHANES III and NHANES 1999-2000", *Journal of Food Composition and Analysis* 17 (2004) 439-447.
- Burns, Eric. *The Spirits of America. A Social History of Alcohol*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 2003.
- Bustamante, Adrian. "The Matter Was Never Resolved": The Casta System in Colonial New Mexico, 1693-1823." *New Mexico Historical Review* 66 (1991): 143-63.
- Churchill, Ward. "Indigenous Peoples of the U.S.: A Struggle against Internal Colonialism." *The Black Scholar. Journal of Black Studies and Research* 16, no. 1 (1985): 29-35.
- De Voto, Bernard. *The Year of Decision, 1846*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1942.
- Drumm, Stella M. *Down the Santa Fe Trail and into Mexico. The Diary of Susan Shelby Magoffin, 1846-1847*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1926. Reprint, 2000.
- Edwards, Frank S. *A Campaign in New Mexico with Col. Doniphan*. Philadelphia: Care and Hart, 1847. Reprint, <http://kancol.org/books/edwards/edwttitle.html>.
- Encinias, Miguel, Alfred Rodriguez, and Joseph Sanchez. *Gaspar Perez De Villagra's Historia De La Nueva Mexico, 1610, a Critical and Annotated Spanish/English Edition*. Edited by Genaro M. Padilla and Erlinda Gonzales-Berry, *Paso Por Aqui*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.
- Fanon, Franz. *Les Damnés De La Terre*. Paris: Maspéro, 1961. Reprint, translation: The Wretched of the Earth.

- Faragher, John Mack. *Women and Men on the Overland Trail*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Garrard, Lewis H. *Wah-to-Yah and the Taos Trail. Or Prairie Travel and Scalp Dances, with a Look a Los Rancherso from Muleback and the Rocky Mountain Campfire*. Norman: University of Oklahoma Press, 1847. Reprint, 1972.
- Gill, Sam D., and Irene F. Sullivan. *Dictionnary of Native American Mythology*. New York: Gregg, Josiah. *Commerce of the Prairies*, 1844-1845. Reprint, Kansas Collection Books <http://www.ukans.edu/carrie/kancoll/books/gregg>.
- Gutierrez, Ramon A. *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Jones, Stephen Graham. *The Bird Is Gone, a Manifesto*. Tallahassee: Fiction Collective Two, Florida State University, 2003.
- Kenrick, Justin, and Jerome Lewis. "Indigenous Peoples' Rights and the Politics of the Term 'Indigenous'." *Anthropology Today* 20, no. 2 (2004): 4-9.
- Limerick, Patricia Nelson. *The Legacy of Conquest. The Unbroken Past of the American West*. New York: Norton, 1987. Reprint, 1988.
- Mayle, Peter. *Bon Appétit! Travels Trough France with Knife, Fork and Corkscrew*. London: Time Warner Books, 2001.
- McKie, Robin. "Americans shrinking as junk food takes its toll". *The Observer*, April 4, 2004.
- Merk, Frederick. *Manifest Destiny and Mission in American History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1963. Reprint, 1995.
- Mullin, Molly H. *Culture and the Marketplace - Gender, Art, and Value in the American Southwest*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Myres, Sandra L. *Westering Women and the Frontier Experience, 1800-1915*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982. Reprint, 1999.
- Riley, Glenda. *The Female Frontier - a Comparative View of Women on the Prairie and the Plains*. Lawrence: University of Kansas Press, 1998.
- Rowlandson, Mary. The Captivity and Restoration of Mary Rowlandson, electronic version in Project Gutenberg Etext.
- Said, Edward W. "Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler." *Boundaries* 2 21, no. 3 (1994): 1-18.
- Scharff, Virginia. *Twenty Thousand Roads. Women, Movement, and the West*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Schulte-Tenckhoff, Isabelle. "The Irresistible Ascension of the Un Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Stopped Short in Its Tracks?" *European Review of Native American Studies* 9, no. 2 (1995): 5-8.
- Slotkin, Richard. *Regeneration through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. New York: Harper Collins, 1973. Reprint, 1996.
- Spicer, Edward H. *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. Tucson: University of Arizona Press, 1962. Reprint, 1989.
- Thomas, Alfred Barnaby. *After Coronado. Spanish Exploration Northeast of New Mexico, 1696-1727. Documents from the Archives of Spain, Mexico, and New Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1935.
- Thomas, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Vitard, Anne. "'Les Manières De Table' Indiennes. Ce Qu'en Pensaient Les Européens." In *Cuisine Amérindienne. Un Nouveau Regard*, edited by Françoise Kayler and André Michel, 35-44. Montréal: Editions de l'Homme, 1996.
- Wallace, Susan E. *The Land of the Pueblos*. New York: John B. Alden, 1888.

- Weatherford, Jack. *Indian Givers. How the Indians of the Americas Transformed the World.* New York: Fawcett Columbine, 1988. Reprint, 1990.
- Weber, David J. *The Mexican Frontier, 1821-1846. The American Southwest under Mexico.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982. Reprint, 1997.
- White, Richard. *"It's Your Misfortune and None of My Own". A New History of the American West.* Norman: University of Oklahoma Press, 1991. Reprint, 1993.

Con mi canto por el mundo, Pablo Neruda

*Sara Almarza**

No hay ninguna duda de que el arte es eterno... sólo observar cómo el poeta chileno está siendo recordado a través del mundo. Es conmovedor saber que Buenos Aires le dedicó toda una tarde a leer sus poemas, que en Barcelona, el mundo intelectual y artístico le brindó el más efusivo y emocionante de los homenajes musicales, que Guadalajara escuchó durante doce horas textos nerudianos, que en Brasil, donde él estuvo en varias ocasiones, se oyó su voz desde la capital hasta en los pueblos más pequeños. Asistí al recuerdo que Corumbá de Goiás le ofreció, en la plaza, y ahí manifesté que no había nada que le gustara más a Neruda que declamar su poesía en lugares abiertos, entre el pueblo, sintiendo que su palabra se va al encuentro de las gentes.

Este año es, pues, una fiesta... Neruda renace y desde el sur de su país se ha vuelto a escuchar su voz... ¿Qué tiene la obra de Pablo que suscita tal regocijo? ¿Cómo fue la persona que supo impregnar sus textos de múltiples vivencias? El arte nace del ambiente social e histórico en que el artista se forma y de la gran riqueza individual. Estas dos vertientes quisieran desarrollar en este artículo.

Al poeta chileno le tocó vivir el siglo XX en toda su magnitud. Nace en un pueblo lluvioso y vegetal de un país remoto y muy joven emigra hacia la ciudad grande, en aquella década del veinte cuando su patria vivía la opulencia ficticia de la era del salitre. Muy joven acepta viajar al Oriente como cónsul de ínfima categoría, como él mismo ha recordado, y pasa algún tiempo repartido entre Birmania (hoy Myanma), Ceylán (hoy Sri Lanka), Indonesia e India, donde se interesa por las ideas pacifistas de Gandhi y los movimientos anticolonialistas que, en aquella época, ya luchaban contra el imperialismo inglés y holandés. Etapa, ésa, de gran soledad y ensimismamiento, pero también de consolidación de las ideas libertarias. Con el tiempo, el trabajo diplomático lo lleva a diversas ciudades, se desplaza entre

Buenos Aires, Barcelona, Madrid y México. Está en España en el momento en que la República era cuestionada y le toca presenciar los días de la rebelión franquista y la guerra fratricida española que lo marcará por el resto de su vida. Lloró el asesinato de García Lorca como el de tantos otros, sin embargo el de ese muchacho que *se llamaba Miguel* lo llena de horror. Se trata del joven poeta Miguel Hernández a quien Neruda ampara como a un hijo. *Era un pequeño / pastor de las orillas/de Orihuela, dice, y a mí me llama / para mostrarme todos los lugares / por donde lo arrastraron [...] porque cuando mataron esos labios / se apagaron las lámparas de España*¹. Se declara explícitamente contra Hitler, Mussolini y Franco y sus enemigos, que no fueron pocos, le denostaban sus ideas izquierdistas. Él se defendía diciendo que no era ni comunista ni socialista... *soy simplemente un escritor. Pertenecesco al pueblo porque soy uno de ellos. Ésta es la razón por la cual soy antifascista*², decía. Fue siempre un aliado de las causas de los más pobres, de los perseguidos y del hombre sin voz. Se entregó por entero en la misión encomendada por el presidente Pedro Aguirre Cerda en relación a llevar a Chile a los republicanos perseguidos. Desde Francia, consigue embarcar a dos mil españoles en el *Winnipeg*, el glorioso barco de la esperanza y la libertad, que años después evocará como el mayor texto poético ya escrito, pues si la *crítica borra toda mi poesía, este poema, que hoy recuerdo, no podrá borrarlo nadie*³, afirmaba en 1969.

Nunca fue ajeno a la realidad social y tal vez ese interés lo lleva a adherir al Partido Comunista en 1945, momento en que comienza a ejercer una activa vida partidaria. Sufrir las consecuencias de haber defendido a los trabajadores por lo que es perseguido en su propio país y se ve obligado a salir al exilio. En esa situación de clandestinidad se gesta *Canto general*, obra primigenia donde se encuentran los fundamentos del hombre americano. Es un libro doloroso, formado por más de trescientos poemas, recogidos en dos volúmenes, que convidan al lector a adentrarse por la historia de América Latina. Con esta obra, a mi juicio, Neruda se convierte en el gran memorialista del continente, pues rescata al hombre en cada una de las etapas de nuestra historia, desde antes de la llegada de los europeos hasta los tiempos actuales. Como nadie supo valorizar el oficio del campesino, del obrero, del minero, de la lavandera, del pescador, en fin, acogió, en sus textos, a los que nunca tuvieron tribuna para ser escuchados. *Sube a nacer conmigo, hermano*, así convida a Juan Cortapiedras, a Juan Comefrío y a Juan Piesdescalzos a que traigan a una nueva vida sus *viejos dolores enterrados* y les promete que serán ellos quienes *hablarán por mis palabras y mi sangre*⁴. Es por esta poesía que a

Neruda hay que considerarlo también como un gran constructor de la paz entre los hombres y entre las naciones.

En su paso por el siglo veinte, le tocó vivir la catástrofe de la Segunda guerra mundial y la división del mundo entre dos bloques. En plena Guerra fría, fue un entusiasta organizador de encuentros de intelectuales y escritores, pues su carácter unía los sueños a la acción, y a través de sus múltiples actividades demostró ser un líder enormemente carismático. En marzo de 1953, organiza el Congreso Continental de la Cultura donde pronuncia una notable conferencia, especialmente en aquellos tiempos en que la falta de diálogo entre los Estados Unidos y la Unión Soviética hacía tambalear el orbe. En su discurso, *A la paz por la poesía*, hace una lúcida reflexión entre el humano oficio de las artes y la época histórica que el mundo vivía. En ese texto, Neruda recuerda los genocidios recientes –Guerra civil española, Guerras mundiales– y como horizonte más próximo la agresión norteamericana contra Corea, por eso es enfático al proclamar que “la incultura es la guerra y la paz es la cultura”. El estar reunidos escritores de todo el continente, afirma, no es un milagro, sino el tiempo que avanza hacia un necesario diálogo entre intelectuales venidos de los más diversos rincones del planeta. El mundo está respirando con ansiedad el aire de una futura paz, dice, y el término de la “espantosa Guerra fría que en la realidad nos ha estado helando las almas”⁵.

Ahora, uno se pregunta cómo fue capaz de comprometerse con la coyuntura histórica y, a la vez, ser tan profundo al rescatar el misterio de la naturaleza y del ser humano. No es fácil responder a esa interrogante, sin embargo vislumbro que el poeta chileno tuvo una cualidad impar e inigualable que consiste –si es que su *poiesis* se puede racionalizar– en mostrar lo exterior, así el lector se forma una imagen, y, al mismo tiempo, – en forma concatenada – introducirnos en lo profundo, en la esencia tanto de una persona como de las cosas. Veamos un ejemplo. A su *mamadre* –palabra amorosa creada por él porque *nunca pude decir madrastra*– la retrata con características que para el poeta eran la substancia de su persona

[...]

vi la bondad vestida de pobre trapo oscuro,

la santidad más útil:

la del agua y la harina,

y eso fuiste: la vida te hizo pan

y allí te consumimos, [...]

Es absurdo parafrasear a Neruda, sin embargo valen breves anotaciones. El poema es largo y a medida que las palabras hacen aparecer a doña Trinidad Marverde, pues llegamos hasta sentirla caminar con sus zuecos de madera y la vemos siendo *lamparita menuda* que se enciende y se apaga, el poeta, en un compendio de imagen, sentimiento –*vi la bondad*– y esencialidad para la familia –*la vida te hizo pan*–, le derrama un amor agradecido *Ay mamá cómo pude / vivir sin recordarte / cada minuto mío?*⁶.

El humanismo material

Desde la infancia tuvo una capacidad de observación diferente. Él mismo nos ha contado que, acompañando a su padre, conductor de tren lastrero, en busca de la piedrecilla que se debía colocar a los durmientes, *la naturaleza me daba una especie de embriaguez, los pájaros, los escarabajos, los huevos de perdiz y la perfección de los insectos me asombraban*⁷. Comprendemos, entonces, cómo ese temprano indagar en la naturaleza fue enraizándose de tal forma que, ya poeta maduro, descubre que no es sólo la vida vegetal, también la materia lo llena de admiración. Entusiasmo que concretiza en los cuatro libros de odas, composiciones alegres y juguetonas no obstante cargadas de significado. Con estos poemas, Neruda consiguió alcanzar toda la extensión de lo real, abriendo de par en par las puertas de su canto, para que la totalidad de la vida tenga un sitio en la poesía⁸. El mundo creado a través de las odas no es un espacio de cosas muertas y quietas, al contrario, cuando éstas son tocadas por la palabra nerudiana nos hacen sentir el roce doloroso de las cosas cuando se las despierta a su existencia, cuando todavía son vistas en su materialidad de seres que aún no llegan a serlo. Una gran preocupación de Neruda, dentro de esa desmaterialización de la materia, fue el amor entrañable por los utensilios domésticos como las tenazas, las tijeras, las tazas, los saleros, los clavos, las escobas, el reloj, el hilo, el traje, la cama... ¡y cuántas cosas más! El poeta al rescatarlas de su materia inerte las une vigorosamente al ser humano en una dimensión desconocida en nuestra tradición occidental. Nos sumerge en medio de un orbe ignorado, en una cultura diferente que está ligada a una nueva manera de sentir la existencia, pues nos muestra el mundo de una forma inédita al destacar los detalles que forman el universo. Pero el minúsculo elemento es valorado no solamente por su función que pueda cumplir, sino por lo humano que llegan a tener las cosas al encontrarse con la persona. Entendemos así por qué el poeta asume una actitud de rescate frente a los objetos y tiene la sensibilidad de

prestarles atención tanto a las venas del apio, al zapato roto, a la media de una ramera o a la gota de sangre del laboratorio porque, como nos dice, es *allí donde circula el universo*⁹. Neruda, pues, rompe con la herencia platónica porque no idealiza, sino que se sumerge en las cosas aceptándolas plenamente¹⁰. Esta afirmación, importantísima para situar su poética, echa por tierra la lectura equivocada de cierta crítica al tachar a Neruda como un poeta materialista. Al contrario, su arte está claramente orientado, como ya dije, a unir las cosas con el ser humano, aunque haga una apología a lo concreto. Escuchemos al poeta:

*amo
todas
las cosas,
no porque sean
ardientes
o fragantes,
sino porque
no sé,
porque
este océano es el tuyo...*

Es la búsqueda de una alteridad. En otro momento de la extensa apología de lo material como es esta “Oda a las cosas”, el poeta explicita que *las copas, los cuchillos, las tijeras, todas tienen en el mango, en el contorno, la huella de unos dedos de una remota mano...*¹¹. Entonces, si es necesario darle un calificativo a su poesía, ya que la república de las letras es tan formal y repleta de clasificaciones, propongo que a su arte lo denominemos como un *humanismo material* porque toda la materia, en Neruda, está al servicio de la persona.

La vida es un regalo

Siempre se tiene curiosidad de conocer la intimidad de los grandes genios. ¿Cómo fue Neruda en la rutina diaria? No es difícil saberlo, basta leer sus casi sesenta y tantos libros. Por lo demás él siempre lo dijo, *toda mi vida está en mis poemas* ya que la poesía fue *esposa, hermana, madre y novia* del poeta¹². Además, para adentrarse aun más en relación a su manera de ser y de pensar están las varias entrevistas¹³, los discursos, las conferencias, las cartas, fuera de sus memorias, ***Confieso que he vivido***, título sugerente que lo retrata por entero. Desde niño se manifestó como un hombre solidario. Ya a los dieciséis años se daba cuenta de los antagonismos sociales y en sus cuadernos

de colegio, que se fueron llenando de poesía, se encuentran estos versos juveniles.

*Y amando, amando siempre nuestros pobres hermanos
por todo lo que tienen de deseos humanos
sacrificados bajo la potencia del yugo,
de sus vidas en duelos, en sudores y esputos,
amamantando tigres y soportando brutos...¹⁴.*

Desde muy temprano, como vemos, percibió las injusticias y su palabra no las silenció, ya que con el tiempo fue endureciéndola a medida que las situaciones de Chile, de América y del mundo lo requerían. Imposible olvidar los versos *venid a ver la sangre por las calles, venid a ver la sangre por las calles* cuando presencia la matanza que sucedía en España o el discurso en el Senado chileno en el que trece veces repite *YO ACUSO al señor González Videla*, el presidente-traidor, por cada uno de los vejámenes contra el pueblo *de mi patria*¹⁵.

No cabe duda que siempre el sentimiento amoroso estuvo con él, aunque a veces no fuera correspondido o en ocasiones pueda haber sufrido, sin embargo gozó de largos y gratos años de fecunda y ardiente complicidad. En la adolescencia, dos muchachas, una de Temuco y otra de Santiago, inspiraron sus *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (1924), libro que rápidamente emprende vuelo propio y pasa a ser conocido en todo el continente americano. Versos como *cuerpo de mujer, blancas colinas, muslos blancos, te pareces al mundo en tu actitud de entrega* causaron un gran revuelo amoroso, al igual que *me gustas cuando callas porque estás como ausente [...] y parece que un beso te cerrara la boca*¹⁶, poemas que forman parte de innumerables antologías de la poesía contemporánea. En sus años en el Oriente transita por su vida la celosa birmana Josie Bliss, figura inolvidable tanto para el poeta, que la vuelve a recordar en el recuento que hace en *Memorial de Isla Negra*, como también para nosotros, lectores, por su fiereza amorosa. Los poemas y cartas que le escribió a Matilde Urrutia desde los encuentros clandestinos en Europa – *Los versos del capitán* –, cuando todavía era casado con la pintora argentina Delia del Carril hasta los poemas de otoño, donde su nombre aparece repetidas veces, nos permite pensar que debe haber sido una de las mujeres más bien amada y escrita de los últimos tiempos. Los *Cien sonetos de amor*, o *las madererías de amor* como las llamó el poeta ya que no se atuvieron rigurosamente al soneto clásico, tienen como figura central y única a la *chillaneja de risa electrizante* a quien le canta por la

mañana, por la tarde y por la noche. El último poema que escribió Neruda pocos días antes de partir fue para Matilde¹⁷

*Matilde, años o días
dormidos, afiebrados,
aquí o allá
[...]
Fue tan bello vivir
cuando vivías!*

*El mundo es más azul y más terrestre
de noche, cuando duermo
enorme, adentro de tus breves manos¹⁸.*

En la vida cotidiana fue alegre como un niño tanto por lo juguetón como por las colecciones que fue atesorando, mascarones de proa, botellas simples y también con barcos dentro, conchas marinas, instrumentos náuticos, máscaras, mapas, mariposas... eran “mis juguetes”, como le gustaba decir. Su vida social fue intensa, incentivaba largas conversas, reuniones con amigos, lecturas de poesía y fiestas de disfraces. Tener convidados alrededor de su mesa era algo habitual, jamás almorzaba solo, pues esta costumbre la heredó de su padre, don José del Carmen, quien a falta de comensales, abría la puerta e invitaba a compartir su comida a cualquiera que pasara por la calle.

Dentro de la mirada colectiva que tiene Pablo de la sociedad, se inserta, además, la importancia de la comida. El alimento para él cumple una función orgánica y una función social. Veamos cómo en un incisivo poema, “El gran mantel”, nos alerta sobre las diferentes formas de comer, *comer de frac o comer en los conventos*. A través de una efectiva contención de imágenes y de silencios ya que no explicita qué se come, sólo yuxtapone lo que ingiere un campesino –*su oscura ración de pan*–, Neruda graba su mensaje con palabras indelebles

*Comer solos es muy amargo
pero no comer es profundo,
es hueco, es verde, tiene espinas
[...]
Tener hambre es como tenazas,
es como mueren los cangrejos,
quema, quema, no tiene fuego;
el hambre es un incendio frío.
Sentémonos pronto a comer
con todos los que no han comido,
pongamos los largos manteles [...]¹⁹.*

El alimento es un derecho de toda la humanidad, he ahí la gran preocupación del poeta en este bello texto que invito a releer. Lo escribió en la década del cincuenta, sin embargo su mensaje es tan actual como hace medio siglo²⁰. Este poema-advertencia concluye con un lapidario apelo: *por ahora no pido más / que la justicia del almuerzo*.

Una ardiente paciencia

Desde niño, extasiado observaba el mundo y quedaba horas contemplando los pormenores de la vida aconteciendo, así fue como se impuso la misión de *abrir ventanas y mantener el mundo a plena luz*. Pero llevar a cabo esa tarea no le fue siempre fácil, sobre todo al final de su vida cuando presagiaba una muerte próxima y, a veces, el recuento del tiempo pasado lo sumergía en imágenes que iban de lo claro a lo gris y de ahí a cierta coloración más oscura. En uno de sus últimos libros publicados en vida, *Geografía infructuosa* (1972), él se preguntaba no con cierto desánimo

*No sé por qué le toca a un enlutado
de origen, a un producto del invierno,
a un provinciano con olor a lluvia
esta reverberante profesión²¹.*

Sin embargo, durante toda su existencia fue un agradecido de la vida, *ser feliz porque sí, porque respiro*, con esta enseña desparramó la alegría *de casa en casa, de pueblo en pueblo, de bandera en bandera*, fue, éste, otro encargo asumido por el poeta, el que deja patente en numerosos versos²². A través de un trabajo laborioso, el chileno fue urdiendo la “historia íntima de una gran biografía”, como afirma Volodia, historia íntima que se entrelaza con la historia colectiva, construyendo así un planeta más alegre. Neruda, continúa el mismo crítico, fue capaz de “extraer textos del mundo”, tal vez por eso, pienso yo, fue un poeta tan próximo a las gentes y su palabra traspasó tantas fronteras. Porque no olvidemos que Pablo dejó una de las creaciones más vastas, más profundas y más humanas de los últimos tiempos.

Son tantos los asuntos que abordó en su canto que es difícil ponerle punto final a estos recuerdos, sin embargo quiero referirme, para concluir, a la actualización que hace Neruda de los cuatro principios de los cuales los antiguos hacen surgir el universo: agua, tierra, fuego y aire. Su pluma corre ágil alertando al ser humano sobre la necesidad de tener acceso, por lo menos,

a estos elementos básicos. Estamos frente a una cosmogonía revitalizada. Al aire, por ejemplo, le implora en forma imperativa

*No te vendas.
El agua se vendió
y de las cañerías
en el desierto
he visto
terminarse las gotas
y el mundo pobre, el pueblo
caminar con su sed
tambaleando en la arena.
Vi la luz de la noche
racionada,
[...]
No, aire,
no te vendas,
que no te canalicen,
que no te entuben,
que no te encajen
ni te compriman,
que no te hagan tabletas,
que no te metan en una botella,
cuidado!
Llámame
cuando me necesites ...*²³

Lo hemos necesitado y vuelve con fiesta... Ha renacido para deleitarnos y también para recordarnos las tremendas verdades que dejó su poesía, la que invita a llevar adelante tareas aún pendientes. Recordemos, entonces, la frase que Rimbaud crea y que Pablo subraya en Estocolmo al final de su discurso. *Sólo con una ardiente paciencia conquistaremos la espléndida ciudad que dará luz, justicia y dignidad a todos los hombres. Así la poesía no habrá cantado en vano*²⁴.

El regocijo que causa su palabra se debe, tal vez, a que supo unir en sus textos la belleza con su íntima verdad.

Notas

* Universidade de Brasília

¹ “El pastor perdido”, *Las uvas y el viento* (1950-1953), *Obras completas*, I, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999, pp. 968-975.

² Apud Volodia Teitelboim, *Neruda 100. Multiuso. Todoterreno*, Santiago, Chile, Catalonia, 2004, p. 30.

- ³ “El Winnipeg y otros poemas”, *Ercilla*, 24 de setiembre de 1969, *Obras completas*, V, pp. 244-247.
- ⁴ “Alturas de Macchu Picchu”, *Canto general*, *Obras completas*, I, pp. 434-447.
- ⁵ *Obras completas*, IV, pp. 887-894.
- ⁶ “Memorial de Isla Negra”, *Obras completas*, vol. II.
- ⁷ “Confieso que he vivido”, *Obras completas*, vol. I, p. 402.
- ⁸ *Odas elementales* (1954), *Nuevas odas elementales* (1956), *Tercer libro de las odas* (1957) y *Navegaciones y regresos* (1959).
- ⁹ “Oda al laboratorista”, *Obras completas*, pp. 130-133.
- ¹⁰ Ver mi trabajo, “Filosofía y poesía: María Zambrano y Pablo Neruda”, *Mapocho*, Santiago, Chile, n° 54, 2003, pp. 241-249.
- ¹¹ *Navegaciones y regresos*, *Obras completas*, II, pp. 769-772.
- ¹² “Oda a la poesía”, *Obras completas*, II, pp. 197-200.
- ¹³ Muy interesante es la de Rita Guibert, grabada en Isla Negra en 1970, *Obras completas*, V, pp. 1110-1182.
- ¹⁴ “El liceo” Cuaderno 2. Los poemas del liceano. *Obras completas*, IV, pp. 159-161. Estos poemas, que forman tres Cuadernos, fueron guardados por su hermana Laura Reyes y no formaron parte de la selección hecha por el poeta para publicarlos en libros.
- ¹⁵ Este discurso, pronunciado el 6 de enero de 1948, fue la defensa de Neruda frente al desafuero como senador. *Obras completas*, IV, pp. 704-729.
- ¹⁶ Poema 1 y 15 respectivamente. *Obras completas*, I, p. 179 y 191.
- ¹⁷ Así lo afirma, el estudioso nerudiano Hernán Loyola, *Obras completas*, III, Prólogo, pp.29-30.
- ¹⁸ “Final”, *idem*, p. 940.
- ¹⁹ *Estravagario*, *Obras completas*, II, pp. 637-639.
- ²⁰ Amplió el tema de la comida en “Neruda, la sencillez del pan y del salero”, *En gustos se comen géneros*, Congreso Internacional Comida y Literatura, Instituto de Cultura de Yucatán, Mérida, 2003, Vol. II, pp.65-78.
- ²¹ “El sol”, *Obras completas*, III, pp. 647-648.
- ²² “Oda al día feliz” y “Oda a la alegría”, *Obras completas*, II, pp. 87-88 y 51-54.
- ²³ “Oda al aire”, *idem*, pp. 45-49.
- ²⁴ Texto leído el 13 de diciembre de 1971 al recibir el Premio Nobel. *Obras completas*, V, pp. 332-341.

Na exterioridade da nação: imagens de índios em adaptações literárias

Marinyze Prates de Oliveira¹

Até a década de 1930, aproximadamente, a literatura no Brasil representou o espaço por excelência de construção dos discursos e imagens da nacionalidade. Contemporaneamente, no entanto, são os meios de comunicação de massa, em especial cinema e televisão, os principais plasmadores de modos de ser do *homo nationalis*, fato que torna os filmes resultantes da adaptação de obras literárias um objeto privilegiado para análise dessa questão, conforme procederemos aqui, em relação a três deles: *O descobrimento do Brasil*, realizado por Humberto Mauro (1937), com base na *Carta* de Pero Vaz de Caminha; *O Guarani*, dirigido por Norma Bengell (1996), com base no romance de José de Alencar, e *Macunaíma*, adaptado por Joaquim Pedro de Andrade (1969), da rapsódia de Mário de Andrade.

Olhar roubado

A adaptação da *Carta* de Pero Vaz de Caminha para o cinema foi realizada por Humberto Mauro no ano em que Getúlio Vargas, por meio de um golpe, dissolveu os partidos políticos, suspendeu as liberdades civis e aniquilou a independência dos Estados em relação ao poder central, cômico de que somente um regime totalitário e estável poderia conduzir o país rumo a uma ampla modernização. Promovendo uma redefinição da “brasilidade”, que seria largamente disseminada no plano interno e se empenharia em dissolver as inegáveis diferenças que sempre balizaram a sociedade brasileira, o Estado Novo renunciou à exaltação do índio como símbolo nacional e, concomitantemente, a miscigenação racial e a acentuada presença dos negros na composição populacional deixaram de ser encarados como empecilho ao progresso. O governo Vargas demonstrou uma excepcional eficiência em fazer um uso político da cultura, e através dos diversos órgãos estatais, promoveu a valorização da expressão popular, enalteceu a memória do passado, no qual se inscreviam

as raízes portuguesas, e elevou a tradição e o patrimônio histórico à posição de autênticos valores nacionais, acionando habilmente o potencial da engrenagem que Ernest Gellner denominou de “fábrica especializada” do homem nacional — a escola e um sistema de comunicação — para construir a imagem paternalista do Estado. Já em 37, criou-se o DIP — Departamento de Imprensa e Propaganda — órgão encarregado de promover a legitimação do regime perante a opinião pública e, logo em seguida, o INCE — Instituto Nacional de Cinema Educativo. O fato de *O descobrimento do Brasil* haver sido realizado sob as expensas do INCE explica, em boa medida, não só as motivações ideológicas que sustentaram tal empreendimento, mas a própria maneira como a *Carta* de Caminha foi apropriada por Humberto Mauro.

O chamado “episódio do descobrimento”, em que se baseia o filme do cineasta mineiro, foi registrado por Caminha em sua *Carta*, oficializado pelos historiadores e apropriado pela literatura oitocentista, que ajudou a inscrevê-lo no imaginário da população como o capítulo inaugural da grande narrativa da nacionalidade, passando a corresponder ao “mito de fundação” da nação brasileira. Estampar, deste modo, na tela do cinema, o momento mítico do encontro entre portugueses e índios, constituía, para o projeto nacionalista do governo Vargas, mais uma forma de reforçar a idéia da nação como uma grande família, e a figura de seu dirigente como pai protetor.

O filme inicia-se pela imagem das caravelas já em plena viagem e a primeira seqüência tem por objetivo construir a imagem do colonizador português como tecnicamente superior. Na segunda seqüência de *O descobrimento do Brasil*, que narra a chegada da esquadra portuguesa ao Novo Mundo e o contato dos europeus com os habitantes nativos, o filme ganha um ritmo muito mais dinâmico, já que agora tudo é novidade e merece, portanto, ser minuciosamente registrado pelo olhar atento de Caminha/Humberto Mauro. É impulsionado pelo mesmo intuito que moveu Caminha, ao tecer a descrição dos habitantes da terra recém-descoberta, de estabelecer comparações e evidenciar as qualidades faltantes ao nativo, em correlação com o europeu civilizado, que Humberto Mauro constrói seu filme. Diante da maneira como se compôs, através do realismo das imagens cinematográficas, o perfil dos navegadores lusitanos e, conseqüentemente, do homem ocidental e civilizado, na primeira parte do filme (incluindo-se aí desde o modo de vestir-se, calçar-se e utilizar certos instrumentos e utensílios, até a forma de portar-se dentro de uma estrutura social hierarquizada, aspectos totalmente familiares ao espectador brasileiro pós-colonizado da década de 30), as imagens dos habitantes nativos da terra — mostrados, pela primeira vez no filme, à margem de um rio e em um plano

geral que os iguala em aparência e dilui suas individualidades — são, no mínimo, impactantes.

Através das imagens recortadas pela câmera de Humberto Mauro, o espectador do filme vai praticamente sendo convidado a entrar no jogo comparativo montado pelo diretor e, a cada tomada, vê estampar-se na tela, cada vez com nitidez maior, o aspecto “estranho” (que mais tarde se traduziria como “exótico”) e o atraso dos habitantes da terra. A cena em que os dois índios atravessam o rio, em uma jangada feita de toras de madeira, para ir ao moderno bote onde Afonso Lopes — incumbido por Cabral de efetuar a primeira operação de reconhecimento daquela terra e daquela gente — espera-os para conduzi-los à presença do capitão-mor representa, e não só para Afonso Lopes e seus ajudantes, uma oportunidade de vê-los e observá-los mais de perto. Apanhados em primeiro plano, eles são apresentados também à curiosidade do espectador. Mas é a cena seguinte, na qual se narra a visita de ambos à nau-capitânia, que constitui a oportunidade por excelência para os espectadores (aqui no duplo sentido que o termo em tal contexto comporta, de conquistadores lusitanos, no momento do primeiro encontro com os índios, e de público cinematográfico brasileiro a partir de 37, quando o filme foi lançado) observar de perto aquelas criaturas.

Rompendo o mutismo que em geral o diretor do filme impôs aos personagens, Cabral, após saber que dois nativos seriam trazidos a sua presença, exclama entusiasmado: “Que se prepare tudo para recebê-los como hóspedes de honra!” Nesse momento, inverte-se no filme a posição dos dois grupos de personagens: os portugueses são elevados à posição de anfitriões, enquanto aos nativos é atribuída a condição de hóspedes em sua própria terra. Sentadas em uma platéia semicircular, as autoridades portuguesas se preparam para assistir ao desfile dos dois índios que, apanhados de costas pela câmera (Humberto Mauro achou por bem priorizar a reação dos portugueses diante daquela imagem inusitada), andam em sua direção, sendo alvo de olhares atentos e não raro complacentes, que enfatizam a ingenuidade dos nativos e os reduz à condição de crianças crescidas. Em nenhum momento do filme, o contraste entre o civilizado e o primitivo, o europeu e o indígena, — ou, como possivelmente diria Lévi Strauss, “o cru e o cozido” — mostra-se tão evidente. De modo similar ao que ocorre com os portugueses, o espectador pode aí ver de perto, estabelecer comparações, rir-se da reação dos índios diante da comida e do vinho que lhes são oferecidos e até mesmo vir a reconhecer a legitimidade da colonização portuguesa, que os arrancou da ignorância em que se encontravam secularmente imersos.

Merece destaque nessa cena do filme a comunicação feita a Cabral por um de seus colaboradores: “A língua nos é desconhecida, Senhor Capitão-mor, e temos dificuldade em compreendê-los, mesmo por gestos”. Também para o espectador brasileiro, herdeiro do idioma de Camões e da cultura portuguesa, entender a língua dos índios é tão impossível quanto para os membros da esquadra de Cabral. Logo, é inevitável que, ao assistir ao filme de Humberto Mauro, o público se identifique mais com os lusitanos do que com os índios. Mas se tal fato ajuda, por um lado, a corroborar a “estrangeiridade” do elemento nativo e lançá-lo para a exterioridade da nação, por outro revela a univocidade do discurso que tradicionalmente tem falado os índios no Brasil, confiscando seu direito à voz e, por decorrência, à expressão de qualquer auto-imagem.

Enquanto em sua epístola Caminha informa que “O Capitão lhes mandou pôr por baixo das cabeças coxins; (...) e lançaram-lhes um manto por cima”², no filme, ao perceber que os nativos demonstram sono e se predispõem a dormir ali mesmo, Cabral coloca o indicador sobre os lábios, em um conhecido gesto de pedido de silêncio, ordena a saída dos companheiros, manda apagar as tochas e, pessoalmente, cobre os índios com lençóis, colocando ainda travesseiros sob suas cabeças, que repousam embaladas pela música de Vila Lobos. Constrói-se, deste modo, no filme, a representação do comandante da frota — e quiçá do português colonizador em geral — como o grande pai protetor, imagem que não deixa de suscitar uma analogia imediata com o próprio papel que o chefe da nação brasileira desejava desempenhar no Estado Novo. E se é por meio de um rio que no filme de Humberto Mauro habitualmente se dá a comunicação entre elementos de culturas tão díspares, ganha também aí grande destaque e um sentido relevante, sua *margem*, onde os índios aparecem pela primeira vez e sobretudo onde são mostrados na penúltima cena, que registra a partida dos portugueses para as Índias. Revestindo-se de uma simbologia não menos potente, tal elemento pode ser lido como o lugar que o discurso da nacionalidade no Brasil reservou aos índios e o filme de do cineasta mineiro buscou reforçar.

Empenhado, em *Nação e consciência nacional*, em rastrear a gênese do Estado-nação moderno, afirma Benedict Anderson: “Se é amplamente reconhecido que os Estados-nação são ‘novos’ e ‘históricos’, as nações a que eles dão expressão política assomam de um passado imemorial, e, ainda mais importante, deslizam para um futuro ilimitado”.³ Varrer os índios para um passado remoto, relegá-los à imemorialidade que se perde na poeira dos tempos e celebrá-los nas comemorações cívicas como ancestrais do povo brasileiro, olvidando suas demandas presentes, tem sido

a operação através da qual o discurso da nacionalidade vem, desde a instituição do Estado Nacional brasileiro, lidando com a questão indígena.

Para o desenho de um perfil negativo dos índios no filme de Humberto Mauro colaborou até mesmo a omissão de certas informações favoráveis ao comportamento dos nativos contidas na epístola do escrivão português e desprezadas na produção do filme. Caminha deixa claro, por exemplo, que antes da partida da expedição para as Índias, os habitantes da terra já davam mostras de adesão aos hábitos civilizados, reagindo, diante da comida que lhes é oferecida pelos portugueses, de forma muito diferente do comportamento que tiveram na cena da visita à nau-capitânia: “Aos hóspedes, sentaram cada um em sua cadeira. E de tudo o que lhes deram comeram mui bem, especialmente lacão cozido, frio e arroz”.⁴ Em outro trecho, o escrivão menciona, também, a descoberta de que os índios possuíam habitações, segundo constataram os degredados enviados pelo Capitão-mor para investigar o modo de vida dos nativos, e ao contrário do que de início supunham: “E, segundo êles diziam, foram bem uma légua e meia a uma povoação, em que haveria nove ou dez casas, as quais eram tão compridas, cada uma, como esta nau capitaina”.⁵ Essas e outras informações encontram-se ausentes do filme de Humberto Mauro, colaborando, inclusive, para negar a pretensa “fidelidade ao original”, que ele fazia questão de ressaltar.

Em contrapartida, a imagem do colonizador português que em geral emerge do filme do cineasta mineiro é cuidadosamente esculpida, de modo a ressaltar sua superioridade técnico-cultural e elegê-lo como modelo a ser seguido pelo projeto político do regime estadonovista, cujo discurso empenhava-se em inculcar na mente da população a idéia do desenvolvimento e do progresso como metas da nação brasileira. Se a cena da visita à nau é de fundamental importância em uma análise das estratégias utilizadas pelo cineasta para conferir supremacia ao elemento europeu e reduzir os índios à quase animalidade, o exame da cena em que Humberto Mauro reconstituiu o episódio da primeira missa — tarefa em que contou com o auxílio do quadro de Vítor Meirelles, amplamente conhecido de sucessivas gerações que se habituaram a vê-lo estampado exaustivamente em folhinhas, em selos e nas páginas dos livros didáticos — torna-se imprescindível para evidenciar como o discurso fílmico de *O descobrimento do Brasil* plasma a imagem do índio não apenas dócil, cordial e hospitaleiro, mas sobretudo subserviente.

Ícone que encontrou raros concorrentes no culto patriótico aos símbolos nacionais, o quadro de Meirelles se tornou a representação pictórica oficial da primeira missa rezada em solo brasileiro e da própria origem da nacionalidade. Na cena fílmica, do mesmo modo que ocorre no

quadro de Meirelles, o altar armado junto à cruz ocupa, sintomaticamente, a posição central, e para ali portugueses e nativos, dispostos em círculo, direcionam o olhar. Como se pode depreender da leitura da *Carta*, o elemento que pareceu impressionar mais fortemente Caminha no episódio da primeira missa foi a compulsão imitativa dos habitantes da terra. Exacerbando a impressão do escrivão português de que o velho nativo, ao apontar o dedo para o altar e depois para o céu, “lhes dissesse alguma coisa de bem”, Humberto Mauro transforma o velho índio no filme em uma espécie de regente de orquestra ou líder tribal que, além de se converter à fé cristã, estimula os demais a fazerem o mesmo. Se o sentido dessa cena for associado ao da que relata o episódio da partida das naus, tendo ao fundo a praia coalhada de índios que acenam entusiasmadamente para os portugueses, tem-se, não há dúvida, a grande lição da cordialidade do habitante nativo, referendada pelo filme do cineasta mineiro.

Embora saibamos muito pouco sobre a condição das mulheres na época dos Descobrimentos, algo, é certo: tanto na história, quanto na literatura referentes àquele momento, proliferaram discursos propagadores de sua vitimização. No tocante às mulheres índias, encontradas na Ilha de Vera Cruz pelos membros da esquadra cabralina, Caminha lhes dedica menor espaço do que o reservado à descrição dos homens e, em todas as vezes em que o faz, ocupa-se obsessivamente de sua nudez.

A autora portuguesa Isabel Allegro Magalhães afirma que “Caminha olha as ‘selvagens’ com aquela terna admiração dos homens de idade, sem quaisquer más intenções, tão-só interessado no corpo como ‘paisagem’” e, deste modo, “maravilha-se diante da beleza feminina indígena, sem no entanto assumir perante ela nenhum gesto, nenhum pensamento, de autoridade, de juízo, ou de superioridade européia e masculina”.⁶ E concluindo sua análise, diz a autora: “Pero Vaz de Caminha é a exceção a confirmar a regra: as suas ‘boas-selvagens’ são mais objeto de contemplação que de dominação. Elas permanecem intactas sob o seu olhar: numa beleza *intocada e intocável*” (grifos da autora).⁷

As referências de Caminha às “vergonhas” das índias podem ser lidas, todavia, sob uma perspectiva menos lusitana, que considere o comportamento do escrivão muito mais como um recalçamento do gozo de um súdito que cerimoniosamente se dirige a seu Rei, do que mesmo como uma “terna admiração de um homem de idade”. Em sua apropriação antropofágica da Carta de Caminha (“Meninas da gare”), Oswald de Andrade foi ainda mais radical, ironizando o comportamento pretensamente “respeitoso” do escrivão perante a nudez das índias e carregando de más-intenções o olhar do invasor. Homi Bhabha, por sua vez, encara o discurso colonial como um aparato de poder, “que se apóia no

reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas”⁸, e ao analisá-lo com base na psicanálise, a partir do conceito freudiano de “fetiche” — fixação sobre um objeto — que representa o jogo simultâneo entre a afirmação da plenitude e a ansiedade gerada pela falta, pela ausência, pela diferença, o crítico indo-britânico ajuda-nos a interpretar as reiteradas referências de Caminha às “vergonhas das índias” a partir de um novo prisma: como um jogo ambivalente de recusa e sedução diante da presença do Outro.

A câmera de Humberto Mauro, por sua vez, em apenas dois momentos, contempla a presença da mulher índia no episódio do “descobrimento”. Portando-se de acordo com o padrão representacional androcêntrico predominante na cultura ibérica — e ocidental, é oportuno enfatizar — que quase sempre colocou a mulher à margem do processo social, dos centros de decisão e dos grandes acontecimentos históricos, o diretor mineiro reserva muito pouco espaço em seu filme para a figura feminina. Na primeira vez em que a imagem de uma mulher nativa aparece em *O descobrimento do Brasil* (em um dos episódios no qual os portugueses, interessados em melhor conhecer os costumes daquela gente, adentram a mata e promovem uma troca de objetos com os índios), ela é mostrada sentada a um canto, e sorrindo muito, sintomaticamente na posição passiva de quem assiste de fora aos acontecimentos. A segunda vez em que o cineasta mineiro confere destaque a uma figura feminina é na cena da primeira missa, quando uma índia, que se encontra sentada em meio aos demais presentes, recebe um pano para cobrir o corpo nu. É verdade que, em ocasiões anteriores, os portugueses já haviam tentado vestir os índios, mas o fato de ser a mulher a única pessoa ali a merecer esse cuidado chama especialmente a atenção do espectador. Enquanto, segundo Caminha, à moça que veio assistir à missa “deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lhe ao redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir”⁹, no filme, quando o padre mostra à índia o pano, ela não apenas gesticula com as mãos, pedindo que o tragam até si — como se conhecesse a finalidade à qual se destinava — mas ajuda a cobrir-se com ele, assim permanecendo comportadamente até o fim da cerimônia, como se tivesse consciência da inadequação de sua nudez em momento que exigia absoluto recato. Coberto aquele objeto de fascínio e sedução, o olhar dos visitantes portugueses — que há quase dois meses se encontravam distantes de casa, em sacrificada viagem na companhia exclusiva de outros homens — viu-se protegido, podendo então concentrar-se na cerimônia litúrgica. Eis o que parece querer afirmar o diretor mineiro. Se, no filme, é na “margem” de um rio que os índios ao

final permanecem, não é outro, portanto, senão a “margem dessa margem”, o lugar que se reserva às mulheres índias.

Discípula aplicada

Publicado inicialmente em folhetim, no Diário do Rio de Janeiro, e em seguida em livro, em 1857, *O Guarani* inaugurou o indianismo alencariano — que incluiria ainda *Iracema* e *Ubirajara* — e se configuraria como o momento de maior expressividade dentro do projeto romântico que, segundo hoje se reconhece, visava a produzir uma “literatura nacional” e, ao mesmo tempo, reunir imaginariamente a sociedade, ajudando a construí-la e dotá-la de uma História, sob a forma de um passado plausível. Exercendo a dupla função de escritor e político, Alencar integrou uma geração de intelectuais investidos da tarefa “missionária” de, sobretudo após a Independência, ajudar a “estabelecer, desenvolver e codificar, por escrito e reflexivamente, os novos valores que vão surgindo anarquicamente, isto é, os que serão finalmente determinantes da estrutura social do país e da hierarquia entre os seus habitantes”.¹⁰

Na tarefa de “fabricar” a “etnicidade fictícia” (expressão de Etienne Balibar) indispensável à existência da nação brasileira, *O Guarani* de Alencar foi uma das obras literárias do período que maior contribuição prestou ao Estado, inclusive pelo fato de o escritor cearense haver conquistado, considerando-se os padrões da época, um expressivo número de leitores. Indo buscar na união entre Cecília e Peri a conciliação simbólica do elemento autóctone com o europeu invasor, Alencar ajudou a reforçar, em seus romances fundacionais, o mito das origens, plasmar o perfil do homem nacional e legitimar a rígida hierarquização que no século XIX (como ainda hoje) estrutura as relações sociais no Brasil, pois, como afirma Homi Bhabha, a nação é “mais híbrida na articulação de diferenças e identificações culturais do que pode ser representado em qualquer estruturação hierárquica ou binária do antagonismo social”.¹¹ O fato de, já no romantismo, os índios passarem a ser encarados no Brasil como ancestrais remotos, muito embora sua presença física, tanto nos sertões do país quanto até mesmo nas periferias dos grandes centros urbanos, negasse sua condição de exterminados, revela a maneira como o Brasil — e a América Latina, em geral — encontraram uma saída honrosa para um problema incômodo. Em *O Guarani* de Alencar, a tematização do índio, muito mais que uma operação para incluí-los na cobertura simbólica da nação brasileira que o escritor ajudava a plasmar, correspondeu a um processo de exclusão que os relegou à exterioridade da nação, exceção feita

apenas a Peri, o índio bom que se alia ao branco, cristianiza-se e torna-se um colaborador fiel de D. Antônio de Mariz.

O filme *O Guarani* foi realizado por Norma Bengell no governo de Itamar Franco, que substituiu Fernando Collor de Melo, afastado do poder por um processo de *impeachment*. Avesso ao entusiasmo liberalizante de seu antecessor, o novo Presidente cumpriu um mandato essencialmente voltado para a manutenção do *status quo*, reinstituindo a tranqüilidade que a classe dominante não havia encontrado na gestão de Collor. Testemunho eloqüente de estilo de governo de Itamar Franco foi a própria política cultural por ele adotada, que criou, inclusive, a “Lei do Audiovisual”, voltando a fornecer o indispensável suporte financeiro para a concretização de vários projetos artísticos, que no governo anterior não puderam ser realizados. Tal medida possibilitou ao cinema recuperar o fôlego e retomar suas atividades com maior vigor e otimismo.

Através da Embrafilme, o Estado assumiu boa parte do custo de produção da obra e, na sessão de estréia, o Presidente Itamar Franco “destacou as qualidades do filme”, enfatizando “que o caminho do cinema brasileiro passa pela exaltação da brasilidade”, já que “[t]emos artistas, técnicos e histórias grandiosas para contar”.¹² Também não se pode esquecer que, no momento em que Bengell decidiu filmar *O Guarani*, já estavam em curso os preparativos para a comemoração dos “500 anos do descobrimento do Brasil”. Lembrando Homi Bhabha, é graças à “impossível unidade da nação como força simbólica”¹³, que demanda a repetição infindável do discurso do “muitos em um”, que a nação moderna garante sua permanência. Financiar mais uma versão de *O Guarani* para o cinema — seguramente a obra mais representativa do empenho da literatura oitocentista brasileira em instituir o imaginário nacional — significou para o Estado, naquele momento, uma oportunidade que vinha ao encontro de seus próprios interesses.

Apesar de o lançamento de *O Guarani*, dirigido por Bengell, haver recebido enorme cobertura por parte da imprensa nacional — entrevistas com a diretora ou comentários sobre o filme foram publicados nos principais jornais e revistas do país — é intrigante, e até mesmo sintomático, que eles tenham se ocupado quase que exclusivamente das falhas cometidas pela diretora no manejo dos procedimentos cinematográficos. O *press book* distribuído pela NB Produções à imprensa, por ocasião do lançamento de *O Guarani* no Brasil, informa que o filme corresponde a uma “adaptação livre” do romance *O Guarani*, mas salta aos olhos — tanto do leitor dos depoimentos da diretora, quanto do espectador da película — o empenho de Bengell em seguir, aplicadamente, os passos de Alencar, repetir seus gestos, incorporar suas falas e, enfim, estampar na

tela o discurso da nação como comunidade monolítica que o escritor cearense plasmou em seu romance no século XIX. Mesmo quando reclama para si maior autonomia, Bengell jamais deixa de atrelar seu olhar de diretora cinematográfica ao de Alencar, como se, através desse mecanismo, agregasse a seu filme maior credibilidade, repetindo um procedimento similar ao do romancista, quando recorria a notas de rodapé para conferir verdade histórica a seus personagens e às situações por eles vividas.

No afimco de apreender a “essência do romance” de Alencar, ao adaptá-lo para o cinema, Norma Bengell expurgou “a angústia da influência”— comportamento, diga-se de passagem, não só freqüente, como digno de orgulho entre muitos cineastas, ansiosos em dotar seus filmes da importância de que usufruem as obras canônicas — e acabou transferindo para a tela a rígida hierarquização à qual o romancista cearense submeteu os personagens em sua obra literária. Adotando o jogo de “memória e esquecimento”, por meio do qual Alencar deslocou, convenientemente, a ação romanesca para um tempo remoto, Bengell mantém-se leal ao enredo do romance. Nas raras cenas novas que introduz no filme, leva ao paroxismo certos aspectos delineados pelo autor do romance, deixando patente que seu propósito é muito mais de corroborar que de propriamente problematizar o olhar oitocentista de Alencar e o discurso da nacionalidade por ele elaborado.

Em sua versão do romance, Bengell adere de forma incondicional ao sistema maniqueísta, binário e hierarquizante por meio do qual Alencar buscou refletir e legitimar a estruturação das relações sociais de poder no país. Se no romance o fato de ser possuidor ou destituído de atributos como fidalguia e elevação de caráter em geral serve como divisor de águas entre os dois grandes conjuntos em que se organizam os personagens, no filme, graças ao realismo da imagem cinematográfica, ganha evidência um outro importante componente: a feiúra ou beleza dos atores escolhidos, não raro acentuada (ou até mesmo produzida) com o auxílio de artifícios como maquiagem e figurino, os quais, acionando os mecanismos de identificação que regem a relação do espectador com a obra fílmica, ajudam a definir o sentimento de simpatia ou antipatia por certos personagens, pelo papel social que representam e pela mensagem da qual são portadores.

Senhor absoluto em seus domínios, Dom Antônio de Mariz situa-se no topo da pirâmide que representa a forte hierarquização sob a qual Alencar reproduziu as relações de poder em seu romance (e Bengell manteve em seu filme). Em D. Antônio de Mariz é possível divisar, segundo observa Silviano Santiago, as figuras tanto do “senhor de engenho” do período colonial, quanto do “chefe da empresa privada” de

hoje, sendo sua liderança “mais produto de uma hierarquização rígida do que da conseqüência de ordens violentas e repressivas”.¹⁴ Em *O Guarani*, nem mesmo os selvagens conseguem fugir ao ímpeto classificatório de Alencar e, conseqüentemente, de Norma Bengell, que mantém em seu filme a dicotomização entre os “bons” e os “maus” índios, no rastro da tendência manifestada desde as primeiras décadas da colonização portuguesa e das medidas inicialmente adotadas pela política de administração das populações indígenas, que os dividiu em dois grandes grupos — os tupis (aos quais se vinculam os guaranis) e os tapuias — de acordo com a resistência que manifestavam ao processo de domesticação e, conseqüentemente, ao progresso civilizacional almejado pelos colonizadores. Pertencente ao grupo dos “mansos e pacíficos”, que não representavam ameaça ao processo de catequização nem ao crescimento da atividade econômica de interesse do colonizador, Peri pôde ser investido — no romance e no filme — da condição de “um cavaleiro português no corpo de um selvagem”, conforme declara solenemente D. Antônio de Mariz a seu fiel colaborador, Dom Álvaro. Quanto aos aimorés — descritos por Alencar como “bárbaros que se alimentam de carne humana”, “horda de canibais”, “sequiosos de vingança”, “fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os instintos carniceiros tinham quase de todo apagado o cunho da raça humana”¹⁵ — se Norma Bengell não os retrata tão animalescos, também em nada colabora para que o espectador lhe devote qualquer simpatia. Confrontados com as qualidades físicas e morais de Peri, os aimorés no filme apresentam-se em geral feios, desajeitados, traiçoeiros, agressivos e amedrontadores. Seguindo os passos de Alencar, Bengell promove o elogio do “índio bom”, declarando seu repúdio às centenas de aimorés, apresentados ao espectador do filme como inimigos em potencial, que precisam ser energeticamente combatidos e, ao final, eliminados.

Não se pode esquecer que, entre José de Alencar e Norma Bengell, interpôs-se a poderosa indústria cinematográfica americana, que muito mais do que a literatura dos viajantes europeus pelo Novo Mundo, encarregou-se de plasmar, na mente dos espectadores dos quatro cantos do Planeta, a imagem do índio como ser embrutecido e sanguinário, cuja extinção é justificada pelo perigo de ataque ao homem branco e obstáculo à marcha da civilização rumo ao progresso, ou mesmo ao ouro escondido nas entranhas da terra. Por outro lado, se considerarmos a situação de desrespeito, violência e descaso contra as populações indígenas no Brasil — seja no século XVII, quando se passa a ação romanesca, seja no século XIX, quando escreveu Alencar, seja na atualidade, quando Bengell realizou seu filme — não será difícil concluir que o Peri concebido por Norma

Bengell não teve o propósito de empreender qualquer crítica à exclusão dos índios na sociedade, sobretudo após a independência, que apesar de formalizar, politicamente, a separação do Brasil em relação a Portugal, em quase nada alterou a mentalidade da elite dominante local, que continuou a encarar os índios de forma ambivalente. Conforme as conveniências da situação, eles têm sido vistos, ao longo da história, ora como dignos ascendentes da população brasileira, ora como seres infantis, incapazes e até mesmo violentos e perigosos.

Notadamente no final de *O Guarani*, Norma Bengell presta um grande reforço ao discurso da Nação, em seu empenho contínuo de não só “relativizar as diferenças”, mas sobretudo produzir a sensação de “aconchego”, capaz de levar o cidadão a sentir-se no território nacional, como se estivesse sempre “em casa”. Para tanto, a cineasta evita o polêmico desfecho concebido pelo romancista: “A palmeira arrastada pela torrente impetuosa fugia... E sumiu-se no horizonte...”¹⁶ Na última cena de seu filme, Bengell mostra Peri e Cecília vivendo harmoniosamente na selva, e, em seguida, um rio calmo e belo, sobrevoado por um bando de pássaros, de modo a sugerir a imensa paz que os envolve. E a imagem final — que após alguns instantes é congelada na tela, proporcionando, portanto, ao espectador o tempo necessário para refletir sobre ela e apreender seu sentido metafórico — é justamente de três pássaros no ninho.

Falada pedagogicamente na contemporaneidade, por meio da narrativa cinematográfica de Bengell, a nação brasileira já não é uma hipótese, como foi para Alencar. Mas continua sendo, para o discurso hegemônico, que a cineasta incorporou e ajuda a disseminar, uma grande família. Ou, para aproveitar as imagens que o próprio filme oferece ao olhar do espectador, um “ninho” que acolhe e protege seus ocupantes. Poder-se-ia argumentar em favor da cineasta, que seu filme não deixa de ser atual, visto que as imagens da nacionalidade que ele plasma encontram correspondência direta na situação do Brasil contemporâneo. Enquanto o discurso oficial continua disseminando a idéia da nação como comunidade homogênea, os cidadãos permanecem subordinados a uma rígida divisão de classes; o preconceito contra as mulheres está longe de ser erradicado; os negros, submetidos a um perverso processo de exclusão, continuam, sob muitos aspectos, invisíveis, e os índios que sobreviveram a cinco séculos de maus-tratos ainda clamam pela demarcação de suas terras.

Deste modo, o problema maior da adaptação de *O Guarani* dirigida por Norma Bengell não é simplesmente o fato de a cineasta haver mantido os mesmos padrões representacionais com que operou Alencar no século XIX, enaltecendo os valores culturais da elite brasileira, do branco sobre negros e índios, do homem sobre a mulher, do cristão sobre o pagão, do

bem sobre o mal. É não ter-lhes contraposto nenhuma relativização crítica. Aliás, em termos de visão política e acuidade histórica, é possível que a primeira adaptação do romance realizada nos idos de 1908, na qual Peri foi transgressivamente vivido pelo ator negro Benjamin de Oliveira, tivesse muito mais a dizer ao espectador brasileiro contemporâneo do que a versão dirigida por Bengell às portas do século XXI.

Sem chegarem a corresponder propriamente a um comportamento inusual entre a classe artística brasileira, os diretores até aqui analisados, ao ambicionarem reproduzir na tela as obras que forneceram os argumentos a seus filmes, quase sempre aderirem ao discurso ambivalente da nacionalidade nelas proferido. Em geral nessas películas, paralelamente à imagem da nação como cobertura, aflora um exterior que expõe a dupla face do processo de nacionalização dos indivíduos, efetivada tanto por meio de uma confortável inclusão dos “iguais”, quanto através de uma exclusão perversa e dolorosa dos “diferentes”. Ao tentarem, portanto, preservar a memória histórica, ou a “versão dos vencedores”, e reverenciar a tradição — daí a tendência em situarem a ação fílmica na mesma época contemplada pela ação romanesca — esses cineastas reprisam o papel desempenhado pelos escritores oitocentistas, constituindo-se em eficientes porta-vozes do Estado, que em seu esforço para manter viva a idéia “da comunidade nacional como um parentesco simbólico, delimitado por regras de pseudo-endogamia, e suscetível de se projetar, mais do que numa ascendência, numa *descendência comum*”¹⁷, busca instituir o indivíduo “como *homo nationalis* do berço à sepultura, ao mesmo tempo em que como *homo oeconomicus, politicus, religiosus*”, conforme nota Balibar.¹⁸ Embora tais diretores promovam, algumas vezes, certas alterações no enredo das obras matriciais, para atender a necessidades relativas à economia fílmica, neles não se nota uma clara disposição em transgredir ou ao menos se distanciar das clássicas e monológicas imagens da “nação canônica”, plasmadas por autores oitocentistas, daí não surpreender o fato de a produção de todas essas películas haver sido contemplada com o apoio financeiro e/ou logístico do Estado Nacional.

Falados “de fora”, por vozes comprometidas com valores estranhos ou antagônicos a sua cultura, os índios que aparecem tanto no filme de Humberto Mauro quanto no de Norma Bengell são apresentados não como brasileiros, mas como ascendentes remotos, seres anacrônicos, em geral estereotipados em sua estranheza e dignos no máximo de complacência em sua eterna infância. Contemporaneamente, quando se discute de forma crescente o papel do Estado Nacional e se questiona insistentemente a forma de estruturação das sociedades humanas ocidentais e o estilo de relacionamento interpessoal ao qual nos conduziu a luta pelo progresso, a

mídia poderia prestar uma relevante contribuição, se em lugar de objetificar os índios e apresentá-los aos espectadores como “peças de museu” ou últimos remanescentes de um passado sem volta, se dispusesse a enfatizar alguns traços fundamentais de sua cultura. Mesmo após 500 anos de extermínios, desrespeitos, violações, discriminações, críticas e pressões da cultura dominante, os índios vêm conseguindo resistir às relações de poder e mando; evitar a estratificação entre seus membros; renunciar à propriedade privada da terra; manter a igualdade de direitos entre homens e mulheres, o respeito mútuo entre adultos e crianças e a valorização da experiência dos mais velhos.

Ao objetificarem os índios, os diretores dos filmes aqui examinados apresentam ao espectador “Brasis em miniatura”, onde as relações desiguais entre seus membros são vividas como “naturais”, ajudando a codificar, desta maneira, não apenas diferenças de poder, mas colocando seus filmes a serviço do Estado Nacional para reforçá-las. Mesmo levando-se em consideração as adaptações em geral, realizadas pelo cinema brasileiro, colhem-se raros exemplos de interferências substanciais de seus diretores nas imagens tradicionais da nacionalidade e nos perfis de grupos minoritários — negros, índios ou mulheres — contidos nas obras literárias sacralizadas que lhes serviram de ponto de partida.

Provavelmente a apropriação mais ousada e, sob vários aspectos, criativa de obras literárias canônicas, direta ou indiretamente comprometidas com o discurso da nacionalidade, continue sendo o filme *Macunaíma*, realizado pelo cinemanovista Joaquim Pedro de Andrade em 1969, a partir da rapsódia homônima do escritor modernista Mário de Andrade, publicada em 1928. A crítica bombástica do diretor mineiro às estampas canônicas da nacionalidade anteriormente produzidas tem representado um obstáculo à maneira como o Estado vem se apropriando de outras tantas adaptações literárias, como *O descobrimento do Brasil* e *O Guarani*. É já por si sintomático o fato de Joaquim Pedro de Andrade ter buscado na iniciativa privada os recursos necessários para efetivar seu projeto, havendo sofrido pesada repressão por parte do regime totalitário quando trouxe seu filme a público.

Enfim, o índio presentificado

O filme *Macunaíma* é fruto da identificação de objetivos que aproximou o Cinema Novo do Modernismo literário: o empenho de ambos em descobrir o Brasil e “passar a limpo” as imagens instituídas da nacionalidade, fosse pela literatura colonial ou oitocentista, fosse pelo cinema pouco crítico produzido nas décadas anteriores. O *Macunaíma* de

Joaquim Pedro de Andrade pode ser considerado — plagiando-se a expressão usada por Silviano Santiago em relação a *Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto — como um “curto-circuito”¹⁹ provocado no processo tradicional de adaptação de obras canônicas para a tela, já que resultou de um duplo gesto de intrepidez por parte do cineasta, identificável tanto na leitura independente que ele promoveu dessa “obra por excelência do movimento modernista”, como é considerada pela crítica literária especializada, quanto na transposição da ação fílmica para a década de 60, quando o país vivia a fase mais intolerante e autoritária do regime militar, que meses antes instituíra o AI5, amordaçando a sociedade e negando aos artistas o direito de se expressarem criticamente.

Joaquim Pedro de Andrade vai ao *Macunaíma* do escritor modernista imbuído de apurada visão crítica, condição que lhe permite somar seu olhar sobre a nação brasileira ao de Mário de Andrade e produzir uma obra realmente híbrida, capaz de conferir ao processo de adaptação o valor de uma co-autoria. Ao recorrer à metáfora antropofágica, para plasmar as cáusticas imagens da nacionalidade presentes em seu filme, Joaquim Pedro de Andrade também visa a “expressar um modo de pensar, uma visão do mundo”, ou, mais especificamente, uma forma de ver e falar o Brasil. A uma tal construção o cineasta mineiro associa o empenho em “satirizar o Brasil por meio dele mesmo”²⁰, fornecido por Mário de Andrade em sua rapsódia, potencializado-o em seu filme através da recorrência a outros instrumentos que ajudam a pensar a nação brasileira dos anos 60, cujos problemas se mostram, então, muito mais complexos do que os visados pelo escritor modernista na década de 20.

Da rapsódia de Mário de Andrade — que precedeu, inclusive, o *Casa grande e senzala* de Gilberto Freyre, publicado em 1930 — o cineasta mineiro preservou a visão do Brasil como nação multirracial. Como observa Eneida Cunha, “[a] etnicidade dupla, fundacional, ou a etnicidade múltipla, negativamente repostas como mestiçagem no final do século passado [XIX] — o ‘todos em Um’ ou ‘todos com Um’, necessário à Nação — reaparecerão, como em *Macunaíma*, também fragmentadas por uma operação simbólica (e aritmética) diversa, como o ‘Um em (pelo menos) Três’”.²¹ A família-nação do “herói de nossa gente” é composta de índios e negros; de seu amor por Ci nasce, fabularmente, um filho preto; e o próprio Macunaíma metamorfoseia-se várias vezes ao longo da história: negro de nascença, ele experimenta o estado de príncipe português e transforma-se definitivamente em branco ao banhar-se em uma fonte encantada.

Por meio de sua câmera recriadora, Joaquim Pedro de Andrade traça um painel incômodo, pessimista e perturbador da sociedade brasileira, o

qual suplementa não apenas o livro de Mário de Andrade, mas a persistente versão oficial do “Todos como Um”, correspondendo a um testemunho de que, como afirma Homi Bhabha, “o ato de acrescentar não necessariamente equivale a somar, mas pode, sim, alterar o cálculo”.²²

Nas imagens da nação-Brasil desenhadas utopicamente pelo diretor de *Macunaíma*, com base na rapsódia de Mário de Andrade, corrige-se a postura de silenciamento sobre os negros, que nas narrativas oitocentistas, em geral, bem como no filmes nelas baseados, foram reduzidos à invisibilidade, ou, na impossibilidade de assim se proceder, apresentados em posição de subalternidade e insignificância. De forma semelhante, traz-se, aí, para o coração da metrópole e o presente da nação, a figura do índio, que o consórcio entre a história, a literatura e a cinematografia anterior encarregou-se de eleger como ancestral remoto. Apesar de no filme de Joaquim Pedro de Andrade a coexistência multirracial constituir-se no pilar sobre o qual se erige a versão revista da nação brasileira, longe está o diretor mineiro de sintonizar-se com a idéia da comunidade horizontal, existindo em um tempo homogêneo e vazio (o “enquanto isso”, das narrativas romanescas), conforme a descrição proposta por Benedict Anderson.²³ Em *Macunaíma*, Joaquim Pedro de Andrade evidencia as diversas temporalidades nacionais, denunciando o processo que Etienne Balibar denomina de *nacionalização diferida da sociedade*²⁴: o arcaico (que tem na mata virgem, na tapera, na rede de dormir seus signos inconfundíveis) convive com o moderno, simbolizado pelo edifício-garagem, o homem-máquina, a aparelhagem eletro-eletrônica, a mulher guerrilheira, elementos que refletem o estilo de vida e o ritmo esquizofrênico da cidade grande.

Ao assim proceder, o filme de Joaquim Pedro de Andrade desconstrói a própria falácia do “povo-como-um”, disseminada através de filmes como *O descobrimento do Brasil* e *O Guarani*, narrativas nacionais pedagógicas e continuístas, que “deixam escapar a ‘zona de instabilidade oculta’ onde reside o povo”, conforme as palavras de Homi Bhabha, para quem é justamente “a partir dessa instabilidade de significação cultural que a cultura nacional vem a ser articulada como uma dialética de temporalidades diversas — moderna, colonial, pós-colonial, ‘nativa’”.²⁵

Em *Macunaíma*, versão paródica e, portanto, interpeladora da nação canônica, a homogeneidade que o discurso dominante atribui à comunidade nacional é transportada, ironicamente, para a prática generalizada da entredevoração, estratégia primitiva de sobrevivência, que dilui as diferenças tanto entre os indivíduos, as classes sociais, quanto entre um modo primitivo de vida e a modernidade capitalista, igualando a todos na sordidez e vilania de um comportamento egoísta, que se processa em

detrimento dos interesses coletivos. Ao dispor-se a adaptar *Macunaíma* para o cinema, obra em tudo contrária à celebração da “monumentalidade da memória historicista, a totalidade da sociedade ou a homogeneidade da experiência cultural” — para ficarmos, mais uma vez, com as palavras de Homi Bhabha²⁶ — era esperável que Joaquim Pedro de Andrade enfrentasse a resistência da ditadura militar que se apossou do poder em 64. Seu filme sofreu cortes, o cineasta chegou a ser preso, mas diante do reconhecimento internacional, que se fez notar através dos muitos prêmios que o filme recebeu e dos dois milhões de espectadores que a ele assistiram no Brasil, o governo não pôde mais impedir sua repercussão. O fato, no entanto, de *Macunaíma* haver-se realizado sem o apoio da Embrafilme facultou a Joaquim Pedro de Andrade mover-se mais livremente, e ao ser lançado, em 69, o filme teve um efeito catártico sobre o público da época.

Levando-se em conta que, nestes tempos de poderio imagético, as adaptações de obras literárias canônicas alçaram à condição de material didático, passando a ser utilizadas por professores e alunos como elementos auxiliares ao estudo das obras em que se basearam, não é difícil concluir que as versões construídas por Humberto Mauro e Norma Bengell funcionam como estratégias de reforço da condição de subalternidade dos índios na sociedade brasileira. Ao integrá-los ao presente, Joaquim Pedro de Andrade mostrou que a adaptação é, acima de tudo, um espaço aberto à criatividade, capaz de reverter o sentido de imagens que, durante séculos, forma impostas ao nosso olhar como naturais.

Notas

¹ A autora é professora de Literatura Brasileira das Faculdades Jorge Amado, em Salvador, Bahia, Brasil. Graduada em Letras, mestre e doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas, publicou, pela Fundação Cultural do Estado da Bahia, o livro *E a tela invade a página*, que trata da apropriação, pela literatura contemporânea, de recursos cinematográficos. E-mail: mpratesoliveira@terra.com.br.

² Apud CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*, p. 207.

³ ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência nacional*, p. 19-20.

⁴ CORTESÃO, Jaime. Op. cit., p. 230.

⁵ Idem, ibidem, p. 225-226.

⁶ MAGALHÃES, Izabel Allegro. A ‘boa-selvagem’ n’a carta de Pero Vaz de Caminha: um olhar europeu, masculino, de quinhentos. In: **Oceanos**. Op. cit., p. 28.

⁷ Ibidem, p. 31.

⁸ BHABHA, Homi. *O local da Cultura*, p. 111.

⁹ CORTESÃO, Jaime. Op. Cit., p. 238.

¹⁰ SANTIAGO, Silviano. “Liderança e hierarquia em Alencar”. In: *Vale quanto pesa*, p. 89-90.

¹¹ BHABHA, Homi. Op. cit. p. 199.

¹² Itamar Franco. In: Merten, Luiz Carlos. Norma Bengell exhibe *O Guarani*.

O Estado de São Paulo, 22. 04.96.

¹³ BHABHA, Homi. Op. cit., p. 48.

- ¹⁴ SANTIAGO, Silviano. Op. cit., p. 104.
- ¹⁵ ALENCAR, José de. *O Guarani*, p. 187.
- ¹⁶ ALENCAR, José de. Op. cit., p. 220.
- ¹⁷ BALIBAR, Etienne e WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, : les identités ambigües.*, p.138 .
- ¹⁸ Idem, ibidem, p.126).
- ¹⁹ SANTIAGO, Silviano. In: Uma ferroada no peito do pé. Op. Cit., p. 165.
- ²⁰ Mário de Andrade, apud HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Macunaíma: da literatura ao cinema*, p. 55.
- ²¹ CUNHA, Eneida. 500 anos: tempos e imagens da nacionalidade. **Estudos lingüísticos e literários**, n. 23-24, p. 200.
- ²² BHABHA, Homi. Op. cit, p. 219.
- ²³ ANDERSON, Benedict. Op. cit., p. 33.
- ²⁴ “nationalisation retardée de la societé” (BALIBAR, Etienne. Op. cit., p. 125).
- ²⁵ BHABHA, HOMI. Op. cit., p. 215.
- ²⁶ Idem, ibidem, p. 222.

Bibliografia

- ALENCAR, José de. *O Guarani*. São Paulo 1978.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução por Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1983.
- BALIBAR, Etienne. e WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe: les identités ambigües*. Paris: La Découverte, 1997.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução por Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- CORTESÃO, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Lisboa: Livros de Portugal, 1943.
- CUNHA, Eneida Leal. 500 anos: tempos e imagens da nacionalidade. In: *Estudos Lingüísticos e literários*. Salvador, n. 23-24, jun./dez./1999, p. 221-232.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Macunaíma: da literatura ao cinema*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- MAGALHÃES, Izabel Allegro. A boa-selvagem n’a Carta de Pero Vaz de Caminha: um olhar europeu, masculino de quinhentos. In: *Oceanos*. Lisboa, n. 21, jan./1995, p. 26-31.
- MERTEN, Luiz Carlos. Norma Bengell exhibe *O Guarani*. *O Estado de São Paulo*, 22.04.96.
- SANTIAGO, Silviano. *Liderança e hierarquia em Alencar*. In: ____ *Vale quanto pesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 89-116.

Espejos ideológicos del siglo XIX: los extranjeros pintados por América Latina

Carina González¹

El concepto de *cosmopolitismo* se usa, en América Latina, para definir un rasgo del Modernismo. Sin embargo, en el siglo XIX, el acceso a la independencia de los países latinoamericanos produjo una forma específica de “cosmopolitismo”, basado en dos nuevas realidades: el Estado moderno y la idea moderna de Nación. Estas dos realidades, con sus cimientos epistemológicos y sus manifestaciones ideológicas, contribuyeron a una visión particular que los latinoamericanos tuvieron de sí mismos y de los extranjeros que es necesario revisar. Por un lado, la complejidad que encierra el término *cosmopolitismo* requiere un trabajo de desarticulación que permita entender las categorías involucradas dentro de ese concepto. Como rasgo definitorio del Modernismo, entran en juego dos aspectos relacionados con la amplitud de horizontes que el cosmopolitismo propone: por un lado, la unificación del mundo producida por las transformaciones físicas que, en el campo de las tecnologías y el transporte, revolucionan el área de las comunicaciones; por otro, el sentimiento de pertenencia a una tradición universal que hace a cada individuo miembro de toda la Humanidad, estéticamente planteado en la noción de literatura universal de Goethe pero también desde la perspectiva romántica de Friedrich Schlegel, quien no concibe la poesía nacional separada de la visión histórica totalizadora que la vuelve significativa.

Sin embargo, esta breve aproximación que resalta la cualidad inclusiva del cosmopolitismo no debe ignorar la contrapartida que aparece en la postulación de una literatura propiamente latinoamericana que busca en el extremo de lo autóctono y de lo local la base de su identidad cultural. El modernismo está afianzado en esta tensión fundacional que lo vuelve contradictorio y esquivo si uno intenta explicarlo a través del concepto de “influencias” (representado más tarde en la teoría de la dependencia) o lo reduce únicamente a meras innovaciones formales que vuelven a ligar, otra vez, lo nacional a un modelo europeo.²

En el siglo XIX latinoamericano, la idea de cosmopolitismo adquiere una dimensión particular. A partir de la constitución de los estados nacionales, las relaciones con Europa se modifican sustancialmente en todos los órdenes. Por un lado, el distanciamiento con las antiguas metrópolis después de las guerras de independencia marca una reacción endógena que promueve la necesidad de implantar formas de gobierno y prácticas políticas que exploren las fisonomías americanas para encontrar su materialización. Por otro, la apertura económica hacia otras naciones europeas origina una expansión que refuerza el intercambio económico pero también cultural e ideológico con Inglaterra y Francia. El punto de unión de esta tensión que oscila entre el distanciamiento y la aproximación se encuentra justamente en la concepción de un cosmopolitismo benéfico que piensa a las naciones americanas en términos de la interdependencia orgánica de todos los pueblos esgrimida por los románticos alemanes.

En este sentido, Juan Bautista Alberdi percibe a las culturas americanas como un desprendimiento directo de las europeas, hipótesis que le permitirá pensar la posibilidad de saltar etapas en la corriente del progreso a partir de su política del trasplante inmigratorio. Estas ideas tienen como sustrato ideológico el pensamiento que Saint Simon desarrolla en el *Catecismo de los industriales*, en el que el género humano se propone como un ser colectivo que se desarrolla según la ley del progreso. Para entender la actitud de Alberdi frente a las ventajas del elemento extranjero, es necesario situarse en el contexto de la intervención francesa en el Río de la Plata y los beneficios de una alianza que permitiría la destitución del tirano que obstruye los ideales de la civilización.³

Desde esta perspectiva que contempla la instrumentalización de las alianzas internacionales para consolidar una política interna, la cuestión de lo extranjero va más allá de la incorporación de los individuos a la vida nacional. Este tema se planteará primero en términos legales que tienen que ver, en principio, con nociones de derecho internacional y, más tarde, con la legislación que intentará ordenar la vida ciudadana a la cual el extranjero se sustrae sintomáticamente. La ley es el elemento principal que define al Estado. Por eso, los ideólogos americanos que piensan en sentar las bases que legislarán sobre las naciones del nuevo continente buscarán establecer un derecho que legitime y organice la vida política. La apertura que implica el cosmopolitismo inicia el debate sobre la asimilación de formas legales y su adaptación a América Latina. Se mira hacia Europa como patrimonio de la Humanidad pero, además, el extranjero (y su participación en las políticas

nacionales) está también en el centro de estas polémicas. Antes de que el inmigrante sea una realidad práctica, Alberdi reflexiona acerca de las acciones que Europa puede ejercer en las naciones que alcanzaron su independencia. En el caso específico del bloqueo anglo francés acepta la intervención de las naciones civilizadas contra la tiranía de Rosas como legítima ayuda garantizada por la comunión de los ideales revolucionarios que hermanan a los pueblos. En un textos de 1838 recopilados luego en sus *Escritos Póstumos* (1895) expresa que:

(...) el poder soberano, interviniendo él mismo dentro del círculo del derecho ajeno, privado o público, autoriza el ejercicio de la intervención reaccionaria y defensiva de parte de los intereses vejados o amenazados, tanto nacionales como extranjeros, y de ahí el derecho excepcional de resistencia o rebelión y el derecho excepcional de intervención; que son el corolario y complemento de la verdadera libertad. (71)

Dado que el pueblo americano, en quien reside la soberanía popular, no tiene la capacidad de transformar la voluntad popular en razón colectiva capaz de examinar, pesar y decidir, no duda en recurrir a la ayuda del aporte extranjero. En este caso, no sólo cambia la oposición ideológica por la lucha armada sino que plantea la posibilidad de crear hábitos a partir de las costumbres importadas sobre las que se sientan las bases de la única república posible.

Sin embargo, este concepto de intervención es solamente lícito para las naciones civilizadas de la Europa que ya no tienen intenciones de repetir la conquista porque sus pretensiones se ajustan a las nuevas interrelaciones signadas por el comercio. Otra interpretación diferente se aplica en las restricciones contra el poder expansionista de los Estados Unidos al alertar sobre los peligros de la doctrina Monroe. En sus escritos posteriores a 1847 compara las situaciones de Cuba y Texas admitiendo que la colonia española sigue viva mientras que Texas es ya parte del afán conquistador del Norte.

¿Qué es entonces la doctrina Monroe? La doctrina es egoísmo que se expresa en su mismo nombre casualmente: Mon-roer, es decir, mi comida, mi alimento, mi pitanza, dos vocablos casi españoles, como para que mejor comprendan su sentido las víctimas que hablan esta lengua. (Tomo VII, 65)

Este fortalecimiento de la actitud nacionalista no significa una negación de los principios cosmopolitas que igualan la patria a la humanidad y el pueblo al género humano, sino que expresa la posición dialéctica entre los influjos exteriores y los que proceden del propio país.⁴ Por esta razón, es más acertado

hablar en América Latina, de un “cosmopolitismo nacionalista” que sirve para explicar este tipo de contradicciones.

Del mismo modo Sarmiento trata de acelerar el proceso de civilización a partir de la modificación de las costumbres introducidas junto a la llegada de la inmigración. Me interesa resaltar dos estrategias discursivas que organizan los artículos de *Condición del extranjero en América*, publicado por Ricardo Rojas en 1927.⁵ Por un lado, el tema del extranjero se plantea desde el ámbito de la legalidad. Sarmiento discute en el campo del derecho la reglamentación de una política exterior que es necesario modificar para controlar la avalancha migratoria. En este punto marca las diferencias entre “extranjero”, “transeúnte” e “inmigrante”. En sus textos más provocativos señala la ineficacia del derecho de gentes para reglamentar la vida del inmigrante, ya que esta instancia legal surge como respuesta a la necesidad de respetar los derechos comerciales de aquellos extranjeros que transitoriamente se encuentran en tierras ajenas librados al libre intercambio de la economía pero que tienen intención de regresar a su patria, mientras que al inmigrante le corresponden las mismas cargas que sobrellevan los hijos de país. Es en este sentido que: “no hablamos, pues, con extranjeros, cuando de leyes de ciudadanía se trata; hablamos de emigrados e inmigrantes que han venido a establecerse en el país, y hace años lo habitan tranquilamente” (278)⁶

Por otro lado, Sarmiento se manifiesta como un ferviente defensor del cosmopolitismo basado en la universalización tecnológica que hermana a la Humanidad. Por eso afirma que: “En nuestros tiempos de civilización homogénea y universal, americana, europea, de líneas de vapores y caminos y de cables submarinos por estafeta, el patriotismo como recuerdo, es simplemente una enfermedad que se llama *nostalgia*.”(125) En este sentido, el extranjero está llamado a homologarse a la vida nacional. En muchos de sus artículos condena la pretensión de crear escuelas especiales para las comunidades extranjeras residentes en el país, desacredita la labor de los periódicos foráneos que se escriben en América, reprueba los reclamos consulares que exceden los tratados que reglamentan la política exterior e, incluso, se pronuncia contra la conservación de la lengua nativa de los inmigrantes. La visión cosmopolita de Sarmiento tiene, sin embargo, un límite que se expresa claramente en el principio epistemológico de civilización y barbarie con el que explica la realidad americana. La racionalidad aristotélica no es compartida por todo el género humano, de ahí que para los clásicos, el destierro “era salir del mundo de las ideas, costumbres, religión y lengua en la que se había nacido. Griegos y bárbaros, de ahí el mundo.”(124) Los

inmigrantes participan de esa racionalidad (no así los indígenas) pero para ello deben aceptar la universalización del mundo civilizado. El cosmopolitismo se funde, entonces en los límites de lo nacional.⁷

También es interesante la discusión sobre la terminología legal que descubre nuevos conceptos para pensar las relaciones con el extranjero. Nociones como “intervención”, “invasión” o “extraterritorialidad” sirven para llevar a cabo reclamos consulares que interfieren en las relaciones diplomáticas entre las naciones americanas y las europeas. No sólo en el caso argentino sino en México, donde el incumplimiento de algunos tratados se convertirá en excusa para una guerra, o en las extralimitaciones de la vida consular que Felipe Pardo y Aliaga censura en sus escritos sobre pleitos jurídicos.⁸

Para cerrar el tema del derecho, es importante indicar otro legado europeo que se incorporó como parte de la civilización que se extiende a América. Me refiero a la transposición del código napoleónico mediante el cual las naciones del nuevo continente reciben la reglamentación de esa sociedad burguesa surgida con la Revolución francesa. La confianza en las leyes civiles que destruyen las instituciones feudales anteriores tiene su aliciente en la expansión económica que dicho código hace posible. Aunque se trate de la imitación de un modelo europeo, Andrés Bello promueve su adaptación a la realidad de América Latina como parte de la racionalidad y del utilitarismo que rige la marcha del progreso universal.

Desde otra perspectiva, la dialéctica que define la situación del individuo dentro del Estado y la Nación modernos remite a una tensión entre lo individual y lo colectivo. El Estado se refuerza con el poder de la nueva sociedad burguesa, entendida según Hegel como una interdependencia de egoísmos recíprocos, y la Nación supone una serie de elementos compartidos como la cultura, el orden político, el territorio, un pasado y un proyecto futuro en común. La misma particularidad contradictoria se encuentra en el principio que estructura las representaciones estéticas. Por un lado, la figura del extranjero es una categoría cultural que permite representar la totalidad, llámese sociedad, nación u obra de arte.⁹ Por otro lado, es posible analizar la singularidad de lo extranjero en la construcción del personaje literario. De lo general a lo particular se trata, una vez más, de una cuestión de perspectiva.

En su apreciación del siglo XIX, Walter Benjamin ha señalado la importante relación que existe entre el arte de los panoramas y el realismo, más particularmente ligado a la representación de la naturaleza pero también de la historia. Técnicamente se trata de inmensos tableaux circulares

diseñados para ser vistos desde una rotonda. Para alcanzar la impresión de acercamiento, las escenas muestran ciudades lejanas y batallas históricas que constituyen un modo de hacer que el espacio y el tiempo estén al alcance de la mano, de traer lo lejano a la ciudad. Lo que subyace en este tipo de percepción es la intención de abarcar la totalidad.

Por otro lado, la semejanza técnica se reproduce también en la descripción de los dioramas. En el proceso de producción de esta forma de arte, Benjamin enfatiza la duplicidad que se debe manejar en la construcción del fondo y la forma, pintadas en ambas caras complementarias para que se produzca la diferenciación de las siluetas.¹⁰ El mismo procedimiento es aplicado en la literatura de folletín representada por los libros colectivos al estilo de *Les Français peints par eux-mêmes*, ya que:

In certain sense, they are moral dioramas -not only related to the others in their unscrupulous multiplicity, but technically constructed just like them. To the plastically worked, more or less detailed foreground of the diorama corresponds the sharply profiled feuilletonistic vesturing of the social study, which latter supplies an extended background analogous to the landscape in the diorama. (531)

Me interesa detenerme en este procedimiento de percepción que por un lado, acerca lo lejano (introduce, por ejemplo, Persia en París en los panoramas); y por otro, resalta los primeros planos de los personajes destacándolos sobre el fondo de una ambientación que no se queda en la mera contextualización histórica, sino que se constituye en la verdadera historia de las costumbres propuesta por Balzac. Este prolífico escritor francés no sólo coincide en el principio panorámico de la totalidad sino en la exploración de los espacios minúsculos que quedan fuera de los grandes acontecimientos. Para él, es necesario encontrar la expresión artística que sea capaz de dar a entender lo inmenso a través de los detalles. En este sentido alaba la destreza de Stendhal al narrar la batalla de Waterloo desde la retaguardia. Dice en el *Prólogo* a la *Comedia Humana* que “...al arte literario le es imposible describir los hechos militares más allá de cierto radio... Ese episodio (se refiere a la incursión de Fabrice en las tropas napoleónicas desde la periferia) revela en el escritor su conocimiento de ese peligro militar.” (CXL) El extranjero adquiere diferentes significados cuando se trata de la guerra. En *La Chartreuse de Parme*, el joven soldado tiene dificultades para defender la causa de Napoleón debido a su ascendencia italiana. Es tomado por espía, encarcelado y perseguido.

En muchos de los textos latinoamericanos que trabajo (entre los que figuran crónicas, memorias y novelas históricas) se plantea la situación de la guerra. Aquí, en el nivel colectivo, el extranjero se convierte en una cultura

ajena, una nación otra, un ejército. Entonces, los conceptos trabajados desde el debate político por Alberdi y Sarmiento encarnan con la fuerza de su materialidad concreta: se trata de una invasión (cuando no es la intervención utilitaria justificada por el bien de la civilización) En *Mi guerra de 47 (1875)*, Guillermo Prieto ejecuta con habilidad los cambios de perspectiva que se señalaron en lo pictórico, desarrollando un juego de distanciamiento y aproximación que se adjudica al extranjero en tanto enemigo. Las batallas se narran generalmente desde las alturas, desde el cerro, desde la torre de un campanario. Los *yankees* aparecen definidos como grupo desde la óptica de los panoramas: “...por todo eso andaban los *yankees* de aquí para allí, y se veían como inmensas serpientes blancas las hileras de sus carros con sus abovedados techos de lona” (50); y más adelante, “Por las lomas de los Morales se veían como una inmensa culebra aterciopelada entre cuyos pliegues reverberaban haciéndose olas las espadas. Aquello era la caballería con cinco mil hombres como trinquetes” (33)

Aunque la distancia geográfica se acorta cuando la masa de soldados ingresa al DF, los *yankees* no pierden esta caracterización colectiva, “Venían con sus pasotes muy largos y como que les cuadraba nuestra tierra, muy grandotes, reventando de colorados y con sus mechales güeras, con sus caras como hechas todas de un solo molde” (123) Prieto reserva los primeros planos, el acercamiento al personaje singularizado en la narración de una hazaña, para los “patriotas”. Los mexicanos son retratados como héroes pero, en esta caracterización el escritor aún prefiere el trabajo con los héroes populares (por ejemplo, la historia de Marquitos Arrevillaga, elegante afeminado que se va de dependiente a la batalla); mientras que las grandes personalidades históricas se hallan únicamente esbozadas con formas abstractas y desde la distancia que impone su rango. “Santa-Anna en todo está, es despierto como una avispa, tiene un ojo que escudriña, la mirada es el todo en Santa-Anna: inquiera y agarra con ella, es leperusca al extremo”(18)

El tratamiento de los temas y personajes en la novela revela un cambio de perspectiva también en el paradigma de la Historia. George Steiner señala el final del heroísmo una vez que se acaba la gloria napoleónica a partir de 1836. Se produce el abandono de los personajes históricos y la aparición del hombre común como protagonista. Refiriéndose a los novelistas realistas ingleses del siglo XIX apunta:

(...) they sought to render the new tempo of life in the private experiences of men and women who were in no way historical personages. Or like, Jane Austen, they portrayed the resistances which the old-established and quieter forms of behavior offered to the inrush of modernity. (23)

Estos nuevos personajes derivan de la revolución industrial guiada por reglas mercantiles y se rebelan contra la rigurosa moral burguesa que es su complemento social.

Entonces, en la construcción del personaje se repite la misma tensión entre dos extremos diferentes. En primer lugar se opone la noción del *grande homme* definido por Victor Cousin como aquel hombre que resume el espíritu de una época y de una nación, versus el descubrimiento del hombre ordinario que, a lo largo del siglo XIX, encontrará diferentes acepciones, algunas apoyadas en el concepto de *aura mediocritas* de Horacio, otras en el *hombre promedio* de Adolphe Quetelet, que tendrá importancia en el desarrollo del personaje naturalista, o en el *hombre mediocre* de José Ingenieros que ajusta a la interpretación del positivismo a la manera americana. El efecto de estas clasificaciones se extiende también a la esfera estética. Otra vez Balzac puntualiza la dialéctica presente en todo *grande homme* que el novelista debe saber ocultar. En su apreciación de *La chartreuse de Parme* publicada en la *Revue Parisienne*, elogia la capacidad de Stendhal para resolver la dicotomía entre el ser humano y el hombre de Estado. Balzac resalta su habilidad para ocultar en un personaje menor, el conde Mosca, la gran figura histórica del príncipe von Metternich. Se trata de utilizar la faceta del hombre común que encierra también todo grande hombre al mostrarse como ser humano sujeto a pasiones y contradicciones.¹¹

«Le rôle du prince est tracé de main de maître, et c'est, comme je vous l'ai dit, le Prince. On le conçoit admirablement comme homme et comme souverain. Cet homme serait à la tête de l'empire russe, il serait capable de le mener, il serait grand; mais l'homme resterait ce qu'il est, susceptible de vanité, de jalousie, de passion...La critique ne peut rien reprocher au plus grand comme au plus petit personnage : ils sont tous ce qu'ils doivent être » (59)

Regresando al ámbito de América Latina, las novelas históricas de la época persisten en centrarse en la figura del héroe. La incorporación del romance a la Historia es, en muchos casos, sólo una excusa para dar lugar al verdadero protagonismo de la lucha armada. En *El cerro de las campanas* (1868) Juan A. Mateos no duda en presentar las grandes figuras de Maximiliano y Carlota respetando el canon clásico del héroe trágico. Sin embargo, el extranjero tiene otro orden de aparición en la versión denigrada de los personajes vulgares. En este sentido, describe a los grandes generales (que muchas veces son caricaturizados) a través de la degradación de la vejez o presenta el retrato de Napoleón III deteniéndose en sus defectos: “Cuando se le ve pasearse por los jardines de las Tullerías o de Vincennes, se le encuentra vulgar, descansando

medio cuerpo arrogante en unas piernas raquílicas que tienen por base unos pies anchos y deformes” (262)

Esta ridiculización deviene en el desplazamiento del personaje extranjero hacia lo grotesco. Tal es el caso del alferez Poleón y sus altercados con la familia Fajardo. Este personaje refleja la desilusión de los conservadores, quienes veían en la cultura francesa la posibilidad de obtener una falsa nobleza, y el desconcertante descubrimiento de que, franceses, son también los guardias zuavos, los cazadores del África, y los argelinos.

El alferez de Cazadores, era una especie de bruto con uniforme, exageradamente alto, y parecía delante de aquel matrimonio al capitán Gulliver en el país de los liliputienses. El soldado tenía unas manos de pasiego y unos pies de metro y medio de longitud; sus acicates estropeaban la alfombra, y él estropeaba la vista con su presencia. Mascaba tabaco y escupía continuamente; en fin, era un ordinario de marca. (56)

Sin embargo, la estricta correlación instaurada en el canon clásico del héroe con lo trágico y del hombre vulgar con lo grotesco (que según Eric Auerbach sigue respetándose aún en algunos escritores realistas como Stendhal), se desarticula con la categorización de los tipos sociales. En este punto, la figura del extranjero no sólo representa la colectividad encarnada en lo general sino que sirve para plantear los tipos nacionales en virtud de la diferencia. En cuanto al acercamiento teórico, los tipos vienen de la concepción científica que Balzac toma de los estudios de Geoffroy Saint Hilaire, quien descubre que hay un sólo patrón común en la zoología y que las diferencias proceden de los medios en que se desarrollan las especies. El novelista francés pone en relación esta evolución de las especies biológicas con la sociedad. Sin embargo, me interesa destacar que lo que importa en la configuración de las tipologías es, nuevamente, la relación dialéctica que existe entre un individuo y los trazos generales que lo hacen representativo de un grupo. Como lo apunta George Lukács al definir la literatura realista asociada al principio aristotélico del *zoon politikon*, los tipos sociales se hallan en esa tensión entre lo particular y lo general, no son una figura promedio ni excéntrica sino que se manifiestan en la personalidad que está perfilada por las tendencias evolutivas de la sociedad. Por eso, los tipos como Vautrin o Sorel:

revelan de modo manifiesto cualidades particulares de su típica; concentran en su existencia las determinaciones de una tendencia histórica real, pero nunca son su encarnación ni su ilustración. En cuanto los percibimos como verdaderos tipos se nos hace evidente de modo inmediato la dialéctica de lo particular, con todas sus contingencias individuales, y, a su vez, la dialéctica de lo típico (...) la misma inseparabilidad de su más profundo ser individual y del elemento típico, igualmente profundo y general. (160)

La misma ambivalencia que persiste en el cosmopolitismo, el hombre como miembro de un todo universal pero capaz de conservar las características específicas de sus accidentes nacionales, se traslada a los tipos estéticos que registran una relación idéntica entre la individualidad y la sociedad. Poco a poco lo heroico se pierde y aparecen los caracteres arquetípicos que definen al hombre común. En el auge de la novela de folletín encuentran técnicamente su medio material que también se expresará en las propuestas didáctico-morales de los costumbristas.

En América Latina la tipología del extranjero cambia de acuerdo con la coyuntura histórica, pero siempre está puesta en relación con la fisonomía interna de los tipos nacionales. En *El cerro de las campanas* se ridiculiza el tipo autóctono que se ha afrancesado por su simpatía con la intervención. La caracterización más audaz es la de doña Efigenia, la esposa del señor Cantolla, quien se viste a la moda de París, emplea palabras francesas y hasta pretende huir con el alferez Poleón.

Doña Efigenia, sabedora de que su esposo estaba comunicado, se presentó en la Martinica vestida a la francesa.

Llevaba un túnico de gró moaré con recogidos, un sombrerito de paja lleno de cintas y de flores atado con lazo rojo, un saquito de abalorios dejando ver su abominable cintura, botitas y guantes verdes.

-Dónde está el malheureux?

...

-Si, yo tengo de venir a esta prisonimant, por buscar a Cantolla...(329)

La misma apreciación extranjerizante tienen las *margaritas* del texto de Prieto, esta vez con la carga moral de haberse vendido al enemigo: “Las *Margaritas*, que así les pusieron a esas traidoras tarántulas, comían jamón, bebían *huiski* y daban saltos de yeguas frisonas”(172) Sin embargo, a esta versión falsa del ser nacional se le opone la de la original y pura belleza criolla. En el libro colectivo *Los mexicanos pintados por sí mismos* que imita otros libros europeos de la época, se retrata el tipo nacional de “la china” enfatizando una inocencia que la aleja de la artificialidad extranjera.

Mariquita no conoce el corsé: si lo viera desde luego pensaría que semejante aparato fue uno de los instrumentos que sirvieron para el martirio de Santa Ursula...tiene la seguridad de que al falsificar un patatús los aficionados que la auxiliaran, aflojándole las ropas, no se encontrarían con ciertas cosillas postizas, verdaderos apéndices y suplementos de lana y algodón, que completan los encantos de otras muchas pasipollas....mucho menos podrá decirse que la tez de su cara es una especie de manufactura de la dulcería francesa. (123)

El tipo más arriesgado de modelo extranjerizante se halla en la descripción de Don Serafín realizada por Juan A. Mateos y Vicente Riva Palacio en su obra dramática *La catarata de Niágara*, recopilada en el libro *Las liras hermanas* (1871). Este personaje es bastante controvertido porque adhiere a la política del egoísmo personal (inspirado en el afán de ganancia yankee) y descrea del amor a la patria y del deber heroico de defenderla.

*Soy un yanqui, ya lo ves,
de la esgrima sé los giros,
mi pistola de seis tiros (señalándola)
y hablo muy bien el inglés.
Todo mi ser se retrata
en mi traje, y estoy bien:
ya me figuro en el tren,
en marcha a la catarata. (411)*

Este desapego es extraño para la época en que se estrena la obra (fue representada en el Principal en 1862) ya que la intervención francesa era inminente y la cuestión de una nación extranjera, ya sea norteamericana o europea, más bien enaltecía el fervor patriótico.

Siguiendo la descripción de los tipos sociales se arriba a una visión, también dialéctica, formulada a partir del costumbrismo. Desde esta perspectiva, se vuelven a pensar los vínculos de lo universal, ya que se trata de encontrar arquetipos generales pero buscando la singularidad que hace a la identidad de cada pueblo. Lo que sucede es que esa singularidad se centraliza en el descubrimiento de rasgos negativos que definen lo que hay que corregir. De ahí el empleo de la sátira como medio de educación moral. En esta relación de los vicios comunes, se traduce una desilusión ante el proyecto de las naciones liberales que encuentran que los males no están en el individuo sino en la sociedad.

En uno de los diálogos de Erasmo Luján con el Gallo que encierra el alma de Pitágoras, Juan Bautista Morales alude a esta inclusión de lo particular en lo universal que evita los reproches personales.¹²

Es un crimen imperdonable murmurar del prójimo, tomando por asunto de la conversación ó de la crítica, el crédito, el honor, la conducta de una persona determinada; pero es una virtud atacar á los vicios en general. Es cierto que al pintarlos ó reprenderlos, muchas personas se encontrarán retratadas ó reprendidas; mas esta no es culpa del que pinta ó reprende, sino del criminal que con su conducta se ha colocado en el número de viciosos. (66)

En este texto el escritor propone una revisión de las costumbres para seleccionar aquellas tradiciones que se encaminan por la senda del desarrollo industrial y el progreso económico, además de corregir otras que se interponen a esa proyección. En el caso de México, los retratos costumbristas marcan la grieta que existe entre una sociedad ideal, planeada por las políticas de una nación recientemente independiente, y la que se manifiesta con la crudeza de la realidad. De ahí sus reclamos ante la dictadura de Santa-Anna y sus protestas contra el mundo de las apariencias opuesto al ideal de la productividad que ansían los liberales. En este marco, la comparación con el extranjero permite nuevamente una unificación, pero también repone el eje de lo particular a partir del distanciamiento. Como señala Carlos Monsiváis en su estudio introductorio:

El costumbrista, que por serlo es un moralista, castiga riéndose, desea captar el conjunto a través de la minucia, y se concentra en aquellos que aleja a México del concierto de las naciones civilizadas: el despilfarro, la prepotencia, la ostentación, el logrerismo, la ineficacia, el cohecho, la deshonestidad (12)

Aunque aparentemente las naciones europeas no se hallan dañadas por los vicios que separan a México de la civilización, coinciden en el apego a tradiciones que no se ajustan con la sociedad soñada. En esta serie de artículos publicada en una sesión especial del periódico *El siglo XIX*, Morales busca en la idiosincrasia de cada cultura el germen de su corrupción. De esta manera, los ingleses se representan a partir de una austeridad griega llevada al límite de la inacción, los angloamericanos son producto de la corrupción materialista que ellos mismos promueven y los franceses se pierden en los desvíos de la diversión. Es interesante la reflexión acerca de sus ídolos históricos, época de gloria que ya quedó atrás y que sirve en los textos costumbristas como un motivo más de la sátira.

Los franceses en su mayoría, no sólo aman, sino que veneran con cierta especie de fanatismo a Napoleón, principalmente si alguno de ellos ha tenido la imponderable dicha de servir, aunque haya sido de pito o de tambor en el ejército imperial....Tuvo acerca de su héroe una disputa con un inglés, que para aquí entre nos, pensaba lo mismo que yo, que el tal Napoleón había sido en sustancia un malvado con fortuna, que deslumbró con apariencias, como todos los conquistadores afortunados. (19)

Finalmente, cuando el alma del filósofo griego decide abandonar al metalizado anglosajón no encuentra un cuerpo virtuoso y pasa a habitar el del animal más noble, un gallo sin ánimos de ser gallo de pelea. Esta elección plantea la decisión de eludir al mexicano por hallarse en un proceso de recuperación luego de la época de las revoluciones. Con esto Morales se

queja de la provisionalidad de las instituciones y de la precariedad a la que el estado de crisis permanente somete a la nación mexicana.¹³

Esta búsqueda de los defectos satirizados en el costumbrismo desemboca en los principios teóricos del positivismo sobre los que se elaboran los tipos sociales de la novela naturalista. Sin embargo habría que pensar en la manera particular que América Latina tuvo de entender los postulados de esta doctrina. Partiendo de las ideas que Auguste Comte desarrolla en su *Curso de Filosofía Positiva*, el siglo XIX se explica como producto de la ley de los tres estados. La fase metafísica representada por la revolución destruyó el orden teológico y la estratificación del estado católico-feudal. En este sentido, el orden metafísico sustituye la religión por la fe en la ciencia y en la dinámica del progreso. Sin embargo, Comte entiende la revolución como una instancia provisoria que debe dejar lugar al estado positivo capaz de hacer caber el orden en un gobierno revolucionario. El problema en América Latina es que, en la mayoría de las nuevas naciones, la revolución se torna en algo permanente.

En el caso de México, el positivismo se interpreta en términos de política militante. Se trata de imitar un modelo europeo adaptándolo a las circunstancias históricas del país. De esta manera, la filosofía positiva se usa para legitimar al grupo político representado por el gobierno de Porfirio Díaz. Sin embargo, hay que destacar algunas diferencias más profundas de esta implementación. Por un lado, la desigualdad que signa las posiciones sociales procedente de las divisiones dentro del mundo laboral, no se vive, en las sociedades americanas, como condición de la ley positiva. En parte porque la oligarquía no se resigna a perder sus privilegios y porque la Iglesia católica sigue teniendo poderes que exceden lo religioso. No existe el concepto de la religión de la Humanidad sino que la totalidad todavía se piensa dentro de los parámetros nacionales y restringida al ámbito católico.

Por otro lado, Gabino Barreda, uno de los principales pensadores que adapta la filosofía positiva a la sociedad americana, insiste en que la fase metafísica es la definitiva ya que impone el orden permanente de la revolución. En su lugar, el espíritu negativo está representado por la intervención extranjera y el triunfo de México demuestra que en las sociedades americanas se halla la esperanza de continuar el camino humanitario del progreso. “México encarna en esta lucha al espíritu positivo de toda la humanidad, en lucha con las huestes de Napoleón III. Europa entera ha sucumbido ante estas fuerzas, sólo México logra enfrentarse a ellas y decidir con su victoria, la victoria del espíritu del progreso.”(65)

Al mismo tiempo, estas adaptaciones de la doctrina positivista se trasladan al campo literario. En Europa, además de la filosofía comteana, el darwinismo social y el desarrollo de la estadística se reúnen para reformular la idea de la “normalidad”. En primer lugar Quetelet, a través de la mecánica social, demuestra que los fenómenos sociales azarosos siguen patrones que pueden ser predecibles a partir del uso de las leyes de probabilidad y de la ley del error utilizadas en astronomía. Así elabora la caracterización del hombre promedio a partir del cual se pueden medir los desvíos que se alejan de este modelo.¹⁴

The man which I considered is in society the analogue of the center of gravity in matter. He is a fictional being in regard to which all things happen in accordance with average results obtained for society. If the average man were ascertained for one nation, he would present the type of that nation. If he could be ascertained according to the mass of men, he would present the type of the human species altogether. (3)

Me parece importante destacar que, a pesar de la racionalidad científica que promueve estas medidas sociales, el hombre promedio sigue siendo una entidad ficcional, es decir, la normalidad prácticamente no existe en una manifestación física.

Junto a estas teorías europeas, la noción de cosmopolitismo en América Latina sufre una transformación de valor negativo. Bastan para percibirlo, algunos ejemplos de la novela naturalista que trabaja sobre estos desvíos. Quiero explorar qué función cumple el extranjero en la comprensión de las deformidades sociales que empiezan a percibirse hacia el final del siglo. La descripción de los vicios que el costumbrismo toma como base de su intención didáctica se agudiza en la versión naturalista de una sociedad profundamente invadida por la enfermedad. En las novelas europeas de la época se exponen distintas líneas que tratan de hallar los orígenes de estos males. Dejando de lado las apreciaciones más comunes que derivan del determinismo geográfico, genético o histórico (que América Latina también incorpora ideológicamente) es posible intentar otras interpretaciones relacionadas con un cambio de apreciación en lo que al cosmopolitismo se refiere.

Julián Martel describe en *La bolsa* un espacio físico reducido pero en el cual se encuentra representada la idiosincrasia de toda una nación. La bolsa es un corazón y sus parásitos, la cueva de Alí Baba, la lámpara de Aladino y, hacia el final, un monstruo que traga gente. Estas metáforas resaltan más que nada la relación con el azar y la condena de una actividad económica que nada tiene que ver con las virtudes del trabajo. Sin embargo, como destaca David Viñas, su principal atributo es el de la promiscuidad. La bolsa lo unifica todo

bajo el objetivo común del dinero. El interés económico tiene la fuerza de homologar clases sociales, religiones, nacionalidades y razas. No es la totalidad balzaciana sino el caos indescifrable que representa el mal, un mal que Martel hace derivar justamente del elemento extranjero, de una inmigración que comienza a sentirse como invasión. “...sus raíces hay que buscarlas en ‘el cosmopolitismo que tan grandes proporciones va tomando entre nosotros’. Es lo que nos explica el narrador de Martel, desconcertado porque ‘ya no se sabe lo que somos, si franceses o españoles o italianos o ingleses’” (177) ¹⁵

Al cerrar el siglo XIX, el desconcierto frente a lo extranjero sólo puede explicarse como un producto más de la crisis ideológica sobre la que se intentó redefinir el siglo después de la Revolución francesa. Por eso, para terminar, quiero proponer una mirada de lo extranjero que le devuelva su ambigüedad constitutiva.

Creo que el problema surge otra vez de la dialéctica. ¿Es posible mantener la relación entre lo particular y lo general, lo individual y lo colectivo, lo nacional y lo extranjero? Hacia finales de siglo la concepción orgánica romántica capaz de encontrar la unidad en la obra de arte y la nueva religión de la Humanidad que presuponía una comunión última, resultan en un fracaso tan real como la creencia religiosa en el cuerpo de Cristo y la igualdad del reino de Dios. En este sentido, parece que la tensión finalmente se vuelca hacia uno de los lados exponiendo la incapacidad de alcanzar la totalidad. La figura del extranjero es la muestra de que no es posible fundir las diferencias en una comunidad universal. La misma política de Sarmiento se estrella contra este obstáculo al advertir que el inmigrante no está dispuesto a asimilarse a la nueva nación de la que forma parte.

Por otro lado, la crisis del liberalismo parece afectar la credibilidad en el *laissez faire* económico y los ideales republicanos que primaron a comienzos de siglo. Me refiero a que finalmente, la ley de darwinismo social, impone una individualidad necesaria reconocida en la supervivencia del más apto. Esto justifica las invasiones extranjeras, así como también el ingreso del inmigrante que busca sólo concretar sus intereses. La figura del extranjero es siniestra porque manifiesta esta resistencia a la integración en un todo más profundo. Tal vez por eso, el extranjero en las obras literarias propuestas es la lucha contra la invasión yanqui, contra la intervención francesa, contra la competencia de intereses en el mercado de la bolsa y no la fuerza de las ideas proyectadas hacia una humanidad cosmopolita que se repliega sobre sí misma.

Notas

¹ Carina González, PhD Program. Department of Spanish and Portuguese, University of Maryland. carinafg@yahoo.com

² Intentando salvar las distancias entre lo nacional y lo universal que el Modernismo implica, Rafael Gutiérrez Girardot propone una instancia de intersección que fusiona ambos polos al hablar de un “desarrollo autóctono de la europeización”. En todo caso, apreciaciones como ésta señalan el difícil acercamiento que supone la descripción de estas tensiones ejercidas entre lo particular y lo general.

³ El bloqueo anglo francés se produce en el año 1835. A raíz de la extraña muerte del pintor Hipólito Bacle, el vicecónsul Aimé Roger presenta una queja diplomática. A esta circunstancia se agrega el inconveniente que la inestabilidad política del régimen de Rosas generaba para los intereses comerciales de estas naciones europeas.

⁴ En su estudio sobre los *Escritos Póstumos* de Alberdi, Oscar Terán señala que la visión cosmopolita del ideólogo de la constitución Argentina es producto de una convicción que se nutre, tanto del humanitarismo cristiano, como del liberalismo económico. Sin embargo no se trata de un cosmopolitismo que niega las especificidades sino de aquel que contempla la dialéctica de lo exterior y lo interior. Lo que Alberdi condena es la extremada reacción nacionalista de los defensores de Rosas. “Lo que debe morir es, en definitiva, el patriotismo *chauvin* de orígenes grecorromanos, prolongado en el purismo lingüístico de los tiempos feudales y que fue afortunadamente herido de muerte el día en que Watt inventó la máquina a vapor y así tornó anacrónicos el color local y el pintoresquismo nacional” (18)

⁵ Estos escritos fueron publicados en diferentes periódicos del Río de la Plata entre los años 1855 y 1889. En ellos Sarmiento se ocupa de distintas cuestiones suscitadas por el descuido legal en el que queda desarticulada la inmigración.

⁶ Más adelante, siguiendo una argumentación etimológica protesta contra la no incorporación del inmigrante a los deberes públicos. “No fueron, pues llamados a habitar el suelo los aventureros a caza de fortunas. Hábito. Es el vestido de cierta forma, para indicar cierta profesión de ideas, deberes, etc., ocupación, etc. Habito, habitual, habituarse. Estas palabras fijan completamente el sentido de habitar, de venir a habitar un país, es tomar sus hábitos, hacer lo que allí es habitual, legal, políticamente hablando, y es necesario para habitar un país habituarse a él, dejar sus viejos hábitos, deshacerse de anteriores y exóticas ideas”. (406)

⁷ Con la efervescencia característica de Sarmiento, los inmigrantes reales se transforman en las páginas de sus escritos en una masa de “palurdos pobres e ignorantes de las campañas”(315) Sin embargo su enojo político se diluye cuando se trata del personaje literario. Como en su descripción de Facundo Quiroga, la figura de Garibaldi contrarresta a la del italiano bruto que no asume su rol como ciudadano. “Garibaldi era un pobre capataz o capitán de goleta de tráfico, de barco o de bergantín, si se quiere, en las costas del Brasil; pero como Bonaparte surgió al mundo europeo, Garibaldi vino al Río de la Plata en momentos supremos, en que se batían los de aquí o de allá, por alcanzar grandes conquistas de derecho; en el alma heroica de Garibaldi debió apasionarse con el espectáculo y descender a tierra y pedir servicio. Estos son los comienzos humildes de los grandes hombres” (522) Me permito anticipar este tema del personaje que más adelante comentaré en otros autores.

⁸ Ver Pardo y Aliaga, Felipe. “El espejo de mi tierra”. Poesía y escritos en prosa. París: A Chaix et Cie., 1869.

⁹ Me refiero a que en los textos seleccionados lo extranjero es mucho más que el individuo, por ejemplo para Sarmiento es la civilización, para Prieto un ejército invasor, para el señor Fajardo de *El cerro de las campanas* una cultura y una literatura, para Alberdi una filosofía.

¹⁰ Es interesante destacar que, también en lo pictórico, esta segunda capa debe concebirse en función de la primera, es decir, ambas son interdependientes. Señala Daguerre, “In executing this second effect, the artist has nothing to do beyond modelling in light and shadow, without reference to local colour or to the colour of the first picture, which are seen by transmitted light as transparencies.” (83)

¹¹ En este sentido, Victor Cousin distribuye claramente el material que procede del grande hombre, adjudicando a la Historia el registro del espíritu de una nación, mientras que las pasiones comunes se vuelcan en el ámbito más reducido de los textos menores: “All great men, closely examined, remind us of the saying --“There is but one step from the sublime to the ridiculous”. Once more, there are two part in a great man -the part of the great man and the part of the man. The first alone, belong to history; the second should be abandoned to memoirs and biography; it is the vulgar part of the destinies, it is the ridiculous and comic part of the majestic drama of history.”(203)

¹² En *El gallo pitagórico* (1845), Morales crea el personaje de Erasmo Luján, quien envía una carta al periódico que él dirige relatando las circunstancias en que se encuentra con el Gallo. Basándose en la doctrina pitagórica de la trasmigración de las almas, este animal es la última encarnación del filósofo, quien llega a ser un Gallo luego de haber habitado el cuerpo de europeos y americanos.

¹³ Si bien hay un descontento con la situación actual se puede hallar un dejo de optimismo ante la afirmación siguiente : “aunque los consideraba todavía en época de revoluciones, que siempre preceden a la consolidación de un gobierno, y más en una nación nueva, en que la falta de experiencia es preciso que la haga incurrir en mil defectos en política ; (...) supuse que con una poca constancia, y amaestrado por la experiencia de sus propias aberraciones, llegaría el día en que ocupaseis en el mundo civilizado, el distinguido lugar que mereceis...” (22)

¹⁴ Estas apreciaciones científicas sobre la clasificación de deformidades a partir de los desvíos de la norma conducen, muchas veces, al dictamen sobre la criminalidad. No sólo Quetelet, sino algunos pensadores de América Latina, ejercen influencia en este campo, como Luis Guerrero en *La génesis del crimen en México* o Ramos Mejía en *La locura en la Historia*.

¹⁵ Una apreciación similar puede hallarse en Cambaceres que adjudicará a la inmigración el delito de haber corrompido a la sociedad, a través del determinismo genético. En parte, la crisis del liberalismo se adjudica a que esta masa de inmigrantes no supo responder con las virtudes de una verdadera práctica ciudadana.

Bibliografía

- Auerbach, Erich. *Mimesis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996
- Balzac, Honoré de. *Obras Completas*. Trans. Rafael Cansinos Assens. Vol. 1. Madrid: Aguilar, 1971. 6 vols.
- . *Avant-Propos. Obras Completas*. Trans. Rafael Cansinos Assens. Vol 1. Madrid: Aguilar, 1971. 6 vols.
- . *Etudes sur Stendhal et la Chartreuse de Parme*. Parma: Istituto Statale D'Arte Paolo Toschi, 1967.
- Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. Trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Boston: Harvard UP, 2002

- Bueno, Salvador. Ed. *Costumbristas cubanos del siglo XIX*. Barcelona: Biblioteca Ayacucho, 1985.
- Cousin, Víctor. *Course of the History of Modern Philosophy*. Trans. O. W. Wight. Vol 1. New York: D. Appleton and Company, 1852. 2 vols.
- Daguerre, Louis Jacques Mandé. *An historical and descriptive account of the various Processes of the Daguerreotype and the Diorama*. New York: Kraus Reprint, 1969.
- Frías y Soto, H. *et al.*, *Los mexicanos pintados por sí mismos*. México: Autores de Querétaro, 1986.
- Gutierrez Girardot, Rafael. *Modernismo: supuestos históricos y culturales*. Barcelona: Montesinos, 1983.
- Lukács, Georg. *Significación actual del realismo crítico*. México: Era, 1977.
- Mateos, Juan Antonio. *El cerro de las campanas*. México: Porrúa, 1985.
- Morales, Juan Bautista. *El gallo pitagórico*. México: Fontamara, 1991.
- Pardo y Aliaga, Felipe. "El espejo de mi tierra". *Poesía y escritos en prosa*. París: A Chaix et Cie., 1869
- Prieto, Guillermo. *Mi guerra del 47*. Intr. María del Carmen Ruiz Castañeda. México: UNAM, 1997
- Quetelet, Adolphe. *Research on the Propensity for Crime at Different Ages*. Trans. Sawyer F. Sylvester. Cincinnati: Anderson Publishing Co., 1984.
- Quirarte, Vicente. ed. *Teatro mexicano historia y dramaturgia*. Vol. XV *Dramaturgia de las guerras civiles e intervenciones (1810-1867)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- Riva Palacio, Vicente y Juan A. Mateos. "La catarata del Niágara." *Las lirás hermanas*. México: UNAM, 1997.
- Roa Bárcena, José María. *Recuerdos de la invasión norteamericana (1846-1848) por un joven de entonces*. México: Librería madrileña de Juan Buxó y Cía., 1883.
- Steiner, George. *Tolstoy or Dostoevsky*. New Haven: Yale UP, 1996.
- Terán, Oscar. *Alberdi Póstumo*. Montevideo: Punto Sur, 1988.
- Viñas, David. *Literatura argentina y política. De los jacobinos porteños a la bohemia anarquista*. Buenos Aires: Sudamericana, 1995.
- Zea, Leopoldo. *El positivismo en México*. México: Ediciones Studium, 1953.

Algumas incursões sobre o significado de espaço público nos pensamentos de Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Nelson Saldanha

Ana P. Barbosa¹

“Todos eles introduziram, se a expressão faz de todo sentido, um pensamento genuinamente filosófico como se fosse uma carga explosiva em uma situação de pesquisa especial. A função do recalçamento na formação de sintomas, a função do sagrado na instituição da solidariedade, a função da adoção de papéis na formação da identidade, a modernização como racionalização social, o descentramento como consequência da abstração reflexionante de ações, a aquisição lingüística como atividade formadora de hipóteses – cada um desses títulos representa um pensamento a se desenvolver filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática passível de tratamento empírico, mas universalista.”²

Jürgen Habermas

É sugestivo, quanto a essa observação inicial, o repúdio de Jürgen Habermas ao exclusivismo de uma única forma de analisar um tema científico. Tomando, como referência, a mistura híbrida de discursos, acentua o valor de se fundamentar um determinado objeto de pesquisa com base em diferentes óticas, as quais poderão ser convergentes ou não.

E aqui se insere o espaço público. De fato, ao se partir de uma abordagem pluralística vão-se tratar, neste ensaio, das contribuições de Hannah Arendt e Jürgen Habermas, filósofos que já tinham enfrentado o tema, no final dos anos cinquenta e início dos sessenta. A primeira, sob o ângulo kantiano, toma o indivíduo e a liberdade, como seus principais argumentos teóricos de discussão; e o segundo, sob o ângulo marxista, fundamenta sua tese nas idéias de classe e de igualdade.

Um outro filósofo que merecerá referência é Charles Taylor, que também se debruça sobre o assunto, tendo, como um dos paradigmas, o livro de Jürgen Habermas *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Revisitando a obra habermasiana, o autor confere novas nuances ao espaço público. Entre elas, encontra-se a influência dos meios de comunicação de massa, como formadores de opinião, na tomada de decisões tanto dos indivíduos organizados em comunidade quanto dos governantes eleitos democraticamente.

E, por fim, faz-se menção ao desenvolvimento do espaço público no Brasil. Vai-se, para tanto, ao encontro do ensinamento de Nelson Saldanha, no livro *O Jardim e a Praça*. Ao mostrar como surgiu e se desdobrou a vida pública e urbana no País, do ponto de vista histórico-sociológico, o autor revela quão incipiente e embrionário é, ainda, o espaço público pátrio.

O Espaço Público de Hannah Arendt

Para se tratar do espaço público, recorre-se à contraposição entre “vida privada” e “vida pública” e à lição de Hannah Arendt, em seu livro *A Condição Humana*.

Primeiramente, no tocante à vida privada e, mais especificamente, à esfera familiar, nota-se que essa foi sendo, no decorrer dos séculos, substituída pelos grupos sociais ou comunidades; mais do que isso, a privacidade, o individualismo e a intimidade, inerentes à família, foram sendo açambarcados pelo público e, ainda, pela idéia subjacente de que toda sociedade deve procurar diminuir as diferenças entre homens iguais e desiguais. Tal igualdade é determinada por um tipo de comportamento uniforme e, não, pela ação ou discurso. Todos devem ser iguais dentro de uma determinada comunidade. Nesta, não há possibilidade de um indivíduo diferenciar-se dos demais por agir em função de um objetivo particular; todos compartilham de uma opinião ou de um interesse comum.

A comunidade não desempenha o mesmo papel da esfera privada da família, na qual as necessidades humanas mais básicas são supridas, como a sobrevivência individual e a continuidade da espécie. Na privacidade do lar, a figura do *pater familias*, lembrando a Grécia Antiga, destaca-se da dos filhos, da mulher e dos agregados. É o provedor de suas necessidades biológicas; é o que tem o poder de determinar a sorte de cada um deles por meio da ação. Já nos grupos sociais, pelo fato de existir um pensar coletivo, a privacidade acaba sendo absorvida pelo público.

Hannah Arendt esclarece que, como resultado disso, o próprio processo de manutenção da vida passou a se desenvolver em sociedade e dá como exemplo o fato de as comunidades modernas organizarem-se em torno do labor e de o considerarem como fundamental à sua sobrevivência.

É necessário aqui fazer uma distinção entre o que é o labor, para a autora, e o que é o trabalho. O labor está atrelado à necessidade biológica do ser humano; nesse particular, H. Arendt nos coloca no mesmo patamar dos outros animais. O trabalho, ao contrário, como bem diz Celso Lafer no posfácio de *A Condição Humana*, “ não está necessariamente contido no repetitivo ciclo vital da espécie. É através do trabalho que o **homo faber** cria coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço compartilhado pelo homem.”³ Em público, o labor atinge a sua excelência que não é igualada na intimidade, já que, para haver excelência, exige-se que estejam presentes outros indivíduos.

Transportando o pensamento teórico de H. Arendt para o plano atual da realidade concreta, poderíamos nos indagar: Como o capitalismo sobreviveria sem uma organização do trabalho baseada na força laborativa do operariado? É imprescindível, aqui, fazer uma pequena digressão para rebater prováveis críticas. Poder-se-ia, por exemplo, afirmar que, na atual 3ª Revolução Industrial, o processo de produção de tecnologia baseada na informação é tão sofisticado que o que se demanda é uma mão-de-obra qualificada que tenha o domínio do conhecimento. Esse processo, contudo, não é concomitante em todo o mundo. O Brasil e os demais países da América Latina, no dizer dos geógrafos políticos, estão na fase fordista, ou seja, na fase de mecanização industrial; um outro exemplo seria o do continente africano, que ainda se encontra na fase de acumulação primitiva de capital. Tendo em vista o desencadear de alguns acontecimentos históricos na África, que se iniciam com o espírito do neocolonialismo⁴, passando pela independência política, e não econômica, e pela Guerra Fria até chegar aos dias de hoje, constata-se que, sobretudo, a África Negra permanece relegada às margens do balanceamento de poder político-econômico mundial.

Nesse sentido, pode-se tomar como base o pensamento do cientista político norte-americano Michael Walzer⁵. Reinterpretando-o, pode-se argumentar que os países centrais ou desenvolvidos, até há bem pouco tempo, recebiam “trabalhadores hóspedes ou convidados” para executar o chamado “trabalho duro”, ao qual os cidadãos desses países não desejavam mais se submeter. Mas, com o passar do tempo, o panorama foi-se mostrando diferente. Isso porque, no final dos anos oitenta, se iniciou um processo de retração, quanto à permissão de ingresso de mão-de-obra estrangeira, por exemplo, na Europa. Solidificou-se a denominada “fortaleza Europa” concomitantemente com o início do declínio do Estado do Bem-Estar Social. Na Alemanha, pós- Queda do Muro de Berlin, por exemplo, acirrou-se a disputa pelo mercado de trabalho entre nacionais e estrangeiros naturalizados, sobretudo, os turcos, que haviam imigrado nos

anos sessenta, e se reabriram antigas chagas, como a do movimento neonazista, em virtude, entre outros fatores, da reconstrução econômica da ex-Alemanha Oriental e da absorção de sua mão-de-obra, que teve de se ajustar aos novos cânones capitalistas, travestidos sob a alcunha de “neoliberalismo”.

Imagine-se, então, o que vem sucedendo economicamente e em termos de organização de trabalho nos países periféricos ou subdesenvolvidos, em que, no século XXI, continuam a reivindicar o simples direito natural à vida, ou seja, o direito à sobrevivência, que permanece sendo um tema, para o qual não se logrou qualquer solução final e concreta. Por esses motivos, em tais nações, a ausência de uma organização justa do trabalho ainda é uma realidade indiscutível e a enfrentar, pois é inegável que permanece calcada na exploração do emprego da mão-de-obra operária sem qualificação tecnológica. Em poucas palavras, as questões e direitos relativos à sobrevivência (Entre eles, estão a alimentação, a saúde, a educação, o trabalho, a moradia que se resumem na reivindicação por uma vida mais digna, a um mínimo material ou econômico que seja suficiente para possibilitar a cada homem a chance de existir.), por não terem sido ainda devidamente resolvidos, não foram absolutamente superados por outros concernentes à qualidade de vida (paz, preservação e equilíbrio do meio-ambiente, direito à opção sexual livre, etc.).

Voltando à teoria de H. Arendt, é em público que cada indivíduo é levado a desempenhar com excelência alguma atividade. Resta claro que, pelo fato de a sua capacidade de ação e de discurso ter permanecido restrita à esfera da intimidade; na execução do labor, aquela passou, conseqüentemente, a não ter relevância.

Em sentido oposto, e só como ilustração, esclarece a autora de *A Condição Humana* que, na Grécia Antiga, a ação e o discurso não se restringiam puramente ao âmbito doméstico; adentravam, sim, na esfera pública, pois, nessa, os homens encontravam-se pressionados a se distinguir dos demais através de seus feitos. Conseqüentemente, cada um se mostrava como realmente era. Em suma, diz H. Arendt: *a esfera pública era reservada à individualidade*.⁶

É importante, ainda, salientar que a idéia de liberdade também deve ser debatida, embora, em comunidade, a igualdade seja o bem maior no que se refere à justiça. Entretanto, como pensar em uma igualdade que ocasione o risco de uniformizar o comportamento de uma determinada comunidade? Isso porque a regra que impõe a vontade da maioria pode ser, muitas vezes, tirana como já afirmava Jean-Jacques Rousseau, ou seja, pode sufocar as diferenças que, por ventura, aflorem no seio desse grupo social.

Por exemplo, na sociedade moderna e na atual sociedade de massas, tal igualdade pode tornar equivalentes homens iguais e desiguais, como se fossem membros de uma só família que tem um único interesse ou opinião. A partir dessa visão niveladora da sociedade, o âmbito da ação individual entra em declínio em virtude da uniformização do comportamento. Essa assertiva é corroborada por H. Arendt:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los “comportarem-se”, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.⁷

Nesse aspecto, a filósofa oferece a sua contribuição, ao ressaltar o papel da liberdade, como pressuposto de qualquer ação humana em esfera pública. Ao se pensar sobre esse valor liberdade simultaneamente com o da igualdade em uma “comunidade”, seja ela uma associação de bairro, um clube, um sindicato ou uma igreja, surge, entre outras, a seguinte dúvida: Como se apresentam as diferenças, já que, mesmo em um grupo coeso, é possível que haja opiniões e ações divergentes? No curso de todo o seu texto, a autora parece dar maior relevo à liberdade, porque, só com ela, é possível haver ação. Se, acima de tudo, se admitir que *a condição humana da pluralidade*⁸ corresponde à ação, não se pode, portanto, pensar em um agir em comunidade – que é pública e, não, privada – sem liberdade, porque, senão, retornar-se-ia ao dilema da uniformização do comportamento que ameaça toda sociedade de massa. Daí se infere que o valor *igualdade* não se pode tornar pretexto para uma tirania da maioria.

Por outro lado, a liberdade, como pressuposto da ação em público e em comunidade, deixa de ser exercida, quando os indivíduos não vêem motivo para se agregarem, com o propósito de influenciar as decisões políticas. A fragmentação de um grupo de pessoas ou o isolamento dos indivíduos em uma dada sociedade ocasiona, geralmente, a *ascensão do autoritarismo*. Tal constatação fica mais clara quando se observa a atual sociedade de massas, em que a aversão à participação política conduz a um total descaso sobre quem está ou não exercendo o poder, ou sobre o que este está ou não discursando ou realizando. Entre outros fatores, o autoritarismo, de um lado, e a alienação voluntária das *maiorias silenciosas*⁹ ao político – homem e espaço –, de outro, atestam a crise da vida pública na “aldeia global” de MacLuhan, do consumo e da informação tecnológica. Particularmente quanto a esse desapareço das

massas, revela o filósofo socialista J. Baudrillard:

*Isso pode ser visualizado na inversão de valor entre história e cotidianidade, entre esfera pública e esfera privada. Até os anos 60, a história se impõe como tempo forte: o privado e o cotidiano não são mais do que o avesso obscuro da esfera política. No melhor dos casos, intervém uma dialética entre os dois e pode-se pensar que um dia o cotidiano, como o individual, resplandecerá além da história, no universal. Mas até lá só se pode deplorar o recuo das massas à sua esfera doméstica, sua recusa da história, da política e do universal, e sua absorção na cotidianidade embrutecida do consumo (felizmente elas trabalham, o que lhes garante um estatuto histórico “objetivo” até o momento da tomada de consciência). Hoje, inversão do tempo fraco e do tempo forte: começa-se a vislumbrar que o cotidiano, que os homens em sua banalidade até poderiam não ser o reverso insignificante da história - melhor: que o recuo para o privado até poderia ser um **desafio direto ao político**, uma forma de resistência ativa à manipulação política. Os papéis se invertem: é a banalidade da vida, a vida corrente, tudo o que se estigmatizara como pequeno-burguês, abjeto e apolítico (inclusive o sexo) que se torna o tempo forte; e é a história e o político que se desenvolvem sua acontecimentalidade abstrata algures.*¹⁰

Paralelamente à crise da esfera pública política, não há dúvida de que a família, o lar; enfim, a vida privada não estão também imune a essa crise. Qual é a solução para a sociedade ocidental contemporânea, na qual a família entrou em decadência; para uma sociedade em que os indivíduos já não se sentem membros de um grupo determinado, o qual possa servir como referência para os seus atos e comportamentos políticos? A teoria comunitarista norte-americana, que se manifesta na década de oitenta, busca responder, ainda que não de forma definitiva, a esse tipo de indagação. No entanto, tenciona, pelo menos, constatar que a família, comunidade embrionária, já faz parte da memória coletiva recente.

A título de ilustração, é importante verificar qual é a opinião de M. Walzer. Ao apresentar a crítica comunitarista ao liberalismo, sustenta que o liberalismo se desdobra em duas tendências: associativa e dissociativa. Homens e mulheres, por exemplo, se casam e, posteriormente, podem-se separar – *mobilidade marital*¹¹ –, o que acarreta conseqüências contra-comunitárias, ou seja, um lar desfeito leva os filhos desses pais separados a não ter oportunidade de escutar suas estórias *contínuas e idênticas*¹² e, por isso, a não ter *capacidade narrativa*.¹³ E esse desarraigamento faz que não tenham a família como referência de suas ações futuras.

Ressalte-se que M. Walzer também cuida de outros tipos de associações/dissociações ou mobilidades, entre elas, a social – segundo a

qual, os filhos não agem de acordo com a *herança da comunidade*¹⁴ deixada por seus pais. Buscam construir uma vida diferente, cujos pilares provavelmente não são as mesmas crenças e costumes de suas famílias.

Como tinha antevisto H. Arendt, no final da década de cinquenta, a família foi assimilada por outros grupos sociais – étnicos, religiosos, culturais, profissionais – que têm a função de ser um referencial para todo o caminhar humano. Assim sendo, apesar de a filósofa ter escrito o seu livro em um outro momento histórico, ela percebeu que o individualismo, cujo propósito é a realização dos interesses pessoais, através de discursos e de feitos, e cujo campo de ação inicial é a família, foi assimilado e, de certa forma, superado pelos grupos sociais. Entretanto, deve-se atentar para o fato de que a força da ação individual, através da argumentação e do diálogo, não pode se dissolver, em sociedade, na uniformização ditatorial da ausência de pensamento e da ausência de ação consciente da coletividade. Isso seria, no mínimo, perigoso, não só no que se refere à própria liberdade individual e aos direitos daí decorrentes, mas também no que tal hipótese poderia causar à permanência e solidez do próprio Estado-democrático.

O Espaço Público de Jürgen Habermas

Pertencente à segunda geração da *Escola de Frankfurt*, Jürgen Habermas foi influenciado pelo marxismo em um primeiro estágio e, nesse aspecto, não se diferencia de seus predecessores: Adorno, Horkheimer e Benjamin. Em seu livro *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, acompanha a filosofia da Escola, a qual resume, com propriedade, o professor Danilo Marcondes: *A Escola de Frankfurt preocupou-se sobretudo com o contexto social e cultural do surgimento das teorias, valores e visão de mundo da sociedade industrial avançada, procurando assim atualizar e desenvolver a teoria marxista enquanto teoria filosófica e sociológica.*¹⁵

Contemporâneo de H. Arendt, o filósofo alemão também se ocupa do espaço público, mas sob um enfoque histórico-sociológico. A autora, de certa forma, como discípula de Kant, confere-lhe um cunho filosófico-político. Tal identidade de pensamento se torna mais clara com esta passagem do livro de Celso Lafer:

... e Kant, segundo Hannah Arendt, na leitura que faz da Crítica do Juízo, foi um dos poucos que chegou a uma filosofia política, pois deu-se conta que, politicamente, não existimos no singular, mas coexistimos no plural. A pluralidade da intersubjetividade requer a comunicação, e esta pressupõe o que Kant chama de mentalidade

*alargada, isto é, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa.*¹⁶

Por causa disso, a autora privilegia, em seus escritos, a idéia de “liberdade”, de “singularidade” de cada indivíduo, de “pluralidade” e, por fim, de “democracia”. H. Arendt é, acima de tudo, uma democrata, o que significa que o seu referencial é burguês, baseado na Revolução Francesa. A (r)evolução, ou melhor, as mudanças na esfera pública, para ela, são gradativas; em outras palavras, H. Arendt tem pavor à violência e ao terror impostos, em nosso século, tanto pelo Nazismo e pelo Stalinismo.

Já o espaço público de J. Habermas – deixando bem claro, na *Mudança Estrutural da Esfera Pública* – parece estar calcado nos ideais marxistas, o que significa que, para analisá-lo, seu ponto de partida não é representado puramente pelo indivíduo, mas, sim, pelo conflito de classes. Habermas vai estudar o espaço público burguês de dominação e o seu espraiamento por toda a estrutura e consciência social, tomando, como principal referência passível de crítica, a Idade Moderna e seus desdobramentos liberal e, posteriormente, social-democrata; por sua vez, o estudo de H. Arendt finca-se, sobretudo, em um momento histórico mais longínquo, qual seja a Grécia Antiga, na medida em que a sua idéia do que seja público passa pela liberdade desenvolvida pelos pensadores gregos.

Naquele livro, J. Habermas denomina como “público” determinados acontecimentos que são acessíveis a qualquer pessoa. As categorias “público” e “privado” – frisa ele – nos foram transmitidas pelos gregos por meio da versão romana. A posição de cada indivíduo, na esfera pública da *polis*, era condicionada pela do déspota no âmbito doméstico: *...sob o abrigo de sua dominação, faz-se a reprodução da vida, o trabalho dos escravos, o serviço das mulheres, transcorrem o nascimento e a morte; o reino da necessidade e da transitoriedade permanece mergulhado nas sombras da esfera privada.*¹⁷

Contraopondo-se a ela, apresenta-se a esfera pública, a qual, para os gregos, tinha uma conotação de “aparência”, ou melhor, daquilo que aparece ou torna-se visível. Aliás, tal constatação também é partilhada por H. Arendt, com o seu *mundo da aparência*.

Quanto a J. Habermas, é, ainda, essencial que, no contato existente entre os cidadãos, apesar de aí terem transitado como iguais, os melhores se destacavam através dos conflitos que, por ventura, pudessem suceder. Reconhece-se, por conseguinte, que as virtudes aristotélicas só emergiam em tal esfera. Com a releitura romana da esfera pública grega, ampliou-se o seu entendimento a ponto de considerá-la *res publica* ou um embrião do ordenamento político-jurídico. Sem dúvida, a partir do surgimento do Estado Moderno, desenvolveu-se esse instituto, mesmo porque, durante a

Idade Média, não se fazia distinção clara entre o “público” e o “privado”. É como revela o autor:

*Durante a Idade Média europeia, a contraposição entre **publicus** e **privatus**, embora corrente, não tinha vínculo de obrigatoriedade. Exatamente a precária tentativa de uma aplicação nas relações jurídicas da dominação feudal fundiária e de vassalagem fornece, sem querer, indícios de que não existiu uma antítese entre esfera pública e esfera privada segundo o modelo clássico antigo (ou moderno).¹⁸*

Mais detalhadamente, se se fosse entender o país, como a esfera do público, dever-se-ia admitir que, no feudo, sobre o qual o senhor exercia o seu domínio, existia um poder de segunda ordem que, em razão daquilo que lhe era superior – a ordenação do país – , poderia ser considerado privado. E continua Habermas, com suporte em O. Brunner:

Assim parece-me compreensível que a autoridade “privada” e “pública” fundem-se numa inseparável unidade, já que ambas são a emanção de um único poder, sendo também compreensível que estejam ligadas aos bens fundiários e que possam ser tratadas como direitos privados bem adquiridos.¹⁹

Lembra Habermas que o *status* do senhor feudal, ou seja, o fato de ser autoridade em seus domínios, transbordava para além daqueles limites quando dos eventos públicos, dos dias festivos que requeriam dele a incorporação de determinadas virtudes aristotélicas, como a *insígnia* (emblemas, armas), *hábito* (vestimenta, penteado), *gesto* (forma de saudar, comportamentos) e *retórica* (forma de falar, o discurso estilizado em geral).²⁰

Tal condição de representatividade pública foi transposta para o século XVI, o século do auge do Humanismo, da movimentada vida nas cortes. O nobre rural e o cavaleiro cristão perderam força de representação, cedendo lugar para o *corteggiano*, bem-falante e divertido, que caracterizou essa nova sociedade. Seu grau de sociabilidade foi exercitado no salão de festas da corte. Quanto a esse aspecto, frisa o autor:

A última configuração da representatividade pública, ao mesmo tempo reunida e tornada mais nítida na corte dos monarcas, já é uma espécie de reservado, em meio a uma sociedade que ia se separando do Estado. Só então é que, num sentido especificamente moderno, separam-se esfera pública e esfera privada.²¹

A partir do século XVI, o vocábulo “público” tornou-se sinônimo

de “estatal”, quer dizer, passou a se referir ao funcionamento das competências de um aparelho que detinha o monopólio legítimo da força. É o que se denominou de “poder de polícia”, e o particular, destinatário de tal poder, era o seu público. Em resposta à força ou à autoridade e como forma de contrabalançar ambas, constituiu-se a sociedade civil burguesa. As atividades econômicas, antes restritas ao âmbito da casa, extrapolaram tais limites e passaram a requerer um intercâmbio mercantil mais abrangente.

Da efervescência do sistema mercantilista de trocas, emergiu, com todo o ímpeto, a imprensa, cujos primeiros jornais apareceram em meados do século XVIII. As correspondências entre particulares, que antes eram privadas e cujo conteúdo não se pretendeu revelar, passaram a constituir matéria de jornais à procura de novidades. Tais notícias, entretanto, se submeteram a uma censura extra-oficial patrocinada pela própria burguesia, de forma que as notícias publicadas não possuíam grande relevância, pois se compunham de informações do estrangeiro, da corte e de notícias menos importantes relativas ao comércio, sem contar as novidades dos folhetins. Como resultado, as próprias notícias se tornaram mercadorias em razão de estarem sujeitas às mesmas leis de mercado, como a intenção de aumentar os lucros dos jornais mediante um aumento da tiragem. Naquele meio tempo, a imprensa passou também a ser considerada instrumento útil para a Administração divulgar decretos, portarias.

Os grandes comerciantes (leitores) vieram a assumir uma posição central junto ao ou no público, como decorrência da paulatina explosão da imprensa e do fato de os pequenos comerciantes e artesãos terem sido substituídos por eles. Esses “homens cultos” não se incorporaram à vida *corteggiana*, e o seu domínio na esfera burguesa possibilitou o surgimento tensões entre a cidade e a corte. Ao examinar tal assunto, J. Habermas deduz o seguinte:

Já que, por um lado, um setor privado delimita nitidamente a sociedade em relação ao poder público, mas, por outro lado, eleva a reprodução da vida acima dos limites do poder doméstico privado, fazendo dela algo de interesse público, a referida zona de contato administrativo contínuo torna-se uma zona “crítica” também no sentido de que exige a crítica de um público pensante. O público pode aceitar esta exigência tanto mais porque precisa apenas trocar a função do instrumento com cuja ajuda a administração já tinha tornado a sociedade uma coisa pública em sentido estrito: a imprensa.²²

A expressão desses juízos proibidos tornou-se pública, e tais juízos foram assim denominados em virtude de uma esfera pública que, até aquele

momento, era do poder político, mas que se separou dele, com o propósito de obrigá-lo a legitimar as suas ações perante a nascente opinião pública, composta de indivíduos que tinham capacidade de discutir e de criticar o que liam.

Como consequência, a esfera pública ocupou a posição de mediação entre a sociedade burguesa e o poder estatal. Além disso, o seu pressuposto social passou a ser o mercado liberal que tornou as trocas e a disposição livre da propriedade um assunto privado dos particulares.

A propósito do “privado”, com a ascensão da burguesia ao poder político, marca das Revoluções Liberais dos séculos XVIII e XIX, desenvolveu-se um sistema de normas incorporado em códigos – sendo o “Código Civil” de Napoleão (1804) a sua obra clássica – que deu ensejo ao fortalecimento dessa esfera; em outras palavras, assegurou *o intercâmbio das pessoas privadas entre si livres de encargos corporativistas e governamentais*.²³

A esfera privada, que ocasionou o desdobramento de todas as atividades econômicas sujeitas apenas às leis do livre mercado e do dia-a-dia da vida social burguesa, permaneceu livre da dominação, diga-se, da intervenção estatal. Ter de vincular, portanto, as ações do Estado aos limites das normas gerais significou, em outras palavras, proteger ou garantir as liberdades básicas – codificadas em códigos de Direito Privado – do burguês e, ainda, a liberdade do próprio mercado. Em virtude de a atuação do Estado estar restrita ao âmbito do Princípio da Legalidade, note-se que a aprovação das leis, sobre as quais e em decorrência das mesmas o Executivo fundava e exercia o seu poder, advinha da participação da opinião pública, através de seus representantes no Poder Legislativo. A opinião pública, é essencial lembrar, era, em verdade, constituída pela burguesia. E, dessa forma, formou-se o denominado “Estado de Direito”. Ressalta J. Habermas: *O Estado de Direito enquanto Estado burguês estabelece a esfera pública atuando politicamente como órgão do Estado para assegurar institucionalmente o vínculo entre lei e opinião pública*.²⁴

Na Constituição, as funções políticas da esfera pública passaram a ser articuladas de acordo com os interesses econômicos dos burgueses da esfera privada. Os direitos fundamentais inscritos na Lei Fundamental são um exemplo histórico dessa articulação.

Neste ponto da explanação da posição teórica de J. Habermas, é forçoso recordar que, apesar de o autor não se referir a isto, os direitos humanos passaram a ser objeto de previsão tanto das dez primeiras emendas que formam o *Bill of Rights* da Constituição dos Estados Unidos quanto das restantes que advieram depois da Guerra de Secessão. No tocante à experiência constitucional da França, o catálogo formado pelas

libertés publiques não fez parte do corpo de artigos dos textos constitucionais desse país, embora os seus respectivos preâmbulos tenham mencionado a “Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão” de 1789, em que tais liberdades se encontram previstas. Por isso, tem-se admitido que fizeram e fazem ainda hoje (Constituição de 1958) parte do corpo de normas positivadas. Quanto às demais Cartas européias, a partir da Revolução Liberal de 1830, na Bélgica, ensejou-se a normatização dos direitos fundamentais no interior da Lei Maior. J. Habermas parece não se prender estritamente à história das experiências constitucionais dos países europeus, já que essas, em sua obra, nada mais são do que uma ponte para que defenda suas posições ideológicas que, na década de sessenta, como já foi mencionado, seguiam a linha marxista.

Advogando a causa dos direitos fundamentais na Lei Maior, elenca esses direitos e as liberdades civis, que consistem em um não-fazer do Estado, e que se relacionam com:

1. o público pensante – liberdade de opinião e de expressão, liberdade de imprensa, de reunião e de associação, etc.
2. a função política das pessoas privadas na esfera pública, como o direito de petição, o direito eleitoral e de voto igualitário
3. o *status* de liberdade individual fundado na esfera de intimidade da família patriarcal, abrangendo a liberdade pessoal, inviolabilidade de residência, etc.
4. o “*intercâmbio dos proprietários privados na esfera da sociedade burguesa*” – igualdade perante a lei, garantia da propriedade privada.²⁵

Decorrendo da não-aceitação de uma intervenção dominadora do poder público na esfera privada burguesa, surgiram tais tipos de Constituição que permitiram ao Estado apenas exercer funções que diziam respeito à sua organização.

Da noção já exposta de que a atuação estatal passou a ser limitada pelos ditames legais aprovados pelos representantes da opinião pública, extrai-se que a esfera pública burguesa orientava-se pelo Princípio do Acesso a Todos. Assim sendo, os indivíduos, conhecedores desse princípio, vieram a crer que sua esfera também era pública, de tal forma que todos os homens a ela pertenciam. E essa concepção, assinala-se, nasceu da esfera íntima do lar burguês. Nesse sentido, pode-se interpretar que a esfera pública, de alguma forma, originou-se da privada, a qual, através de um movimento reverso, foi paulatinamente sendo açambarcada por aquela.

Sobre o Estado de Direito burguês e a garantia conferida às liberdades básicas, J. Habermas tece suas críticas:

*O acesso geral a essa esfera que o Estado de Direito institucionaliza em suas funções políticas precisa ser decidido de antemão através da estrutura da sociedade civil burguesa e não, depois, através da constituição política que esta se dá. Uma dimensão pública é, então, assegurada quando as condições econômicas e sociais oferecem as mesmas chances a todos para preencherem os critérios de acesso: exatamente conquistar as qualificações da autonomia privada que fazem o homem culto e proprietário.*²⁶

O indivíduo, ingressando nessa sociedade, ganhava o *status* de “proprietário” e, como extensão, o de “homem”. O modelo liberal descrito, de cumprimento irrealizável para a maior parte dos indivíduos, era, como revela o autor, *suficientemente verossímil para que o interesse da classe burguesa pudesse ser identificado com o interesse geral (...)* Cada um possuía, assim, a possibilidade de se tornar um “cidadão burguês”.²⁷ Conseqüentemente, só da classe burguesa é que se poderia esperar uma representação do interesse geral, visto que foram os interesses da burguesia que constituíram a base da opinião pública.

Por fim, acentua o autor que, naquela época, começaram a surgir as ideologias, à medida que se puseram, em um mesmo braço da balança, os anseios dos proprietários e os dos homens mais simples, o que tornou o discurso de uma classe determinada universalmente aceito.

É importante, nesse passo da exposição, recordar, em linhas gerais, o pensamento de Karl Marx, a que o autor da Escola de Frankfurt se vincula em seu livro. Em particular, é importante ressaltar duas obras de Marx que abordam a questão dos direitos fundamentais: *A Ideologia Alemã* (1849) e, sobretudo, *A Questão Judaica* (1844).

Seu ponto de partida está na discussão e na crítica dos conceitos de “direitos do homem e do cidadão” que se retiram da Declaração Francesa de 1789. Estabelece diferença entre ambos por estarem os do homem inseridos na categoria de liberdade política, de direitos civis; *nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.*²⁸ Ambos resultaram de uma revolução política que, na realidade, não revolucionou as partes integrantes da vida burguesa, de tal modo a submetê-las a críticas. O homem, como membro de tal sociedade, é fruto puramente de um ato político: a Constituição. E é, por isso, considerado o verdadeiro *homme*. Em outras palavras, é aquele que se restringe a satisfazer suas necessidades mais imediatas (trabalho, interesses particulares). Mais uma vez, aqui, Marx o diferencia do cidadão, frisando que, de fato, se trata de um *citoyen* não-político porque é *abstrato, artificial, alegórico, moral*. *O homem real só é reconhecido sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro*

sob a forma do *citoyen* abstrato.²⁹

Em contrapartida, o cidadão real, de que trata, é o que se insere em um determinado momento histórico e em um conjunto de relações sociais. Sobre essa visão marxista, Rodolfo Vidal Gómez Alcalá acentua o seguinte:

*... a crítica marxista é e será importante para o progresso do conceito dos **Direitos Fundamentais**, pois, ante a preferência pela liberdade e pelo poder popular que preconizava a Declaração Francesa, buscará a criação de uma igualdade real e não formal do homem, e a criação não só doutrinal, dos direitos de crédito e inclusive sua sobrevalorização, para colocar-se acima da liberdade e de seus direitos, para o qual necessitaria de um poder público forte, quer dizer, a supeditação da sociedade civil ao Estado.*³⁰

A Declaração Francesa, portanto, longe de libertar, exacerbou o grau de subordinação de uns em relação a outros, pois se converteu *em um instrumento de dominação e produto de uma **ideologia** capitalista que impede a formação da sociedade real.*³¹ e, ainda, um instrumento que privilegiou as liberdades negativas sobre as positivas até pelo total desconhecimento da igualdade efetiva. Tal ideologização acarretou, em suma, a ineficácia dos direitos fundamentais. É essa a lição que ensina R. Vidal Gómez Alcalá com suporte em Marx.

Retornando a J. Habermas, ao tratar da esfera pública, cujo desdobramento é o espaço público burguês de dominação, denuncia, em outros termos e com suporte em Marx, que a opinião falsamente pública *esconde de si mesma o seu verdadeiro caráter de máscara do interesse de classe burguês.*³² A esfera pública burguesa se viu, por conseguinte, diante de uma contradição: a inexistência de pressupostos sociais que não permitiu que todos tivessem efetivamente igualdade de oportunidades ou de chances para lograrem o *status* de proprietário e, portanto, para ingressarem na esfera pública real, que era a de poder e de dominação de cidadãos proprietários sobre “cidadãos” não-proprietários. Nesse sentido, o modelo liberal entrou em contradição. Na sociedade real, o Princípio do Acesso a Todos não obteve efetiva aplicação, já que, em uma determinada relação de poder, como a de trabalho ou a política, não se equiparavam proprietários a seres humanos, ou seja, havia uma clara contraposição entre os interesses da classe burguesa e os interesses daquela constituída por assalariados.

O sociólogo faz alusão à idéia marxista, já exposta, de que o homem privado, como burguês, era tampouco *homme*, pois, para ele exercer seus interesses cívicos, precisaria retirar-se da realidade burguesa e de sua forma de organização e caminhar em direção à sua individualidade,

ou seja, em direção à esfera privada. A conseqüente separação entre “público” e “privado” não garantiu aos demais membros da sociedade que a ideologia de poucos se restringisse às fronteiras dos seus interesses particulares, de classe. Infiltrou-se, sim, na consciência dos homens mais simples, com o propósito de fortalecer as relações feudais de poder e de dominação existentes entre o proprietário culto e o assalariado iletrado. Ressalta Habermas:

*Enquanto, na reprodução da vida social, relações de poder não tiverem sido efetivamente neutralizadas e a própria sociedade civil ainda basear-se em poder, nenhum estado de direito pode ser construído sobre a sua base, substituindo autoridade política por autoridade racional. Assim, então, também a dissolução de relações feudais de dominação no seio do público pensante não é a pretensa dissolução de dominação política de modo geral, mas a sua perpetuação em outra forma – e o Estado de direito burguês, inclusive a esfera pública como o princípio central de sua organização, é mera ideologia.*³³

O modelo marxista propunha que a autonomia privada já não fosse mais originária, mas, sim, derivada da esfera pública, pois decorria de uma autonomia originária que o número de cidadãos, concretamente ampliado, instaurou a partir da socialização dos meios de produção e do exercício das funções na esfera pública. Esclarece Habermas:

*As pessoas privadas serão antes pessoas privadas de um público do que o público será um público de pessoas privadas. No lugar da identidade de **bourgeois** e **homme**, de proprietário privado como ser humano, surge a de **citoyen** e **homme**; a liberdade do homem privado define-se segundo o papel do homem como cidadão; o papel do cidadão não se define mais pela liberdade do homem como proprietário privado. A esfera pública não intermedia mais, então, uma sociedade de proprietários privados para o Estado...*³⁴

A perspectiva histórico-sociológica do autor alcança meados do século XX, deixando claro que o Estado Social-Democrata, que se verifica, principalmente, nos países altamente industrializados, é fruto da tradição jurídica do Estado Liberal. Com isso, propõe a inclusão dos direitos sociais no texto constitucional como direitos fundamentais, tomando como marcos históricos a Constituição de Weimar de 1919, a Declaração da ONU sobre os Direitos do Homem de 1948 e, ainda, a Constituição Francesa de 1946. Com esse propósito, neste excerto dedicado à sustentação da intervenção imediata do poder público no âmbito da família e da propriedade, mostra o seguinte:

Elas (garantias institucionais da propriedade e da família) só passam a ser complementadas por direitos sociais fundamentais porque não ocorre o preenchimento positivo “automático” do efeito denegatório, pois a delimitação de setores livres do Estado quanto ao “ir ao encontro” dos mecanismos sociais imanentes não é mais compensado por uma igualdade de chances, ainda que apenas aproximada, no sentido de participar em indenizações sociais e em instituições políticas; isso passa a ser, então assegurado expressamente pelo Estado (...) sob as condições de uma esfera pública alterada até mesmo estruturalmente.³⁵

Para garantir positivamente os direitos sociais, faz-se necessário ampliar o espaço de competência da participação da sociedade civil no produto social e nas instituições da esfera pública política, a fim de que essa participação seja efetiva. Por isso, em tal esfera pública política agem organizações sociais ligadas ao Estado (intermediadas por partidos, por exemplo), coligações econômicas (associações de proprietários) e organizações de massa. Esse público organizado de pessoas privadas participa do espaço político por meio de uma comunicação com o Estado. Depreende o autor dessa nova estrutura de organização social:

Junto com os representantes politicamente efetivos das forças culturais e religiosas, essa concorrência dos interesses privados organizados, frente ao “neomercantilismo” de um Executivo intervencionista, leva a uma “refeudalização” da sociedade à medida que, com a delimitação entre setor privado e setor público, não só instâncias políticas passam a assumir certas funções na esfera da troca de mercadorias e do trabalho social, mas também, inversamente, forças sociais passam a assumir funções políticas.³⁶

Constata, por fim, na esfera pública política do Estado Social-Democrata, a obrigação de as organizações se interporem entre a opinião pública e o Estado, com o objetivo de exercer uma função crítica e, não, aclamativa ou de manipulação no tocante à publicidade, por exemplo, das leis governamentais ou do jornalismo. Tal ativismo político do espaço público, que é representado pela *máxima minimalização objetivamente possível das decisões burocráticas e uma relativização dos conflitos estruturais de interesses conforme a escala de um interesse geral reconhecível*³⁷, note-se, é permeável ao consenso. Tal rearranjo já não é mais uma utopia; é, sim, uma realidade que adveio da institucionalização do Estado Liberal e de uma subsequente reformulação ideológica.

É notório que a trajetória habermasiana sofreu uma grande metamorfose no tratamento do espaço público e das questões relacionadas

a direitos fundamentais, à justiça, entre outras. Em seus livros posteriores, das décadas de oitenta e noventa, como *Consciência Moral e Agir Comunicativo* e *Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade*, o autor muda a sua perspectiva de histórico-sociológica para filosófico-jurídica. Abandona a via marxista e vai ao encontro da denominada “virada kantiana”, também empreendida por John Rawls em *Uma Teoria da Justiça*, em 1971, a fim de investigar, entre outros temas, qual é a fundamentação dos direitos humanos, moralmente compreendidos, e do contrato que origina a sociedade e suas instituições políticas. Para alcançar esse propósito, explora a razão comunicativa e o espaço público em que aquela se insere que, aliás, também foi objeto da *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, obviamente sob outra perspectiva. Mas em tal esfera, em que sucede a comunicação intersubjetiva que se sujeita à interpretação, em que se desenvolve o discurso e se enseja o consenso, o mundo já não é apenas o burguês, mas, sim, o da vida, aonde se desdobram as relações culturais, econômicas e privadas. Diferentemente de outrora, parece acreditar, enfim, que existem paradigmas universais, como os mencionados, que oferecem embasamento teórico. Tal como J. Rawls, busca o filósofo encontrar novos fundamentos, por exemplo, para a moral ou a ética, com suporte nos quais se desenrolam as relações sociais e, de forma integrativa, as jurídicas.

Examinado o assunto do ponto de vista jurídico, percebeu-se que, nas décadas de sessenta e setenta do século XX, a crise do Direito Constitucional marcou, por exemplo, a história do constitucionalismo brasileiro. Crise essa que levou o país e outros tantos da América Latina, a permanecer, por largo tempo, dissociado do “mundo da vida”. Devido à estreiteza dos limites impostos pela forte ascendência do positivismo de moldes kelseniano sobre a doutrina majoritária do Brasil, verificou-se que temas, como os direitos humanos, não tinha espaço político-jurídico suficiente para a sua discussão. Só com o espancamento dos últimos resíduos ditatoriais, que ocorreu simultaneamente com a instalação da Assembleia Constituinte de 1987, matérias, como essa, puderam reemergir verdadeiramente no imaginário da reflexão jurídica-nacional. Mas quanto aos países ricos e democráticos, emergiram, nos mesmos anos setenta, inúmeras doutrinas, no campo da teoria da justiça, que suscitaram, quanto aos fundamentos, novas interpretações que mostraram novos e possíveis caminhos para a teoria constitucional. E talvez tenha sido um desses caminhos que trilhou J. Habermas. É como ensina o professor brasileiro Ricardo Lobo Torres, neste parágrafo endereçado ao livro de J. Habermas *Direito e Democracia: Entre Faticidade e Validade*:

O duplo relacionamento da validade com a faticidade deixa aos atores sociais a escolha entre o caminho objetivo, socialmente delimitado, ou o performativo, a normatividade e com as conseqüências da norma estabelecida processualmente. Essa tensão entre faticidade postula a abertura da ação comunicativa, com a pluralidade dos atores (parte ou observador), de visões teóricas (compreensiva ou explicativa), dos papéis (juiz, político, legislador, cliente ou cidadão), ou das posições pragmáticas (hermenêutica, crítica, analítica), tudo o que condicionará o problema da interpretação, possibilitando a integração entre Lebenswelt (mundo da vida) e sistema, direito como meio e como instituição.³⁸

Para arrematar este ponto, e ainda na esteira de R. Lobo Torres, assevera esse autor que J. Habermas chega, contudo, nos anos noventa, à conclusão de que, *nem os valores, nem os princípios, nem, conseqüentemente, a idéia de justiça podem legitimar o direito, que se reduz à validade das próprias regras éticas presentes na comunicação entre os sujeitos e no consenso assim obtido.*³⁹

O Significado da Expressão em Charles Taylor

Parte-se, agora, para a visão da esfera pública do teórico canadense Charles Taylor. Segundo esse autor, essa pode ser definida da seguinte forma:

... é um espaço, no qual os membros da sociedade estão fadados a se encontrar através de uma variedade de meios de comunicação: impressão, encontros eletrônicos e “cara a cara”, a fim de discutir assuntos de interesse comum e assim ser capaz de formar uma identidade de pensamento sobre essas questões.⁴⁰

É possível, a partir desse conceito inicial, já perceber que, em C. Taylor, o espaço público, está influenciado, sobretudo, pelos meios de comunicação de massa. Nesse sentido, esse plano, no qual a mídia se insere, é formador de opiniões – embora afirme o ensaísta que as pessoas formam suas opiniões livremente, o que, dentro desse contexto, parece ser questionável – , as quais irão influenciar ou controlar o governo. É importante ressaltar, aqui, o que significa “opinião pública” para o autor. É um produto da reflexão, que emerge da discussão e que reflete um consenso ativamente produzido. Para chegar a essa definição, toma, como paradigma inicial, embora não único, o livro de J. Habermas *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Revela, também, C. Taylor que as decisões do governo também interferem nas tomadas de posição da opinião pública. É essa

intercomunicação dentro daquele espaço – o que estamos assistindo agora pela televisão se reporta ao que estava escrito no jornal de manhã, o qual, por sua vez, relata o que a rádio debateu ontem – que refletirá na opinião de cada membro da sociedade civil. E estes, a seu turno, por meio do debate, da reflexão e do consenso, irão se organizar e chegar a conclusões racionais, as quais orientarão o governo. É o que se chama de “Princípio da Supervisão”, o qual significa o seguinte: todo procedimento governamental, por exemplo, as deliberações legislativas, deve ser público. Ao mesmo tempo, quando o governo se expõe a essa pressão da sociedade civil, pode ter de admitir que a legislação tenha de ser modificada, em conformidade com os desígnios dessa opinião pública.

Assim é que, embora a esfera pública seja um espaço fora do poder e, até mesmo, seja um espaço extrapolítico, no sentido de que está desvinculado de qualquer espírito partidário, há, de certa forma, uma inegável interação entre ambos.

Alusão à Experiência Brasileira: O Espaço Público de Nelson Saldanha

Num país em que, historicamente, a vida privada se sobrepôs à pública, o sentido de participação política e, sobretudo, de *res publica* tornou-se deficiente. É sobre o controvertido e incipiente desenvolvimento de um espaço público no Brasil, descrito sob o signo da metáfora do jardim e da praça, que o professor Nelson Saldanha se debruça em obra homônima.

A partir de uma visão histórica, política e sociológica, ou melhor, como ele mesmo parece deixar claro, antropológico-filosófica, põe, em segundo plano, qualquer busca por um conceito ossificado do que seja público – a praça – ou privado – o jardim. E aqui é forçoso fazer uma comparação com um outro autor Mircea Eliade que, ao caminhar sobre a mesma trilha dos “conceitos” gerais, das comparações entre as múltiplas hierofonias e da abastada informação histórica, embora sem seguir um traçado contínuo, perquire sobre o significado da religião e, ainda, sobre o objeto da história das religiões. Parecendo advogar a mesma linha filosófica do professor romeno, autor do clássico *Tratado da História das Religiões*, N. Saldanha tece considerações sobre a experiência brasileira sem, com isso, parecer querer esgotar o assunto ou de lhe oferecer um caráter definitivo.

Acompanhando, inicialmente, o ensinamento do sociólogo Gilberto Freyre, assevera que, no século XIX, o nascimento da vida urbana e pública deu-se com o triunfo da praça, o qual, por sua vez, coincidiu com o da rua. Mais adiante, aborda a questão do predomínio, ainda hoje presente, das

estruturas feudais – leia-se: coronelismo – , que retarda e impede a reforma agrária e que manipula as eleições principalmente nos rincões mais atrasados do País, do ponto de vista social e econômico. Também lembra a emergência tardia da imprensa e do ensino superior e a excessiva prevalência do clero que, em momentos cruciais, muito influenciou as decisões do Estado. E como último dado histórico importante, o filósofo ressalta que os brasileiros não cultivaram o hábito da violência pública no seu sentido institucional, ou seja, no sentido de *possibilidade concreta da luta*⁴¹, o que, para o autor, torna vazia a extensão do significado de povo.

Com base em tais deformidades históricas nacionais, N. Saldanha defende a tese de que, aqui, sucedeu o predomínio do privado sobre o público. Mas ressalta:

*... vale notar que o fato de não termos tido, no Brasil, uma vida pública com plenitude não significou que tivesse ocorrido a vertente oposta. Ou seja, não quer dizer que tenhamos vivido a ordem privada em seu sentido fundamental, ao menos no sentido do modelo clássico. E ambas as coisas, que são duas carências, devem ter decorrido de distorções dadas na colonização e no povoamento.*⁴²

Para, nas páginas subseqüentes, concluir:

*Somos diversos “países” – vá o recurso à ambigüidade semântica – , somos um território exageradamente extenso, e como referência espacial isto ajuda pouco a aglutinar comunidades com senso político homogêneo. Não podemos, e é erro em que certos autores vêm incidindo, entender as estruturas sócio-políticas nacionais sem levar em conta os dados do passado; nem podemos prender-nos totalmente a eles. Por isto é realmente difícil o trabalho de repensar o problema político (sócio-político) do país. E é urgente fazê-lo, obviamente, para que se formulem esquemas onde uma ordem pública complexa e flexível caiba a todos os “países” existentes no Brasil, sem destroncar-se do passado e configurando um projeto nacional adequado em termos de valores e de instituições.*⁴³

Conclusão

Em H. Arendt, restou claro que o indivíduo e o valor “liberdade” (esfera privada) têm papel preponderante em sua visão filosófico-política. A sociedade e a igualdade (esfera pública), por sua vez, se sujeitam às suas críticas, na medida em que favorecem a uniformização do pensamento, excluem a possibilidade de ação individual e podem tornar-se pretexto para a tirania da vontade da maioria. Pode-se deduzir dessa visão kantiana que a autora confere

prevalência ao privado em detrimento do público. Isso porque parece não restar, na esfera pública, um espaço mínimo para a ação individual, própria da esfera privada.

Em sua teoria, J. Habermas privilegia o valor “igualdade” e o significado de sociedade de classes (esfera pública). Em outros termos, o seu referencial não é burguês, mas, sim, o conflito de classes marxista. Isso porque, de acordo com Marx, o homem real, o cidadão real, é o que se insere em um determinado momento histórico e em uma sociedade, que se baseia numa igualdade real e, não, formal. A dominação dos homens, cidadãos-proprietários, sobre os demais, cidadãos não-proprietários, se infiltrou na consciência de toda a sociedade através, por exemplo, da imprensa e das leis, com o objetivo de fortalecer as relações feudais de poder e de dominação existentes entre o proprietário culto e o assalariado iletrado. A fim de modificar tal ordem de coisas, a esfera pública deveria, na opinião de J. Habermas, ter, como base, a socialização dos meios de produção e o exercício de suas funções. A autonomia, que se verifica na esfera privada, seria uma espécie desse gênero maior, que é a esfera pública.

Para C. Taylor, o espaço público pode ser extrapolítico, no sentido de que não está vinculado a qualquer espírito partidário. Sem dúvida, há uma interação entre a opinião pública, que se forma, através do consenso, tendo em vista a influência dos meios de comunicação de massa, e as decisões governamentais, que repercutem na esfera da opinião pública, através do papel exercido pelo Legislativo e pelo Executivo.

Por fim, segundo a interpretação também marxista de N. Saldanha, há um predomínio, no Brasil, da vida privada sobre a pública. A estrutura feudal do coronelismo, sobretudo, nas regiões mais pobres do país, a emergência tardia da imprensa e do ensino superior e a excessiva influência do clero sobre a consciência nacional são aspectos históricos que revelam a ausência de formação de um espírito popular, que, no decorrer dos séculos, tivesse proposto a luta armada como possibilidade efetiva de transformação sócio-política.

Com base nessas interpretações de cunho kantiano e marxistas, respectivamente e, sobretudo, de H. Arendt e J. Habermas, podem-se, ainda, ressaltar outros aspectos de matiz filosófico-jurídica. Na visão desses autores, parece que os valores “liberdade individual” e “igualdade social” são auto-excludentes. O que se indaga, através da análise de seus textos, é que se, de alguma

forma, não se conciliam, sem que um venha a predominar sobre o outro. Uma forma de conciliação foi gerada, por exemplo, pela previsão dos direitos sociais nas Cartas Constitucionais e Internacionais do início e do decorrer do século XX. Pergunta-se, entretanto, se esses direitos, que englobam, entre outros, a saúde, a educação, a moradia, o trabalho, se converteram realmente em normas fundamentais nos países latino-americanos e se possibilitaram a transformação da igualdade de direito em igualdade material ou de fato.

Sem a efetividade social da igualdade material, não há que se falar em liberdade individual. Afinal, são dois valores que se condicionam. Na medida em que se concede a todos os indivíduos, materialmente, a mesma igualdade jurídica de oportunidades, esses podem, em sociedade, requerer conscientemente o direito à liberdade de participação nas decisões democráticas. Poder-se-ia afirmar, portanto, que a liberdade individual é uma concretização da igualdade social. Tal argumentação se condensa na seguinte equação: igualdade de direito = igualdade de fato ou material → liberdade individual.

Por outro lado, ao partir da liberdade individual, poder-se-ia considerá-la como base da formação do Poder Legislativo e do Poder Executivo por meio do processo eleitoral, pois influencia a elaboração das leis, no primeiro caso, e as decisões administrativas, no segundo. Assim, haveria condições jurídicas para que os indivíduos pudessem se tornar iguais. É a denominada igualdade de direito. A princípio, mas não necessariamente, a igualdade de direito inclui a igualdade de fato ou material. Essa segunda argumentação se resume na seguinte fórmula: liberdade individual → igualdade de direito ± igualdade de fato ou material. Mas nem sempre o que está normatizado revela o que ocorre efetivamente na realidade social.

No Brasil, a igualdade material, como norteadora da igualdade jurídica, nunca conduziu a uma situação de liberdade individual, pelo simples fato de que nunca existiu, entre os indivíduos, igualdade material de oportunidades (igualdade de direito = igualdade de fato ou material → liberdade individual). Constitucionalmente, apresenta-se a liberdade como condutora da igualdade jurídica e, quando muito, da material ou de fato. Através da interpretação dessa norma pelo Judiciário, há a possibilidade de concretizar materialmente a igualdade jurídica. Tudo dependerá da ideologia abraçada pelo juiz. Se ele privilegia a liberdade, a adoção

da igualdade jurídica e de fato e decide que o Estado tem a tarefa de produzir as condições materiais da igualdade, recairíamos na primeira parte da segunda argumentação (liberdade individual → igualdade de direito + igualdade de fato ou material). Mas se ele privilegia a liberdade, a adoção da igualdade jurídica e decide que o indivíduo deve ser o provedor da sua própria igualdade material, sem atuação do Estado, então, recairíamos na segunda parte da segunda argumentação (liberdade individual → igualdade de direito - igualdade de fato ou material).

Com tudo isso, o que se deseja frisar é que a liberdade individual, como origem da igualdade entre os indivíduos na sociedade brasileira, penetrou, sem dúvida, o próprio espaço público, o qual, por sua vez, continua sendo o da ação de uma minoria detentora dos meios de produção e das funções públicas. A ação não foi, de forma alguma, relegada ao espaço privado. Continua presente na esfera pública, que, ao se submeter aos interesses e à ideologia da classe dominadora determina que tipo de igualdade existirá entre os indivíduos.

Notas

¹A autora é Mestre em Direito Público pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Professora de Ciência Política e Direito Constitucional e Doutoranda em Direito pela Universidade de Heidelberg.

²HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 30.

³LAFER, Celso. “A Política e a Condição Humana”. In: *A Condição Humana*. ARENDT, Hannah (aut.). 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p. 345.

⁴Como ilustração, recorre-se ao poema *The White Man's Burden* de Rudyard Kipling, que é emblemático do processo de expansão neocolonialista européia a partir do século XIX e que descreve a seguinte situação:

*“Do Homem Branco o fardo a si tome –
As cruentas guerras de paz –
Encha bem a boca de Fome
E as doenças mande cessar.*

.....
*Faça isso com seus vivos
Com seus mortos, assinale-os!*

*Do Homem Branco o fardo tomaste –
E colheste para si a velha praga:
A Reprovação dos que ajudaste,
O ódio dos que guardaste.”*

⁵WALZER, Michael. *Las Esferas de la Justicia. Una Defensa del Pluralismo y la Igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

⁶ARENDT, A *Condição...*, cit., p. 51.

⁷*Id.*, *ibid.*, p. 50.

⁸*Id.*, *ibid.*, p. 15.

⁹BAUDRILLARD, Jean. *À Sombra das Maiorias Silenciosas. O Fim do Social e o Surgimento*

- das Massas. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- ¹⁰*Id., ibid.*, p. 35.
- ¹¹WALZER, Michael. “The Communitarian Critique of Liberalism”. In: *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. ETZIONI, Amitai (ed.). Charlottesville: University of Virginia, 1996, p. 58.
- ¹²*Id., ibid.*, p. 59.
- ¹³*Id., ibid.*, p. 54.
- ¹⁴*Id., ibid.*, p. 58.
- ¹⁵MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 264.
- ¹⁶LAFER, Celso. Hannah Arendt. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 22-23.
- ¹⁷HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública. Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 16.
- ¹⁸*Id., ibid.*, p. 17
- ¹⁹*Id., ibid.*, p. 18.
- ²⁰*Id., ibid.*, p. 20.
- ²¹*Id., ibid.*, p. 23-24.
- ²²*Id., ibid.*, p. 39.
- ²³*Id., ibid.*, p. 95.
- ²⁴*Id., ibid.*, p. 101.
- ²⁵*Id., ibid.*, p. 103.
- ²⁶*Id., ibid.*, p. 106.
- ²⁷*Id., ibid.*, p. 107.
- ²⁸MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Achiamé, p. 30.
- ²⁹*Id., ibid.*, p. 37.
- ³⁰ALCALÁ, Rodolfo Vidal Gómez. *La Ley como Límite de los Derechos Fundamentales*. México: Editorial Porrúa, 1997, p. 31.
- ³¹*Id., ibid.*, p. 31.
- ³²HABERMAS, *Mudança Estrutural...*, *cit.*, p. 149.
- ³³*Id., ibid.*, p. 151.
- ³⁴*Id., ibid.*, p. 154-155.
- ³⁵*Id., ibid.*, p. 263.
- ³⁶*Id., ibid.*, p. 269.
- ³⁷*Id., ibid.*, p. 273.
- ³⁸TORRES, Ricardo Lobo. “O Espaço Público e os Intérpretes da Constituição”. *Revista de Direito da Procuradoria Geral*, Rio de Janeiro: Publicação do Centro de Estudos Jurídicos, no. 50, p. 94, 1997.
- ³⁹TORRES, Ricardo Lobo. “Justiça Distributiva: Social, Política e Fiscal.” *Revista de Direito Renovar*, Rio de Janeiro: Renovar, no 01, p. 105, janeiro-abril, 1995.
- ⁴⁰TAYLOR, Charles. “Liberal Politics and the Public Sphere”. In: *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. ETZIONI, Amitai (ed.). Charlottesville: University Press of Virginia, 1996, p. 185-186, 1996.
- ⁴¹SALDANHA, Nelson. *O Jardim e a Praça. O Privado e o Público na Vida Social e Histórica*. São Paulo: Edusp, 1993, p. 107.
- ⁴²*Id., ibid.*, p. 105.
- ⁴³*Id., ibid.*, p. 108.

Bibliografia

ALCALÁ, Rodolfo Vidal Gómez. *La Ley como Límite de los Derechos Fundamentales*.

México: Editorial Porruá, 1997.

ARENDR, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

_____. *A Condição Humana*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

BAUDRILLARD, Jean. *À Sombra das Maiorias Silenciosas. O Fim do Social e o Surgimento das Massas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Aristóteles. Volume I*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, 4 volumes. (Coleção).

ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ETZIONI, Amitai (ed.). *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública. Investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Direito e Democracia. Entre Facticidade e Validade. Volume I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

LAFER, Celso. Hannah Arendt. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. “A Política e a Condição Humana”. In: *A Condição Humana*. ARENDR, Hannah (aut.). 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

MARX, Karl. *A Questão Judaica*. Rio de Janeiro: Achiamé.

MARX, Karl & **ENGELS**, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

SALDANHA, Nelson. *O Jardim e a Praça. O Privado e o Público na Vida Social e Histórica*. São Paulo: Edusp, 1993.

TORRES, Ricardo Lobo. “Justiça Distributiva: Social, Política e Fiscal”. *Revista de Direito Renovar*, Rio de Janeiro: Renovar, no.1, janeiro-abril, 1995.

_____. “O Espaço Público e os Intérpretes da Constituição”. *Revista de Direito da Procuradoria Geral*, Rio de Janeiro: Publicação do Centro de Estudos Jurídicos, no.50, 1997.

WALZER, Michael. *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del Pluralismo y la Igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

WEFFORT, Francisco C. (org.). *Os Clássicos da Política I. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”*. São Paulo: Editora Ática, 1993.

Esclavitud y Espectáculo Punitivo en el Brasil Decimonónico

Benedito Souza Filho¹

Como demostraciones de poder, los castigos de esclavos africanos tornados espectáculos evidenciaban dos caras que merecen ser señaladas. Una que reflejaba su lógica económica, en la medida en que los suplicios públicos reforzaban la sumisión para el trabajo. Otra, relacionada con su dimensión simbólica, escenificando el sufrimiento para imponer la disciplina a los esclavos mediante el pavor y el miedo.

El objetivo de este artículo es el de proceder a un análisis de cómo el poder de los señores y del Estado se consolidaba a través de las modalidades punitivas. Además de este aspecto, procuraré reflexionar sobre la función social de la violencia como instrumento de manutención y reproducción del poder.

En la sumisión de los esclavos, la ritualización de la punición era fundamental puesto que no se trataba de una mera brutalidad correccional sino también de una teatralización del poder que, mediante el espectáculo, buscaba asegurar su eficacia y reproducción (Balandier, 1994; Foucault, 1998; Price, 1992).

El espectáculo punitivo se caracteriza como un estilo penal ritualizado en el que el cuerpo del condenado ocupa un lugar de destaque y sobre el cual diferentes modalidades de violencia física y simbólica tienen cabida.

En su ritualización, la violencia física y simbólica es utilizada para garantizar efectos y objetivos. En la definición de este estilo penal, el sustantivo espectáculo y el adjetivo punitivo quieren decir respectivamente celebración y sumisión, consagración y eliminación.

¿Pero qué se celebra y consagra y a la vez se somete y elimina? En la realización de la ceremonia punitiva se celebra y consagra el poder en la medida que se somete y elimina el condenado. La visibilidad del dominio del cuerpo del condenado representa la marca política del poder (Foucault, 1992a:248).

Espectáculo punitivo no es un concepto plenamente desarrollado por Foucault. Es una noción que sirve fundamentalmente para elaborar la

perspectiva disciplinaria del cuerpo, que se procesa desde el control físico hasta las modalidades más sofisticadas para hacerlo. Sirve como marca histórica en la que el poder se va distanciando progresivamente del cuerpo de los individuos y la forma pública y espectacularizada de controlarlo cede espacio a otras formas institucionalizadas.

Una forma de desplazamiento, tal y como Foucault subrayó en *Genealogía del Racismo* en el “*que el poder es cada menos el derecho de hacer morir y cada vez más el derecho de intervenir para hacer vivir, de intervenir sobre la manera de vivir*” (Foucault, 1992b:256 y ss).

Foucault hace una descripción minuciosa de la ejecución de Robert-François Damiens en 1757, acusado de crimen contra el rey, para iniciar su argumentación acerca de la relación entre poder y cuerpo. El ritual de muerte descrito muestra el cuerpo de Damiens siendo quirúrgicamente mutilado. Tras tal mutilación, todas las partes de su cuerpo son consumidas por el fuego. El poder del soberano reduce el cuerpo del condenado a cenizas.

Esa dramática relación entre poder y cuerpo, según Foucault, se va modificando, se va transformando en formas visiblemente menos crueles. El control del cuerpo pasa a ser realizado mediante estilos sofisticados sin la marca de los suplicios.

El castigo deja progresivamente de ser un teatro y el espectáculo punitivo pierde su poder de semántica social. Ocurre un desplazamiento respecto a la idea de castigo “*se pide su eficacia a su fatalidad, no a su intensidad visible; es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes*” (Foucault, 1998:17).

Con respecto a las formas de castigos, a pesar de ser resaltado el alejamiento progresivo del cuerpo, el espectáculo punitivo sirve como una matriz de la que se puede observar varios elementos constitutivos. La acción sobre el cuerpo es apenas la parte visible.

El efecto visual cumple una función importante en la medida que proyecta hacia fuera del cuerpo del supliciado signos sociales que deben alcanzar a otros individuos. La punición sirve como instrumento simbólico para llamar la atención hacia la norma establecida por los que detentan y ejercen el poder. El rigor del castigo no es la parte principal del espectáculo, sino lo que permite dar a conocer la fuente del poder y su capacidad de controlar y someter.

Georges Balandier argumenta que en los bastidores del poder la teatrocraza cumple la función de controlar, de regular los individuos. En el ejercicio del poder, los actores políticos rinden cotidianamente su tributo a la teatralidad (Balandier, 1994:15). Así, el carácter de espectáculo de los

rituales punitivos, no sería otra cosa que la puesta en escena del poder, dramatizado por medio del suplicio.

Aunque Foucault haya utilizado la noción de espectáculo punitivo para referirse a un estilo penal referido a un contexto social e histórico específicos, el principio de poder y significado simbólico que tal noción informa puede ser percibida en otras situaciones. Fue por esa razón que Richard Price señaló que *“la teatral tortura y ejecución pública de los esclavos que habían transgredido algunas de las leyes de la plantación era un rasgo omnipresente en las sociedades que se extienden por el Caribe y sus costas desde los primeros días coloniales hasta bien entrado el siglo XIX. Tanto los dueños de las plantaciones como la justicia colonial confiaban plenamente en que semejantes espectáculos de crueldad sirvieran de revulsivo para otros esclavos”* (Price, 1992:36).

La tortura pública respondía a la creencia de señores de esclavos y del poder instituido de que servía de ejemplo para unos y disuasión para otros como forma de contener aspiraciones de fuga, siempre manifiestas en los esclavos. La dureza punitiva debía servir como un instrumento de sumisión y control, y la violencia física, escenificada, fue el lenguaje elegido para lograr tal fin. El tratamiento violento e inhumano del esclavo, racionalizaba ese sistema de control (Mintz y Price, 1976:13).

A pesar de prevalecer situaciones en las que los esclavos se rendían al dolor infligido, en algunas situaciones se negaban a manifestarlo, robando parte considerable del protagonismo del poder. Fue por esa razón que Denning (1998) resaltó que el horror asumía contornos inimaginables, puesto que las víctimas no respondían al teatro del poder como deseado, no permitiendo dejarse matar sin antes manchar su apoteosis.

La esclavitud ordenó el mundo social mediante la sumisión de los esclavos. Sea en dominios privados, sea en las leyes del Estado, la violencia estaba diseñada para controlar la vida de los esclavos y orientar las relaciones de estos con sus superiores jerárquicos y la sociedad.

Los castigos impuestos pretendían también cumplir el objetivo de funcionar como una pedagogía disciplinaria. Como un texto impreso en el cuerpo de los ajusticiados, los actos atroces intentaban enseñar una doble lección: una que reafirmaba el poder de los señores y del Estado; otra que imponía a los esclavos el aprendizaje de la sumisión.

Las distintas modalidades empleadas para supliciar al esclavo revelan la proximidad entre poder y cuerpo. Ese espectáculo de terror procuró cumplir una función política: asegurar el ejercicio del poder. Desde tal perspectiva, el castigo no debe ser visto como un simple acto negativo de crueldad sobre un cuerpo físico concreto, sino como algo que es utilizado para mantener en funcionamiento una estructura de dominación.

La aplicación de las penas a los esclavos debía obedecer a un protocolo ceremonial. Como tal, requería la participación de un conjunto de actores sociales responsables de la conducción de la secuencia del sufrimiento así como un público atento a todas esas acciones.

El espectáculo punitivo cumple, por lo tanto, una doble función: por un lado, marcar en el cuerpo del ajusticiado algunos signos que no son solamente individuales, sino colectivos; por otro, mediante la violencia, funcionar como hecho ejemplar, que es visto y comprobado por otros.

El espectáculo punitivo

*“Despido em praça pública, amarrado,
Jaz o mísero escravo deliçante:
Negro gigante de ânimo inclemente
Na mão tem o azourraque levantado.
A rir em torno, um bando encarniçado
Ao verdugo promete um bom presente,
Se com braço mais duro ao padecente
Rasgando for o corpo ensangüentado.
Homens, não vos assiste a menor pena
Dos sentimentos seus ais, d’angústia sua?
Rides, perversos, desta horrível cena!
A sua obrigação, oh gente crua,
Faz o reto juiz quando condena;
Tu, deplorando o réu, cumpres a tua.”*
(Leal, 1987:11 y ss).

Los versos del presente soneto, escrito por Manuel Odorico Mendes² tras presenciar el suplicio de un esclavo cuando apenas tenía 13 años, aporta importantes elementos para la caracterización de los rituales punitivos. La flagelación del esclavo es el principal. Sin embargo, escenario, platea, verdugo, víctima, burlas y lamentos, son otros tantos elementos visibles que el soneto deja observar.

El suplicio del esclavo revela que prevalece un principio de dramatización. En ese sentido, vale subrayar varios elementos que permiten ayudar a su caracterización. El espectáculo punitivo como una unidad penal y social, marcada por una secuencia ceremonial, presenta varios aspectos: 1) ser ritual; 2) ser público; 3) transcurrir en un espacio determinado; 4) tener varios actores sociales involucrados en la ceremonia punitiva; 5) utilizar instrumentos o modalidades punitivas; 6) ser desarrollado en determinada unidad de tiempo. La interconexión de esas dimensiones es lo que torna inteligible tal estilo disciplinar.

El carácter ritual de la ceremonia punitiva se caracteriza por una secuencia dividida en distintas etapas, configurando un ciclo con principio,

medio y fin. En su dimensión pública, la característica esencial del espectáculo es su visibilidad, es decir, su determinación a través de su presentación visual a una platea específica.

El escenario donde el espectáculo punitivo se desarrolla es un espacio especialmente destinado a su realización, preparado con todos los aparatos escénicos indispensables a la dramatización. En este palco actúan distintos personajes que tienen asignados papeles específicos: los que sufren las penas, los responsables por su aplicación y otros con funciones específicas en cuanto a la ordenación del desarrollo del espectáculo.

Para que el espectáculo punitivo produzca los efectos esperados debe transcurrir en determinada unidad de tiempo. Tal componente es esencial, puesto que el resultado, o eficacia simbólica, depende en gran parte del tiempo exigido por la ceremonia punitiva. Como espectáculo, lo que garantiza su efectividad es el transcurso de su realización y el grado de dramaticidad que puede proporcionar.

El espectáculo punitivo es un ritual marcado por la unicidad, sin posibilidad de repetición como es el caso de una obra de teatro. Su guión es específico, su tiempo es específico y los actores sociales presentes en el drama punitivo son igualmente específicos. La escenificación era de suma importancia para la ceremonia. A través de ella se producía su impacto y su sentido, generando sus efectos simbólicos propios. Su transcurso duraba el tiempo necesario para atender a la exigencia que la norma dictaminaba. Su efectividad sentenciaba su efimeridad y él desapareciendo una vez cumplida su función simbólica.

Los castigos públicos ya estaban naturalizados socialmente y, por ese motivo, no necesitaban ser rigurosamente detallados. En la semántica punitiva la simple prescripción del azote público como castigo era descodificada automáticamente como el cumplimiento del ritual punitivo al que el esclavo debería ser sometido.

En los casos de ejecuciones públicas de las penas de muerte, los registros históricos ofrecen detalles relativos a la preparación del contexto de su realización y de los elementos indispensables para su cumplimiento, como la solicitud del *Ouvidor Geral do Crime* de Maranhão, pidiendo instrucciones (*providências*) para el cumplimiento de la pena de muerte de un condenado:

“Tendo os Dezembargadores da Relação em confer.^a de hoje condenado a pena ultima o Reo de morte. Domingos Dias Jardim, que se acha prezo na cadêa, V. Ex.^a a bem do Serviço Imp.^{al} e Nacional q.^{ta} dar as necessarias providencias p.^a a guarda e vigilancia do mesmo Prezo no Oratorio, e p.^a o seu acompanham.^{to} em o dia sexta feira, 1º do mês de Setembro proximo futuro até o lugar da forca, e acto de execução, devendo a guarda, p.^r V. Ex.^a destinada p.^a esse fim tornar a recolher a prizão mais dous Corréos do m.^{mo} delicto, que tem

de acompanhar o pr.^o, e igualm.^{te} Ordenar V. Ex.^a q' se alimpe a praça, onde existe a forca, e permittir, q' do Arsenal sejam conduzidos os materiais necessarios p.^a a sua Reparação no Caso de Ruina devendo os mesmos serem pagos pelo cofre da Rel.^{am} o q' participo a V. Ex.^a em Rasão do meu Cargo” (Carta do Ouvidor Geral do Crime solicitando providencias para executar un condenado, 1826).

El drama que tales ejecuciones representaban no hacía parte de los registros. Incluso en el momento de ejecutar a un condenado, como muestra el documento mencionado, prevalecían las exigencias burocráticas antes que aspectos propiamente emocionales referidos a la eliminación de un ser humano.

Aspectos intangibles de la ceremonia punitiva no quedaron plasmados en los registros oficiales. Fragmentos de esas dimensiones permanecieron como memoria gracias a los registros de aquellos que repudiaban los espectáculos públicos de suplicio o ejecución, condenándoles, o en notas discretas publicadas en periódicos.

Lo que diferencia el espectáculo punitivo de una obra de teatro, es que fundamentalmente la obra de teatro utiliza una situación que pretende ser real, pero que es sólo representación de lo real, al paso que el espectáculo punitivo es escenificación de lo real, con personajes que dramatizan públicamente la entereza de su realidad. La magia del teatro, que recrea artificialmente la realidad, no se verifica en el caso del espectáculo punitivo puesto que su radical realidad no lo permite.

El espectáculo punitivo, por su visibilidad y carácter secuencial, puede, sin embargo, ser caracterizado como un teatro de otro tipo cuya característica fundamental es escenificar mediante el ritual punitivo el protagonismo del poder.

Es un tipo de teatro que no se destina a entretener sino a dramatizar la aplicación de castigos en secuencias establecidas. Aunque no sean del mismo tipo, este teatro de la crueldad posee directores, personajes, escenarios, distintos géneros y, fundamentalmente, transmitir mensajes.

Los géneros del espectáculo

El soneto de Manuel Odorico Mendes, mostrado páginas atrás, sirve como ejemplo revelador de que la ceremonia punitiva puede despertar distintas reacciones o emociones. Estimula la burla, la risa, así como la condena; expresa la comedia, así como muestra el drama y la tragedia. A guisa de teatro, el espectáculo punitivo sirve para hacer aflorar emociones, sean ellas de placer, de rechazo o dolor.

La teatralización de la punición es resultado de tramas sociales en las que todos los individuos involucrados se reparten, de modos diferenciados,

los papeles que la sociedad desea ver escenificados. No es algo que se enuncia sino algo que se representa.

Este espectáculo al aire libre constituye una polisemia que fusiona distintos géneros: el drama, la comedia, el suspense y la tragedia. Es una materialidad en la que la puesta en escena proporciona a los espectadores, todas y cada una de estas variedades. Este teatro punitivo que alberga estos distintos géneros está asociado a patrones de relación entre señores y esclavos y referidos a un campo de poder.

En tanto que drama, refleja la angustiante liminalidad vivida por el esclavo entre las expectativas respecto a su suplicio y el sufrimiento experimentado en el desarrollo de la ceremonia punitiva.

Como suspense, crea la ansiedad en los espectadores sobre la imprevisibilidad de las secuencias, como si ellas pudieran ser alteradas en cualquier momento, dando otro rumbo al transcurso de la situación escenificada.

Como tragedia refleja que el esclavo es derrotado, eliminado por su impotencia para alterar un cuadro que le es desfavorable y que progresivamente le conducirá a un final que él no desea que llegue.

Como comedia, el espectáculo punitivo provoca euforia en los que comparten ese código de fuerza y dominación, en la medida en que ven en la sumisión del esclavo su propio sentimiento de superioridad y poder. Su alegría es la demostración de satisfacción de ver su fuerza y su dominación realizadas mediante la dramatización de la pena. *“Todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral”* (Balandier, 1994:16).

Aunque el espectáculo punitivo posea esa capacidad de aglutinar distintos géneros, su marca específica es la previsibilidad. Cada etapa, aun cuando aparezca como nueva y original, se enmarca en un modelo que determina una secuencia que conduce a algo que de cierto modo el espectador espera que sea verificado en el cumplimiento de la pena. Las posibilidades de alteraciones que muden el curso del ritual son remotas.

Los directores del espectáculo

Varios sistemas represivos y punitivos dirigidos a los esclavos institucionalizaron la violencia como legítima. Si los esclavos se resistían al trabajo eran azotados con látigos; cuando se rebelaban contra el poder que les oprimía, eran supliciados o eliminados ritualmente.

Desde los inicios de la esclavitud hasta su final, la justicia pública y el derecho privado de los señores instituyeron formas específicas de castigo para cada tipo de trasgresión cometido por el esclavo. Sin embargo,

algunos delitos, por el grado de amenaza a la estabilidad del poder del Estado o de los señores, debían obedecer a un ceremonial punitivo especial, con el fin de que el ajusticiamiento ritualizado trascendiera el cuerpo del condenado y llegara a otros como un mensaje, cumpliendo así una función simbólica.

En el periodo colonial las ordenaciones portuguesas, extensivas a su posesión en América, definieron castigos para aquellos esclavos que mataran, hirieran o amenazaran a sus señores. El rey determinaba la forma a la que todos los protagonistas debían encuadrarse. A partir de la dramatización punitiva, el monarca definía los contornos de su transcurso:

“Outro si Mandamos, que qualquer escravo, ora seja Cristão, ora fora da ley, que matar seu senhor, ou filho de seu senhor, que seja atinazado, e lhe sejam decepadas as mãos, e moura morte natural na forca para sempre. E se ferir seu senhor sem o matar, moura por ello morte natural. E se arrancar alguma arma para o dito seu senhor, posto que o nom feira, seja açoutado publicamente pela Villa com baraço e preguam e ser-lhe-ha decepada hua mão” (Ordenações Manuelinas, Livro V, título X, 1757).

Como un guión, la ley revela una sucesión de posibilidades de actos que el monarca prevé, encargándose de montar secuencias de equivalencia, definiendo para cada acción una reacción. Las ordenaciones revelan la preocupación por determinar los objetos utilizados en cada una de las escenas, por definir los efectos dramáticos esperados. Las posibilidades de comportamientos de los actores son igualmente diseñadas de manera que la estructura sea completa, inteligible y susceptible de contemplada en todas sus variaciones.

El Estado asumirá el máximo protagonismo como definidor de pautas ceremoniales en aquellos casos en que se verifica la ejecución de la pena capital. En este caso, todos los detalles del espectáculo punitivo están pensados para garantizar el buen funcionamiento del ritual de muerte. La ceremonia es minuciosamente definida, en todos sus momentos: los que anteceden al acto, la escena principal y los aspectos del cierre escénico. En este caso el guión es aún más elaborado.

En el texto que se cita a continuación se puede observar el rigor en la dirección del espectáculo, según los artículos del Código Criminal del Imperio relativos a la pena de muerte en Brasil:

“Art. 38 A pena de morte será dada na forca;

Art. 39. Esta pena, depois que se tiver tornado irrevogável a sentença, será executada no dia seguinte ao da intimação, a qual nunca se fará na véspera de domingo, dia santo ou de festa nacional;

Art. 40. O réo, com o seu vestido ordinário, e preso, será conduzido pelas ruas mais públicas até a forca, acompanhado do juiz criminal do lugar onde estiver, com o seu escrivão, e de força militar que se requisitar. Ao acompanhamento precederá o porteiro lendo em voz alta a sentença que se fôr executar;

Art. 41. O juiz criminal, que acompanhar, presidirá á execução até que se ultime; e o seu escrivão passará certidão de todo esse acto, a qual se ajuntará o processo respectivo;

Art. 42. Os corpos dos enforcados serão entregues a seus parentes ou amigos, si os pedirem aos juizes que presidirem á execução; mas não poderão enterrá-los com pompa, sob pena de prisão por um mez a um anno” (Filgueiras Junior, 1876:30 y ss).

La ley estipulaba los pasos a seguir en el cumplimiento de la ceremonia punitiva subrayando aspectos de humillación pública antes de la ejecución. El esclavo era sometido a un desfile público antes de morir. Incluso después de su muerte, el tratamiento despectivo permanece y la ley enfatiza como debe ser enterrado. A un ser humano socialmente inferior debe corresponder una muerte indigna y un entierro similar.

Si desde el punto de vista del poder público existían normas para regular la conducción de las puniciones de esclavos, en las haciendas los señores dictaminaban sus propias pautas. La dinámica de relación entre señores y esclavos, por el contacto frecuente e íntimo, generaba modelos de castigo singulares.

La cantidad de latigazos aplicados en las sesiones de castigo variaba según la índole de los señores y el grado de represión que ellos pretendían infligir. Si bien se establecía por ley que no podían ser aplicados a los esclavos más de cincuenta latigazos al día, éste era un aspecto que no siempre era respetado por los señores.

Los intentos de limitar su libertad para determinar la cantidad de latigazos, fueron incluso motivo de una sesión extraordinaria del Consejo Provincial de Maranhão en 1827:

“Recebi o officio de V. Ex.^a de 22 do corrente no qual me comunica que sendo bastantemente indecente a forma por que são punidos em público os escravos, resolvem o Conselho tendo em vista o parágrafo dez do artigo vinte quatro da Carta de Lei de vinte de outubro de mil oitocentos e vinte e três, que os escravos que houverem de ser punidos correccionalmente pela policia, recebam o castigo em pé e compostos, não devendo em caso algum o castigo exceder a cem açoutes, afim que eu houvesse de expedir as ordens necessarias aos Comandantes de Policia em toda Provincia que fizessem executar aquela resolução. Como a responsabilidade não recai tão somente sobre aqueles que determinam, mas ainda sobre aqueles que mandam cumprir determinações contra as disposições das Leis fundamentais do Império, e bem persuadido, que o Excelentíssimo Conselho Presidial penetrado dos mais puros sentimentos do bem público, me louvará estas minhas reflexões, terei a honra de representar a Vossa Ex.^a que enquanto ao primeiro artigo da resolução que é açoitar os escravos em pé e compostos, que eu considero como mui útil a boa moral pública e sentimentos de humanidade nenhuma objeção vejo a que seja cumprida; porém enquanto a segunda que determina o número de açoites que deve receber o escravo, sem que possa ser excedido em caso algum, com todo o acatamento, e a consideração que me merece o Ex.^{mo} Conselho há de me

permitir de observar que este é um objeto de jurisprudencia criminal, e de não pequena consideração em um Pani [sic] aonde a escravatura forma os três quartos da população, e que seria mui perigoso determinar de uma maneira inalterável o castigo que um senhor pode infligir a seu escravo, além do qual seria uma usurpação(...)” (Sessão Extraordinária do Conselho Provincial, 1827).

En este diálogo del poder sobresale la idea de que castigar a los esclavos no es indecente, sino que sí lo es su cuerpo expuesto, hecho que deshumaniza la forma de castigarlo. Según lo entienden los miembros del Consejo, el castigarlos vestidos torna humana la aplicación de la pena, sin correr el riesgo de humanizar al esclavo.

Consideran también el límite de 100 azotes como un número aceptable para una buena corrección, sin embargo son cuestionadas las implicaciones de tal limitación para el caso de los señores de esclavos. Los razonamientos dejan entrever que las esferas pública y privada constituían mundos distintos, las cuales por lo tanto debían obedecer a reglas igualmente distintas.

El dominio del señor sobre sus esclavos era algo incuestionable. La decisión final del Consejo fue la de mantener el número de 100 latigazos para la aplicación de castigos por los policías, con los esclavos debidamente vestidos. Sin embargo, consideraron inoportuno interferir en la esfera privada, reconociendo que en este dominio debía prevalecer lo que dictaminase el señor, dejando a su criterio establecer la forma y la cantidad de latigazos a ser aplicados a sus subordinados ya que la violencia impuesta era una forma de controlar la numerosa masa esclava.

Escenario y personajes de los rituales punitivos

En tanto que espectáculo, las ceremonias punitivas no podían ser realizadas en cualquier parte. La determinación de un espacio apropiado era un aspecto importante para la producción de los efectos y resultados deseados. Debía reunir ciertas condiciones para que el público que acudiera a la aplicación de las penas pudiera presenciara desde diferentes lugares.

La visibilidad era algo esencial para asegurar la escenificación del deseo visual esperado. Así, el lugar elegido debía ser amplio y sin obstáculos que pudieran empañar el transcurso del ritual. En la geografía de los espacios de las ciudades, las plazas, por sus características topográficas, eran los sitios más apropiados para ello. En este espacio convergían todos los equipamientos necesarios para componer la escenografía punitiva.

A veces, el propio ambiente natural proveía las condiciones necesarias para que el escenario no pareciese artificial. Los espacios abiertos con existencia de árboles, también podían ser elegidos como lugares para cumplir ese fin. Los espacios y el cuidado de los detalles

necesarios para realizar los espectáculos punitivos eran aspectos que debían ser tomados muy en cuenta antes de realizar las ejecuciones, como solicitaba el *Ouvidor do Crime* de Maranhão, en 1826 al *Governador das Armas*:

“Tendo os Dezembargadores da Relação em confer.^a de hoje condenado a pena ultima o Reo de morte. Domingos Dias Jardim, que se acha prezo na cadêa, V. Ex.^a a bem do Serviço Imp.^{al} e Nacional q.^{ta} dar as necessarias providencias p.^a a guarda e vigilancia do mesmo Prezo no Oratorio, e p.^a o seu acompanham.^{to} em o dia sexta feira, 1º do mês de Setembro proximo futuro até o lugar da forca, e acto de execução, devendo a guarda, p.^r V. Ex.^a destinada p.^a esse fim tornar a recolher a prizão mais dous Corréos do m.^{mo} delicto, que tem de acompanhar o pr.^o, e igualm.^{te} Ordenar V. Ex.^a q’ se alimpe a praça, onde existe a forca, e permittir, q’ do Arsenal sejam conduzidos os materiais necessarios p.^a a sua Reparação no Caso de Ruina” (Solicitação do Ouvidor Geral do Crime, 1826).

Sílvia Lara (1988) y Emilia Viotti (1966) llaman la atención sobre las características del patíbulo. Según estas autoras, el patíbulo debía estar en un lugar privilegiado y construido a cierta altura de manera que permitiera la visibilidad de los espectadores desde cualquier lugar en que se encontraran. El patíbulo debía ser el centro absoluto de atención.

La creatividad punitiva proporcionó un sinfín de variaciones en los castigos. Sin embargo, los castigos con látigo y la horca destacan como los dos principales en los espectáculos públicos. Primordialmente utilizada en los espacios de las ciudades, la horca fue el instrumento usado para eliminar a un esclavo, incluso establecido por ley.

Este tipo de instrumento era elegido por ser considerado degradante y compatible con el status social de los esclavos. Su resistencia era un aspecto que no escapaba a la vigilancia de los encargados del cumplimiento de la pena. Este aspecto era importante porque la secuencia final de la ceremonia no podía ser maculada con un probable rompimiento.

El verdugo era uno de los especialistas que tomaban parte en la ceremonia. En caso de falta de un verdugo, eran los propios esclavos los que debían ser responsables de ejecutar tales funciones. La utilización de esclavos como verdugos no debe ser vista como una alternativa ante la falta de un especialista. Fueron frecuentemente utilizados como tales. Era una manera de violentarlos aún más, obligándoles a matar o supliciar a otros compañeros de cautiverio.

Pero solía ocurrir que tales participaciones fueran utilizadas como medidas estratégicas de los propios esclavos que, para mejorar su situación y condición de tratamiento por parte de sus señores, se empeñaban en aplicar con más rigor los castigos. En un sistema con limitadas posibilidades de mejora en las condiciones de vida, tales oportunidades se imponían a veces como alternativas que no podían ser descartadas.

En los espacios rurales, el mayoral era la principal figura. Era él el responsable de vigilar a los esclavos, como también de castigarlos. Casi como parte extensiva de su cuerpo, el látigo era su eterno compañero. Los propios mayorales se empeñaban en construir tales piezas, haciéndolas de cuero y en muy variados tipos y tamaños.

Como instrumento imprescindible, la variedad de tipos se conectaba con el efecto deseado. Los hacían con tiras largas o cortas, finas o gruesas. Incorporaban nudos para provocar diversos efectos de dolor. Esa tecnología del látigo tenía la finalidad de adaptarse a las necesidades correccionales o de intensidad punitiva. Las medidas para la construcción de los látigos eran el propio cuerpo del esclavo. A las distintas partes se adaptaba un tipo de látigo en una especie de antropometría punitiva.

La índole violenta de los mayorales no pasó desapercibida a la observación de Jean Baptiste Debret al decir que “*quando um feitor desconfia do carrasco, faz colocar atrás dele um segundo escravo, igualmente armado de chicote, para agir quando necessário, e, levando mais longe ainda suas preocupações tirânicas, coloca-se ele próprio em terceiro lugar, para castigar o fiscal no caso em que este não cumpra seu dever com bastante severidade*” (Debret, 1972:236).

El látigo y el mayoral formaban una pareja inseparable. No fue sin razón que en contextos de sublevaciones los mayorales fueron unas de las principales víctimas mortales de la venganza de los esclavos.

Las escenas y sus mensajes

La característica fundamental del espectáculo punitivo era su visibilidad, la condición *sine qua non* para que produjera los efectos deseados. Servía como escaparate de exhibición no sólo de la sumisión pública del esclavo, sino también del protagonismo del poder.

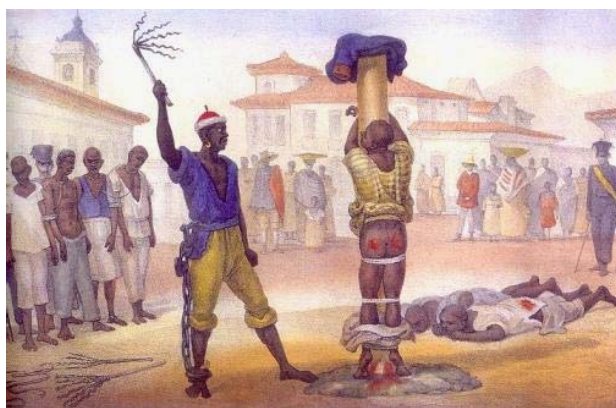
La fuerza simbólica del espectáculo punitivo no se vinculaba a la magnitud escénica, podía ser asegurada igualmente en grandes rituales como también en pequeñas escenificaciones. No se trataba de jerarquizar espectáculos, sino de asegurar el ritual de suplicio. En ese sentido, los teatros del horror, como los denominó Foucault (1998) podían ser pequeñas ceremonias realizadas en espacios reservados de las haciendas o grandes actos consumados en los espacios públicos de las ciudades.

La quiebra de los códigos de disciplina no debía ser castigada de modo reservado, muy al contrario tenía que ser visible, expuesta a los demás. Se castigaba al trasgresor pero su castigo era extensivo, visualmente, a los demás. La función de esa visibilidad era demostrar que cualquiera podía ser sometido al mismo suplicio infligido al esclavo en

cuestión, ya que todos, indistintamente, se encontraban en la misma condición de aquel que era castigado.

En las ciudades, los espectáculos punitivos se destinaban no sólo a castigar a un trasgresor, sino también a mostrar al público la fuerza que las estructuras de poder tenían para someter a los esclavos. Era el espacio de consagración del poder, espacio en que los aparatos escénicos requerían los mayores esmeros, según lo exigía el protocolo. La exhibición del poder en las ciudades no podía prescindir de esa burocracia penal.

Jean Baptiste Debret, cuando estuvo en Brasil en el siglo XIX, registró escenas de rituales punitivos. Estas obras funcionan como escaparates sociales que, a pesar del carácter estático de los registros, muestran el ambiente dinámico del espectáculo punitivo con sus elementos puestos en escena y debidamente registrados:



En este registro de Jean-Baptiste Debret, todos los elementos del espectáculo fueron captados: los condenados, los verdugos, el escenario, los instrumentos utilizados para supliciar a los esclavos, una platea diferenciada que acude a la ceremonia punitiva, la fuerza policial para asegurar el cumplimiento del ritual, esclavos ya supliciados, otros aguardando su turno e incluso algunas reacciones de tristeza y desesperación.

La imagen sirve igualmente para ilustrar la dinámica del espectáculo punitivo y su grado de dramaticidad. Eran espectáculos que procuraban efectivamente transmitir mensajes a los otros esclavos presentes en la platea así como a la sociedad que acudía a las ceremonias de la aplicación de los castigos. *“Esta representación total, de la que la ciudad entera constituye el escenario, es una acción política de múltiples facetas. Afirma la necesaria unión de los poderes”* (Balandier, 1994:39). Se afirma el poder del Estado, se afirma el poder de la dominación, se afirma el poder del orden esclavista y sobre todo se afirma el poder de castigar, de ejercer el pleno control de los cuerpos mediante la teatralización.

Aunque dramáticas, las escenas se enmarcan en una variante del espectáculo punitivo: la del castigo ejemplar. Su objetivo no es eliminar al esclavo sino estampar de modo radical en su cuerpo la fuerza del poder de someterlo, de controlarlo, de invadirlo, de llevarlo al límite de la crueldad, para que su efecto permanezca no sólo en aquel a quien se aplica el castigo, sino en todos los que se encuentran en la misma condición que éste. La tortura pública tiene también la función de generar efectos simbólicos.

El látigo figura como el principal instrumento de tortura, el más conocido y el más utilizado. Sin embargo, la tecnología del suplicio elaboró otros instrumentos que cumplieron también la función de imponer al cuerpo del esclavo dosis semejantes de dolor.

Si los rituales de tortura disciplinaria asumen niveles considerables de dramaticidad, aquellos en que se verifica la eliminación total del esclavo, llegan a su punto máximo por la radicalidad de los efectos del espectáculo. La muerte del esclavo representa el modo más incisivo de manifestación del poder. En estos casos el cuerpo es completamente dominado hasta no manifestar señal de vida alguna.

El objetivo es conducir la ceremonia hacia un final previsible y apoteósico: el momento en que se elimina para siempre cualquier posibilidad de insubordinación, cualquier posibilidad de trasgresión, cualquier posibilidad de amenaza al orden establecido.

La eliminación de la vida significa marcar en el cuerpo del condenado la máxima demostración de fuerza. En esa variación del espectáculo punitivo, los aparatos escénicos y el ritual ponen de manifiesto la celebración de la muerte como trofeo, el sacrificio del esclavo como signo de la pervivencia del poder de punir, de castigar, de dominar. El esclavo es explotado hasta la muerte. Su muerte es utilizada como el expolio de una guerra que sirve para consagrar el poder. Podemos observar tal radicalidad en los ejemplos que mostramos a continuación, ocurridos en Maranhão:

“Tendo na noite de 7 do mesmo mês o preto Lino, crioulo, assassinado a seu senhor Custódio Gonçalves Bastos, e sendo condenado à morte por sentença do júri no dia 22, foi executado no dia 27. Ao cair o réu da fôrca, arrebentou a corda, e êle pondo-se imediatamente em pé, entrou a bradar misericórdia; o povo que circundava o cadafalso entrou a dar os mesmos brados, e que causo, por alguns segundos, um grande tumulto; mas quando os soldados, fazendo volta-face, calaram as baionetas, despediram todos a correr com tal precipitação, que se atropelaram homens, mulheres, velhos e crianças; constanos que alguns saíram malferidos. Toda vigilância é pouca para evitar tão desagradáveis ocorrências; por causa desta, sofreu o desgraçado réu uma longa e terrível agonia de duas horas, aos pés da fôrca, pois tratando-se de fazer

efetiva a pena, empregou êle para demorá-la quantos recursos lhe sugeriu o instinto da própria conservação” (Lisboa, 1969 [1836]:84)

“Os carregadores de seu palanquim partiram a passo cadenciado e rápido da sua Quinta do Caminho Grande para o centro da cidade. Ladeando o Campo do Ourique, chegaram em poucos minutos à esquina da Rua do Passeio. E dali, ou para encurtar a distância ou de propósito, o que lhe parecera depois mais certo, tomaram o rumo do Largo da Forca Velha, que a ironia popular batizara desde então de Praça da Alegria. Ao penetrarem os condutores da sua cadeirinha nesse desprezado logradouro público, percebeu que bruscamente estacaram, pousando-a na calçada. Um rumor de vozes surdas, entrecortadas de gemidos angustiosos, gritos abafados, risadas histéricas e baixos ditérios, chegou-lhe aos ouvidos. Abriu as cortinas da liteira. Um espetáculo horroroso se desdobrou aos seus olhos. Pendido do alto da trave da Forca, nos derradeiros estertores da vida, o corpo esquelético de um negro balançava-se à brisa fresca dessa manhã sangrenta de agosto. Chamou os carregadores; haviam desaparecidos. E, só minutos depois, quando a massa popular se retirara em algazarra, foi que estremunhados e ofegantes, voltaram a retomar os varais do palanquim” (Abranches, 1992:39).

Estos dos ejemplos muestran la fuerza dramática que tenían las ejecuciones públicas de esclavos verificadas en Maranhão, así como en otras provincias de Brasil. Diferentemente de los documentos oficiales que mencionan más los aspectos burocráticos para el cumplimiento de la pena, como ya he mostrado con los artículos del Código Criminal, los autores hacen hincapié en la dinámica que tales espectáculos comportaban. Describen con cierta fuerza narrativa, aspectos emocionales propios de los géneros del espectáculo que ya he subrayado anteriormente. El drama social vivido por los esclavos, sean ellos condenados o espectadores, refleja la agonía a que eran permanentemente sometidos.

Lo que torna el espectáculo inteligible es la secuencia de la ceremonia. Cada momento agrega pinceladas de significados que se van sumando en la formación de un lenguaje que conduce el espectador hacia la apoteosis. El final es previsible pero las partes agregan yuxtaposiciones de cuadros escénicos que tienen su valor particular en la composición total del espectáculo.

En la conducción del ritual cada personaje tiene su lugar y funciones asignadas. Cada uno puede asumir mayor o menor protagonismo según su papel al interior del espectáculo. Los efectos provocados en el público se conectan directamente con lo que de ellos se espera como componentes del ritual. Cada elemento del ritual es dotado de un signo que en el transcurso de la ceremonia va siendo puesto en evidencia.

Las expectativas del público, sus reacciones de aprobación o condena están conectadas con las actuaciones de los personajes, confirmadas por los

papeles que les toca representar. De antemano se sabe que el verdugo debe liquidar al condenado, así cada movimiento, cada gesto debe obedecer a las expectativas creadas en torno a su figura, coronadas con la muerte del condenado.

El cuerpo del esclavo es la clave del ritual. En el transcurso de la ceremonia punitiva, el público se concentra en él y sigue sus reacciones. Entre los cuerpos en escena, sólo el del verdugo se le puede equiparar en relieve, pues él es el encargado de hacer sufrir a su opositor haciéndole padecer los efectos que el drama punitivo establece.

Es un duelo en el que el resultado es favorable al verdugo. En esa confrontación, a pesar de ser el verdugo el que ejerce la función de aniquilar al esclavo, su acción es apenas instrumental pues es por medio de su cuerpo que el poder, en su acto de dominar y subyugar al esclavo se manifiesta. El cuerpo del verdugo es usado como instrumento útil para herir de muerte al opositor.

El espectáculo punitivo es como una escritura diacrítica (Barthes, 1994) pues a lo largo del ritual punitivo el cuerpo del esclavo provee informaciones que ayudan a la inteligibilidad del ritual. Sus gestos, su manifestación de miedo o desesperación ayudan a la lectura de la punición por parte de los espectadores. El espectáculo no aporta sólo la violencia sino también la presión sobre el sentimiento de pena para con el condenado o de miedo de ser víctima de esa misma presión.

Es mediante esa presión causada por el miedo que la eficacia simbólica puede ser conseguida, pues se sugiere a los otros esclavos que cualquiera de ellos puede ser el próximo elegido para protagonizar el papel de víctima del espectáculo punitivo.

Con respecto al carácter público de las ejecuciones, de su visualización, no se trata de un simple deseo de barbarizar los castigos sino de convertirlos en exhibición del poder. Los castigos públicos cumplen esa función social; representan su escenificación. No se trata tanto de representar el castigo, como de mostrar el dominio mediante la acción de castigar.

El control y la manifestación de la fuerza necesitan ser dramatizados, teatralizados. Al eliminar al condenado, la escenificación glorifica el poder, contribuyendo a que se torne posible su eficacia simbólica de control social. Silvia Hunold Lara subraya la función disciplinaria del castigo, sobre todo porque *“marcava no escravo, as regras de sua submissão, de sua condição de seres submetidos a uma dominação e exploração particulares”* (Lara, 1988:96).

Podríamos preguntar por qué la violencia necesita ser manifestada en el cuerpo del condenado. Una respuesta probable sería porque el cuerpo se

convierte en la escena en donde el poder se consolida. Por ello necesita de esa base corpórea, manipulada en la escenificación, para poder legitimarse y reproducirse.

La brutalidad no debe ser vista como tal, sino como sinónimo de vitalidad, de fuerza apoteósica. *“Dentre todas as cerimônias de suplicio, aquela que acabava por eliminar o corpo do condenado, que lhe ministrava ‘mil mortes’, constituía-se na maior carga de reativação do poder”* (Lara, 1988:91)

La teatralización del poder, manifestado en la ceremonia punitiva, consagra actos y signos de una jerarquización determinada por los fines que pretende alcanzar. Consagra el poder controlando y sometiendo el cuerpo. Ese control pasa por la inmovilización del sometido, no solo en su forma física, sino también en la simbólica. El control del cuerpo representa igualmente el control del alma del condenado, es decir, de su esencia como ser social sometido y dominado por su homólogo superior.

Se trata de una teatrocracia (Balandier, 1994:15) en la que el poder, para ser asegurado, necesitaba ser escenificado. Este mismo espectáculo presenta simultáneamente dos géneros distintos: el drama, para los suplicados, y la acción, para los que infligen el castigo. De igual modo, el espectáculo presenta protagonistas visibles e invisibles. Los visibles son los que toman parte directa en el ritual punitivo: los encargados de la ejecución y los que reciben sus efectos en sus cuerpos. El protagonista invisible se revela en la marca del poder grabada en el cuerpo de los ajusticiados.

El espectáculo punitivo sirvió para crear la simbiosis del sufrimiento y la glorificación del poder. Se nutría de los padecimientos para alcanzar su apoteosis escénica. La glorificación del personaje invisible asumió protagonismo porque se perpetuaba gracias a los efectos residuales que la ejemplaridad del elaborado ritual de suplicio promovía.

Subyacente a los dramas punitivos, se hallaba el narcisismo del poder que, para exhibirse y mantener la exposición de su cara, necesitaba de un espejo que la reflejara. El cuerpo de los esclavos y el escenario en donde el terror se consumaba funcionaban como elementos que servían a tal fin.

Notas

¹ Doctor en antropología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Profesor del Departamento de Sociología y Antropología, miembro del Grupo de Estudios Rurales y Urbanos de la Universidad Federal de Maranhão

² Manuel Odorico Mendes fue un reconocido escritor de la provincia de Maranhão, en el Nordeste de Brasil.

Bibliografía

- Abranches, Dunshee de (1992): *O Cativoiro*. São Luís: Lithograf
- Balandier, Georges (1994): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, Roland (1994): *Mitologías*. Madrid: Siglo XXI.
- Costa, Emília Viotti da (1966): *Da Senzala à Colônia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Debret, Jean Baptiste (1972): *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro, Volume I.
- Filgueiras Junior, Araújo (1876): *Código Criminal do Império do Brazil*. Rio de Janeiro: Eduardo & Henrique Laemmert Editores, Segunda Edição.
- Foucault, Michel (1992a): "Del poder de soberanía al poder sobre la vida". En: *Genealogía del Racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992b): "Poder-Cuerpo". En: *Microfísica del Poder*. Madrid: Ed. La Piqueta.
- Foucault, Michel (1998): *Vigilar y Castigar*. Madrid: 11ª Ed., Siglo Veintiuno.
- Lara, Silvia Hunold (1988): *Campos da Violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Leal, Antonio Henriques (1987): *Panteón Maranhense – ensayos biográficos dos maranhenses ilustres já falecidos*. Rio de Janeiro: Alambra, 2ª Ed., Tomo I.
- Lisboa, João Francisco (1969 [1836]): *Crônica Maranhense – artigos de João Francisco Lisboa*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional.
- Price, Richard (1992): "Encuentros dialógicos en un espacio de muerte". En: *De la palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- Mintz, Sidney W. y Price, Richard (1972): *An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective*. Filadelfia: ISHI.
- Denning, G. (1988): *The Bounty: an ethnographic history*. Melbourne: History Department of the University of Melbourne.

Otros documentos

Carta do Ouvidor Geral do Crime solicitando providências para executar um escravo, 1826. Secretaria de Governo, Desembargador Ouvidor Geral do Crime / Junta Provisória e Presidente da Provincia do Maranhão 1823 – 1833. São Luís: Arquivo Público do Estado do Maranhão

Ordenações Manuelinas (1757): Ordenações do Senhor Rey Dom Manoel. Coimbra: Real Imprensa da Universidade.

Sessão Extraordinária do Conselho Provincial do Maranhão. 30 de Agosto de 1827. São Luís. Arquivo Público do Estado do Maranhão

O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)¹

*Petrônio Domingues**

“(...) erigiu-se no Brasil o conceito de democracia racial; segundo esta, pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência. (...) A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o 'maior motivo de orgulho nacional' (...)”. No entanto, "devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.”

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp.41 e 92.

O Mito da Democracia Racial no Alvorecer da República em São Paulo

Embora o racismo à brasileira, no pós-abolição, tenha sido exacerbado na prática social, foi neste momento que as bases teóricas do mito da democracia racial se consolidaram no imaginário social. Assim, a proposta deste artigo é abordar de que maneira tal mito se transformou em ideologia oficial das relações raciais no Brasil, adotando São Paulo como palco de nossas reflexões.

Democracia racial, a rigor, significa um sistema racial desprovido de qualquer barreira legal ou institucional para a igualdade racial, e, em certa medida, um sistema racial desprovido de qualquer manifestação de preconceito ou discriminação. A lei Áurea, em 1888, aboliu a escravidão, o principal dispositivo institucional de opressão dos negros no Brasil. Em 1889, a proclamação da República universalizou, em tese, o direito à cidadania. Do ponto de vista do discurso legal, cidadãos negros passariam a desfrutar de uma igualdade de direitos e oportunidades em relação aos brancos em todas as áreas da vida pública: educação, emprego, moradia, terra, saúde, lazer, etc. No

entanto, não podemos esquecer que, segundo o artigo 70, título IV, da Constituição de 1891, não tinham direitos políticos, ou seja, não podiam votar e ser votados, entre outros, os analfabetos, condição na qual se encontrava a maioria da população negra, em São Paulo, no alvorecer da República. Assim, a inexistência da igualdade política anulava, na prática, muito dos supostos avanços da teoria.²

Neste novo contexto, os negros continuaram em desvantagem frente aos brancos e não podiam concorrer em condições paritárias; a cor não deixou de ser um fator restritivo ao sucesso individual e/ou do grupo. Por isso, na competição que se instaurou entre negros e brancos, o trabalho, a competência, inteligência, capacidade e esforço individual não poderiam ter sido os únicos requisitos que iriam determinar o acesso aos bens públicos e privados. Já que o mérito não era o único critério para o indivíduo vencer na vida em uma sociedade marcada pela desigualdade, qualquer infortúnio pessoal poderia ser entendido como reflexo das injustiças raciais ou como distorções do sistema social. Pelo discurso da elite, contudo, o fracasso na vida do negro devia ser interpretado como consequência das suas próprias deficiências, pois o sistema oferecia igualdade de oportunidades a todos, negros e brancos, indistintamente. Na avaliação de George Andrews, o discurso de culpabilizar a vítima funcionava da seguinte maneira:

*“Se os negros fracassaram em sua ascensão na sociedade brasileira, evidentemente isso foi por sua própria culpa, pois essa sociedade não reprimiu nem obstruiu de modo algum o seu progresso. A realidade continuada da pobreza e marginalização dos negros não era vista como uma refutação da idéia de democracia racial, mas sim como uma confirmação da preguiça, ignorância, estupidez, incapacidade etc., o que impedia os negros de aproveitar as oportunidades a eles oferecidas pela sociedade brasileira (...)”.*³

Quando respaldava o mito da democracia racial, o negro assumia o “vírus” da fracassomania. “A culpa não é dos brancos - é nossa! Pois os meios estão ahi ao nosso alcance e disposição”, dizia um jornal da “imprensa negra”.⁴ As deficiências eram, em geral, também vistas como herança da escravidão. A degradação moral, social e cultural do cativo teria deformado a mentalidade do negro, desviando-o da escola e do trabalho.⁵ Segundo essa concepção, o negro passaria a conceber a liberdade como o oposto ao trabalho, à responsabilidade e à disciplina. Além disso, o racismo científico referendava a hipótese segundo a qual tais deficiências eram mais de natureza biológica

que cultural. É com esse olhar que o articulista do jornal da "imprensa negra", *O Kosmos*, decifrava as debilidades que afligiam seu povo:

“Não discutiremos as origens científicas do atraso da nossa forte e heróica raça, pois que esse assumpto é familiar a todo e qualquer curioso dos livros, desses que estudam os segredos da ethographia e as bellezas da ethnogenia.

E porque sejamos representantes de uma raça inferior, devemos ser condenados à força do preconceito racial?

(...) a culpa não é nossa; interrogae os quatrocentos anos do nosso ferrenho captivo, interrogae o miserável regime de obscurantismo em que fomos criados, interrogae a lei do atavismo e da hereditariedade...”⁶

No quadro de correlações de forças raciais pós-abolicionista, supomos que a saída pela teoria da democracia racial era providencial por três motivos. Primeiro, desarticulava e/ou evitava a luta de qualquer movimento de retaliação dos manumitidos contra os ex-senhores, uma espécie de acerto de contas derivado do acúmulo de ódio racial. Segundo, minou qualquer possibilidade de o Estado brasileiro implementar políticas compensatórias em benefício dos ex-escravos e seus descendentes, como forma de reparo às atrocidades, aos danos e à expropriação causados pelo regime escravista. Terceiro, isentava o ex-senhor de qualquer responsabilidade sobre o destino dos manumitidos, nas condições em que se construiria um mercado livre de trabalho.⁷ Uma vez que culminou sendo adotado como ideologia oficial, o mito da democracia racial gerava uma sensação de alívio entre os brancos no seu conjunto, a ponto de se sentirem eximidos de qualquer obrigação pelo drama da população negra. A sociedade parecia não impor nenhum tipo de barreira ao progresso dos mais capazes.

Mas, afinal, como surgiu o mito da democracia racial ?

As ideologias são imagens invertidas do mundo real e as relações sociais de dominação as produzem para ocultar os mecanismos de opressão. Assim, o mito da democracia racial era uma distorção do padrão das relações raciais no Brasil, construído ideologicamente por uma elite considerada branca, intencional ou involuntariamente, para maquiagem a opressiva realidade de desigualdade entre negros e brancos.⁸

Havia, no Brasil, os elementos para a fabricação ideológica do mito da democracia racial. Desde o período colonial, passando pela época do Império, a classe dominante foi treinada a ver os negros como seres inferiores, mas, simultaneamente, aprendeu a abrir exceções para alguns indivíduos negros e mulatos.⁹ O espaço na sociedade para o negro era cedido desde que

não se colocasse em risco o domínio da "raça" branca. Contudo, o mito da democracia racial inverteu o eixo da questão: transformou a exceção em regra; o particular em universal; casos isolados em generalizações. Aproveitaram-se os raros exemplos de negros e "mulatos" que se projetaram socialmente e os adotaram como modelo do sistema racial. Esse eficiente dispositivo de controle racial continuou no início da República em São Paulo.¹⁰

O Nascimento do Mito

As raízes históricas do mito da democracia racial remontam ao século XIX, impulsionadas: a) pela literatura produzida pelos viajantes que visitaram o país; b) pela produção da elite intelectual e política; c) pela direção do movimento abolicionista institucionalizado; d) pelo processo de mestiçagem.

Contribuíram ainda para reforçar tal mito, em São Paulo, no pós-abolição até 1930: a) a imprensa negra; b) o relacionamento de aparente integração dos negros com os imigrantes; c) o legado da mentalidade paternalista em um setor da elite tradicional; d) o movimento comunista; e) a tradição de comparar o sistema racial brasileiro ao estadunidense.

Os viajantes contribuíram para a construção do imaginário racial nas relações entre negros e brancos. Impressionados pela virtual liberalidade do sistema racial brasileiro, muitos deles chegaram a impingir um tom sensacionalista nas descrições do que presenciaram no país:

“No Brasil, o liberto entra plenamente em uma sociedade na qual ele é imediatamente tratado como um igual (...). No Brasil, não somente inexiste o preconceito racial, e as freqüentes uniões entre as diferentes cores constituíram uma população mestiça numerosa e importante; mas também esses negros libertos e esses mestiços misturam-se inteiramente à população branca (...). Não é somente à mesa, no teatro, nos salões, em todos os lugares públicos; é também no exército, na administração pública, nas escolas e nas assembleias legislativas que encontramos todas as cores misturadas, em igualdade de condições...”¹¹

O relato acima, do viajante francês Louis Couty, destacava as oportunidades de progresso disponíveis aos negros do Brasil no século XIX, negando qualquer tipo de preconceito e discriminação no país. Na verdade, a romântica representação da instituição escravista, traçada pelos escritos de estrangeiros que visitaram o Brasil no século XIX, foi uma das causas que engendraram o mito da democracia racial. Eles descreviam, geralmente, um

senhor de escravos amigo e benevolente, uma escravidão doce, branda e amável. A relação entre o senhor e o escravo, dessa maneira, seria assentada em laços de generosidade, doçura e intimidade, características que democratizavam racialmente o sistema. Em maior ou menor grau, essa é a visão de Debret, Saint-Hilaire, Koster, Rugendas, Ribeyrolles e o já mencionado Couty.¹²

O discurso propagandístico do movimento abolicionista institucionalizado era permeado, também, pela ideologia da democracia racial. O livro *O Abolicionismo*, de Joaquim Nabuco, escrito com fins panfletário, é elucidativo:

“A escravidão, por felicidade nossa, não azedou nunca a alma do escravo contra o senhor - falando coletivamente - nem criou entre as duas raças o ódio recíproco que existe naturalmente entre opressores e oprimidos. Por esse motivo, o contacto entre ellas foi sempre isento de asperezas, fora da escravidão, e o homem de côr achou todas as avenidas abertas deante de si”.

Continuando na mesma linha de pensamento, Nabuco traça o seguinte quadro da escravidão:

*“A escravidão, entre nós, manteve-se aberta e estendeu os privilegios a todos indistinctamente: brancos ou pretos, ingenuos ou libertos, escravos mesmo, estrangeiros ou nacionaes, ricos ou pobres... Esse systema de egualdade absoluta abriu, por certo, um melhor futuro á raça negra, do que era o seu horizonte na América do Norte”.*¹³

A ausência aparente de conflito na época da escravidão entre senhor e escravo era a base para o eventual clima de fraternidade racial no Brasil. No pós-abolição, em São Paulo, outros fatores consolidaram o mito da democracia racial. Permaneceu na elite tradicional paulista, em larga medida, a mentalidade paternalista de tutela do negro, cujo efeito imediato foi escamotear as contradições dos interesses raciais e, por conseguinte, evitar um potencial protesto dos negros. A referida mentalidade, segundo uma das principais lideranças negras em São Paulo no início do século XX, provinha

*“de muitas famílias negras terem permanecido ligadas aos seus ex-senhores, procurando-os comumente para pedir conselhos quando precisavam tomar decisões. As tentativas de organizar-se em movimento eram infrutíferas porque os senhores diziam que isso era bobagem, nesta terra todos são iguais”.*¹⁴

Um setor da população negra continuou ligado, por laços de dependência e dominação, à elite tradicional. Esse comportamento parecia solapar: primeiro, uma tomada de consciência da situação; segundo, qualquer iniciativa autônoma que representasse uma ameaça aos interesses da "raça" branca. Em São Paulo, outro elemento impulsionador do mito da democracia racial originou-se das relações envolvendo italianos e negros. Conforme depoimento de José Correia Leite:

*“O italianos diziam, na ocasião, que o rei da Itália fizera a abolição. Tratavam bem os negros a fim de conseguirem empregados baratos. Batizavam os filhos dos negros. No Bexiga havia negros que falavam bem o italiano, jogavam baralho com eles, etc... Em uma palavra, o negro italianizou-se”.*¹⁵

A aparente empatia dos italianos pelos negros pode ter contribuído para uma falsa consciência racial. Alguns brancos e negros atribuíam ao clima de suposta união, como, por exemplo, no bairro do Bexiga, à ausência de preconceito e discriminações raciais.¹⁶ Todavia, não é essa a tônica dos relatos biográficos de Ophélia Pittman, mulher negra, cuja infância passou naquele bairro, na década de 1920. A denúncia da intolerância dos italianos é flagrante:

*“Um das coisas que mais me aborreceram foi quando a gente morava na rua Asdrubal do Nascimento. Era comum, naquele tempo, as mães, quando saíam, pedirem para a vizinhança: “Fulana, dá uma olhada para mim nas crianças”. Tanto minha mãe vigiava, quanto a vizinha. Bem. Quando não íamos trabalhar com minha mãe, ficávamos em casa brincando com a Concceta – todos os vizinhos eram italianos. As crianças (quando brigávamos) me chamavam de “negra fedida”, e eu já sabia a resposta: “É a bunda da mãe, sua italiana piolhenta”; e partia pra cima delas numa de brigar, até que alguém apartasse a gente”.*¹⁷

A reação dos negros às chacotas freqüentes dos italianos resultava, muitas vezes, em troca de agressões físicas. As cenas de violência são um indicador de que a tensão racial fez parte do cotidiano da *paulicéia desvairada*. A atitude de Ophélia Pittman quebra o mito da cordialidade inerente às relações sociais entre negros e brancos, pelo menos em São Paulo, palco da “luta pela sobrevivência” dos negros e dos populares brancos, tanto imigrantes como “nacionais”.

Nesse sentido, o discurso da plena harmonia racial no bairro do Bexiga é falacioso. Aliás, era possível encontrar evidências de uma espécie de segregação não declarada, expressada, por exemplo, na locação de imóveis.

Apesar de os negros e brancos residirem no mesmo terreno e "dividirem parede", a linha de cor era quase indelével: enquanto o negro morava no porão, embaixo, o imigrante italiano morava na residência, em cima. Portanto a integração racial não passava do plano das aparências, pois, na essência, as relações entre negros e italianos eram hierarquizadas.

A "imprensa negra" paulista, da mesma maneira, endossou, em alguns aspectos, o mito da democracia racial. Em alguns artigos, cartas e matérias daqueles jornais, o mito era defendido, como foi o caso do editorial publicado no *O Clarim da Alvorada*, em 1928, sob o título "Na Terra do Preconceito":

*“Aqui não precisa que eu diga: não existe preconceito algum para se combater. Vivemos em comunhão perfeita, não somente com os brasileiros brancos, como também com o próprio elemento estrangeiro. Mas se aqui existisse o preconceito teria a certeza que, a nossa questão racial ha muito estaria resolvida. Portanto, não temos preconceito nenhum a combater, o que precisamos é trabalhar para a união do elemento negro brasileiro; não somente para o nosso bem, como também, para o bem da nossa querida pátria”.*¹⁸

Ao negar o preconceito racial, contribuía-se para desarticular a luta política anti-racista, pois não se combate o que não existe. O editorial apregoava a existência de uma espécie de éden multirracial no Brasil. A relação entre negros e brancos era desenhada como harmoniosa e fraternal. Decerto, a maior proeza do mito da democracia racial foi ter ocultado: primeiro, o conflito inter-racial; segundo, a abissal desigualdade social entre negros e brancos em São Paulo. Essa solução, mais que prescindir a instauração de um regime de *apartheid*, forjou o fetiche da integração simbólica do negro no seio da nacionalidade. O idílico cenário racial era apontado como vantagem para o desenvolvimento nacional.

A situação racial, no Brasil, seria de total união entre as raças, ao passo que nos EUA o negro travava uma luta "sanguinária" contra o branco. O mito da democracia racial fundou-se, também, na incessante comparação da situação brasileira de suposta inexistência de discriminação legal, com o regime de *Jim Crow* do Sul dos Estados Unidos:

“Enquanto o negro norte americano desbotôa o peito e se atira contra o branco n'uma luta exterminante, barbara e sanguinaria, arrastado pelo odio mortal; enquanto corre pelas sargetas os jactos estenuantes de sangues irmãos, o negro brasileiro estende a mão da fraternidade aos seus irmãos brancos e fortallem o cunho de amisade que os ligam porque apesar de tudo, do nosso

esforço educativo, não nutrimos odio contra quem, em épocas longínquas, dominou pelo poderio e venceu pela chibata.

Em abro teu peito de negro e beijo teu coração escarlate. A mão do branco não se mancha em apertar a mão do negro. No Brasil não ha preconceitos”.¹⁹

Como o sistema racial estadunidense servia de parâmetro às avaliações locais, racismo era interpretado como sinônimo de segregacionismo institucionalizado. Qualquer exclusão de outro gênero, inclusive a não institucionalizada – que tipicamente marcou a caracterização do sistema racial brasileiro –, era entendida como ausência de racismo. Daí a auto-imagem tão positiva das relações raciais no país.

Qualquer manifestação de preconceito racial contra os negros também era justificada como produto das diferenças de classe. Assim, as desigualdades entre brancos e negros não eram concebidas como decorrentes das injustiças raciais, mas entendidas como resultado das diferenças de ordem econômica e social entre as classes. Mesmo os comunistas, um dos setores mais conscientes politicamente, legitimaram, em certa medida, o mito da democracia racial nas primeiras décadas do século XX. Uma carta do dirigente comunista Jules Droz, delegado da Internacional Comunista na América Latina, escrita em 1929, revelava a linha política dos comunistas para a “questão racial” no Brasil:

“Ainda que não existam preconceitos de raça no Brasil, segundo as informações de nossos camaradas, uma coisa chama logo a atenção e se precisa, se confirma a cada passo, a cada minuto passado neste solo. Os coolies brasileiros, os trabalhadores da estiva, os homens de trabalho pesado, são todos homens de cor, enquanto que os comissários, os contramestres, aqueles que manejam a pena e os funcionários, as mulheres bem vestidas etc. são todos brancos. Talvez haja alguns brancos entre os primeiros e alguns negros no segundo grupo, mas isso não muda a proporção e se há exceção ela é ínfima e não faz senão confirmar a regra”.²⁰

Portanto, é plausível sustentar que um setor dos comunistas, se não colaborou na construção do mito, pelo menos respaldou a explicação corrente, segundo a qual, no Brasil, não havia preconceito de cor, servindo, de maneira indireta, para a manutenção e reprodução do *status quo* racial desfavorável ao negro.

O mito da democracia racial, da mesma maneira, era fundamentado pelo elevado grau de miscigenação na formação histórica do

país, que, por sinal, era defendida como sinalizadora da tolerância étnica. A produção intelectual, do início do século XX, em São Paulo, por exemplo, era caudatária desse ideário. Diversas obras atribuíam como marco fundador do processo de miscigenação a propalada promiscuidade entre negras e brancos no sistema escravista, cujo resultado, a médio e longo prazo, foi nivelar em um patamar de igualdade brancos e não-brancos. Um intelectual que advogava essa visão era Paulo Prado, para quem a hiperestesia sexual “evitou a segregação do elemento africano. O ‘amalgama se fez livremente, pelos acasos sexuais dos ajuntamentos, sem nenhuma repugnância física ou moral’”. Prado continuava argumentando:

*“Entre nós, a mescla se fez aos poucos, diluindo-se suavemente pela mestiçagem sem reboço. O negro não é um inimigo: viveu, vive, em completa intimidade com os brancos e com os mestiços que já parecem brancos. Nascemos juntos e juntos iremos até o fim de nossos destinos”.*²¹

As incursões sexuais do português sobre a escrava eram reconhecidas como prova da ausência de preconceito do branco. A mestiçagem era representada como expressão do estreitamento nas relações raciais. Não obstante, a tendência inata do português a uniões com negras era um engodo. No transcorrer de toda escravidão, o abuso sexual da escrava era norma na conduta do senhor. Daí a origem de todo processo de miscigenação.²² Os contatos de absoluta intimidade não anulavam a relação de intolerância do branco e de subalternidade do negro, no interior de um sistema marcado pela opressão racial.²³

A Mestiçagem em São Paulo

A miscigenação em si não foi um fato social excepcional à experiência histórica brasileira, conforme adverte Thomas Skidmore: "Em 1850, a população negra nos Estados Unidos incluía oficialmente 11% de mulatos; por volta de 1910, tinha 21%. Nenhuma sociedade escravista nas Américas deixou de produzir uma vasta população mulata".²⁴ Já nas colônias da África, conquistadas no final do século XIX e onde não se conheceu a escravidão moderna, o português empreendeu incursões sexuais em menor escala com a mulher negra. O grau de miscigenação foi bem mais reduzido, comparado ao colonialismo português na América. Portanto, o que determinou o elevado nível de miscigenação, no Brasil, não foi a “tara” do português pela mulher negra ou a tendência ninfomaniaca das africanas, mas o estatuto da

escravidão, que assegurava, independente do sentimento racial, a livre exploração da mulher negra escravizada.

A diferença do processo de miscigenação do Brasil para os Estados Unidos foi que, aqui, o mito da democracia racial "fabricou" a figura do "mulato" como uma categoria independente, ao passo que nos Estados Unidos, o regime de *Jim Crow* considerava o "mulato" como negro, ou seja, não fazia distinção do grau de pigmentação da pele para discriminar. O resultado é que o "mulato", no sistema racial brasileiro, passou a ter um tratamento diferenciado, com maiores chances de ascensão e aceitação social, mas, em contrapartida, capitulou mais facilmente aos interesses da dominação, amortecendo o choque derivado do antagonismo racial. A construção da categoria "mulato", então, foi a saída encontrada pela ideologia da democracia racial para difundir a ilusão de que no Brasil não existiam distinções de "raça".²⁵

Mas, afinal, quem era o "mulato"? O "mulato" era aquele que ocupava um lugar intermediário entre o negro e o branco; ele não era visto como negro nem branco. Devido ao preconceito de cor, os "mulatos", desde a Colônia até o Império, eram proibidos de ocupar vários cargos administrativos, militares e religiosos. No entanto, recebiam um tratamento diferenciado em relação à população negra, com eventual acesso a direitos civis, políticos, religiosos e militares que não eram conferidos àquela população. Possuíam suas próprias confrarias, milícias e até mesmo uma imprensa.²⁶ Com o tempo, as disputas fomentadas, de fora para dentro do grupo, passaram a ser incorporadas pelos membros do próprio grupo racial. Essa é origem, pelo menos, dos focos de desunião detectados entre negros e "mulatos", em São Paulo, no alvorecer da República. Como lembra D. Risoleta:

*“Nós tínhamos o clube dos mulatos, o Valete de Copas. O clube era só de mulato e mulata, não tinha branco nem preto. A gente juntava um dinheirinho, cada um dava um tanto pra pagar a orquestra e alugar salão”.*²⁷

José Correia Leite também recorda como a diferença nos níveis de pigmentação separava negros e "mulatos" na cidade:

*“Entre os negros havia uma certa discriminação. Entre o negro escuro, retinto, e o mestiço. Estou falando (...) que aqui em São Paulo a Igreja da Boa Morte tinha uma Irmandade dos Homens Pardos – uma irmandade mulata. E havia a Igreja do Rosário com a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, além da Irmandade de São Benedito (...)”.*²⁸

Dividir a população negra em duas categorias, a dos “pretos” e dos “mulatos” e, de acordo com as conveniências, jogar uma contra a outra, foi um dispositivo ideológico eficaz, usado pela elite para impedir a unidade daquela população e mais facilmente mantê-la sob o jugo racial.

Considerações Finais

Do ponto de vista do discurso da ideologia racial no pós-abolição (a saber, o da democracia racial), as oportunidades eram dadas igualmente para negros e brancos. Mas como os negros não as aproveitavam, concluía-se que eram incompetentes, incapazes e/ou inferiores. Portanto, uma das dimensões psicológicas do mito da democracia racial foi ter reforçado o “complexo de superioridade” no branco e, em contrapartida, desenvolvido no negro o “complexo de inferioridade”, isto é, fez o negro sentir-se responsável pelos seus próprios infortúnios. Assim, a classe dominante transferiu ao negro a culpa por todas as mazelas que o afetavam. A hierarquia racial, não de direito, mas de fato, era apontada como consequência natural das deficiências do negro, de sua incapacidade de adaptar-se ao estilo de vida do mundo urbano e fabril.

O mito da democracia racial dificultou para os negros e “mulatos” a compreensão de que seus interesses eram comuns. Quando o negro ou “mulato” agregava-se aos estratos mais elevados, sofria um processo de cooptação ideológica e abandonava sua identificação com a luta do seu grupo racial de origem, preferindo pautar-se como “negro de alma branca”. Tal comportamento causava revolta nos “irmãos de cor” menos favorecidos. Além disso, o mito da democracia racial conseguiu introjetar na cabeça do negro que a solução para os males produzidos pela exclusão era individual e não passava pela luta coletiva de transformação do sistema racial. Quando um negro, individualmente, rompia a barreira racial, não anulava, mas ficava reforçado o mito, posto que seu gesto significava uma aceitação conformada às regras do jogo, impostas pelo branco.

O consenso entre os brancos de que não havia problema racial, com a legitimação de uma fração do movimento negro no início do século XX, em São Paulo, gerou um isolamento político do protesto negro. O combate ao racismo ficou restrito aos negros. Em vez de ser uma reivindicação da sociedade global, tendo em vista a ampliação das garantias democráticas na ordem republicana, a luta anti-racista tornou-se uma tarefa apenas de negros,

não auferindo a colaboração de aliados brancos. Aliás, o branco, em linhas gerais, se comportou de três maneiras complementares: permaneceu indiferente ao drama alheio, tentou assegurar o controle social sobre o afro-descendente ou acusou o movimento negro de tentar criar um problema que pretensamente não existia no país, o racismo.

Finalmente, é necessário fazer a seguinte reflexão. Ao racionalizar teoricamente o que *a posteriori* foi chamado de “democracia racial”, Gilberto Freyre, na obra *Casa-Grande & Senzala*,²⁹ de 1933, catalisou os fundamentos de um mito construído historicamente pela classe dominante, contudo aceito, no geral, por camadas das demais classes sociais e, em particular, por um setor da população negra. O lançamento de *Casa-Grande & Senzala* teve menos importância pela originalidade das proposições colocadas e mais pela capacidade de canalizar a representação popularizada das relações entre negros e brancos do país e transformá-la na ideologia racial oficial. Entre 1889 e 1930, em São Paulo, o sentido da democracia racial, no plano das idéias, era senso-comum. Portanto, Gilberto Freyre não fundou o mito da democracia racial, mas o consolidou, elevando ao plano considerado científico um imaginário das relações raciais, fortemente arraigado no pensamento nacional.

Notas

*Doutorando em História Social/USP - Professor de História da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) - petronio@usp.br

¹ Este artigo é a reprodução quase na íntegra de um dos capítulos da minha dissertação de mestrado *Uma história não contada. Negro, racismo e trabalho no pós-abolição em São Paulo (1889-1930)*, apresentada no departamento de História da Universidade de São Paulo (USP), em 2001. Orientada pelo Prof. Dr. Wilson do Nascimento Barbosa, contou com o financiamento do CNPq.

² Além dos analfabetos, não eram eleitos ou eleitores os mendigos, mulheres e outras minorias. O artigo completo pode ser localizado em "Constituição de 24 de fevereiro de 1891". In: AGUIAR, Floriano de (org.). *Constituições do Brasil*. Vol.I. Rio de Janeiro, Ed. Liber Juris, 1975, p.393.

³ ANDREWS, George Reid. *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Trad. Magda Lopes. Bauru-SP, Edusc, 1998, p.210.

⁴ *O Bandeirante*. São Paulo, 09/1918, p.3. A "imprensa negra" é uma referência aos jornais alternativos que surgiram em São Paulo no pós-abolição, produzidos por negros e dirigidos à comunidade negra. Dentre esses jornais, são citados neste artigo *O Bandeirante*, *Getulino*, *O Kosmos*, *O Clarim da Alvorada* e *O Patrocínio*. Sobre o assunto, consultar FERRARA, Mirian Nicolau. *A Imprensa Negra Paulista (1915-1963)*. São Paulo: Ed. FFLCH-USP, Coleção Antropologia, 1986.

⁵ "O brasileiro negro é naturalmente inimigo do trabalho, é indolente, é preguiçoso, mas não por sua culpa. O nosso negro é atavicamente, uma vítima do passado e do viciado prisioneiro de quatrocento anos", *Getulino*. Campinas, 26/08/23, p.2.

⁶ "Os pretos em São Paulo", *O Kosmos*. São Paulo, 16/11/1924, p.2.

⁷ Jeff Lesser aponta, igualmente, que "a divulgação [por parte da elite] da imagem não-racista [do Brasil] era crucial, para atrair imigrantes brancos e investimentos estrangeiros, especialmente dos Estados Unidos". LESSER, Jeffer. "Legislação imigratória e dissimulação racista no Brasil (1920-1934)". Rio de Janeiro: *Archè*, nº 8, 1994, p.85.

⁸ COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: Momentos Decisivos*. São Paulo: Ed. Ciência Humanas, 1979, p.231.

⁹ KLEIN, Herbert S. "Os Homens Livres de Cor na Sociedade Escravista Brasileira". Rio de Janeiro: *Dados*, nº 17, 1978, p.21.

¹⁰ Para Roger Bastide, "a ascensão de alguns elementos escolhidos não é sinal de uma ausência de preconceito contra o grupo de cor, mas ao contrário um meio de impedir a formação de uma consciência racial". Em outro momento, Bastide explica a dinâmica do controle racial: "é preciso, visto que alguns de cor sobem, vigiar essa ascensão, para que não seja demasiado rápida ou em número muito grande. A ascensão deve ser individual e não coletiva. É por isso que a vigilância se exerce a um tempo sobre a massa e sobre as pessoas. O negro que sobe sentirá sempre que deve a sua ascensão apenas à amizade ou à proteção do branco, e não aos seus próprios esforços. Será bem tratado, mas dar-lhe-ão a entender que não passa de um subordinado, e que, se não corresponder às expectativas de comportamento que o branco espera dele, poderá cair de novo". BASTIDE, Roger, FERNANDES, Florestan. *Branços e Negros em São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1959, p.172. Consultar ainda DEGLER, Carl N. Degler. *Nem Preto nem Branco*. Escravidão e Relações Raciais no Brasil e E.U.A. Rio de Janeiro: Ed. Labor, 1976, p.269.

¹¹ COUTY, Louis. *A Escravidão no Brasil*. Trad. Maria Helena Rouanet. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1988 (1ª edição: 1981), p.52. Em outro momento, Couty sustentava que o Brasil era "desprovido de preconceito racial". *Idem*, p.88.

¹² Vários fatores contribuía para os viajantes descreverem o Brasil como sendo uma espécie de paraíso racial: o preconceito anti-negro que muitos deles esposavam; o conhecimento parcial e superficial da situação das fazendas; o fato deles serem influenciados pelas gentilezas hospitaleiras dos fazendeiros que os acolhiam. Uma análise mais aprofundada encontra-se em QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Escravidão Negra em São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1977, especialmente o capítulo "Historiografia e escravidão".

¹³ NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (1ª ed. 1883), p.22 e 171. Não só Joaquim Nabuco, mas, segundo Célia Marinho de Azevedo, em outros líderes abolicionistas "encontramos a mesma ênfase em afirmar a ausência de preconceitos raciais... O abolicionista Rui Barbosa, por exemplo, acreditava que, ao contrário dos Estados Unidos, onde os negros sofriam perseguições violentas, o Brasil contava com proprietários de 'índole benigna' e 'hábitos de humanidade'". AZEVEDO, Célia M. Marinho de. "Abolicionismo e memória das relações raciais". Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 26, 1994, p.10.

¹⁴ MOREIRA, Renato Jardim, LEITE, José Correia. *Movimentos Sociais no Meio Negro*. São Paulo, s/d. (mimeo), p.2.

¹⁵ *Idem*, p.2-3.

¹⁶ Segundo Florestan Fernandes, os italianos demonstravam pelo negro "interesse, amizade e caridade; porém, o que tinham em mira seria a 'exploração do negro', onde e como pudessem, inclusive sob o artifício de atrair menores para seus lares, tratá-los 'como filhos' e obter deles prestação gratuita de serviços". FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978, p.75.

¹⁷ PITTMAN, Ophélia. *Por você, por mim, por nós*. Rio de Janeiro: Record, 1984, p.39.

¹⁸ *Clarim da Alvorada*. São Paulo, 04/03/1928, p.3. A ausência de preconceito racial também era apregoado pela artigo "Os Homens Pretos e a Evolução Social", *Auriverde*. São Paulo, 29/04/1928, p.2. Os jornais espelhavam o sentimento de muitos negros que viveram no início do século XX.

Perguntada se nunca sofreu algum problema relacionado ao preconceito racial, Benedicta Germano da Silva respondeu: "- Não, isso nunca tive..." A continuação da entrevista é sintomática: "- De preconceito nunca ? - Nunca, nunca tive isso, sabe ? - Nem os seus parentes ? - Não, nem os meus parentes também nunca tiveram. Aqui em Cunha nunca teve esse problema". *Memória da Escravidão em Famílias Negras no Estado de São Paulo (MEFNESP)*. Depoimento de Benedicta Germano da Silva, Cunha, Caixa 1, 1987, p.35.

¹⁹ *O Clarim da Alvorada*. São Paulo, 14/11/1926. p.3.

²⁰ *Apud* HALL, Michel, PINHEIRO, Paulo Sérgio. *A Classe Operária no Brasil (1889-1930)*. Vol. I (Documentos). São Paulo: Paz e Terra, 1979, p.310.

²¹ PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. Ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1944 (1ª edição: 1928), p.165-166.

²² NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. O processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p.62-64.

²³ Em São Paulo no início do século XX, o relacionamento misto, além de esporádico e clandestino, favorecia o homem branco, conforme foi denunciado no jornal *O Patrocínio*: "no cruzamento a vantagem está sempre para o lado do branco, porque as mulheres (brancas) tem natural repugnância aos pretos (...)", *O Patrocínio*. Piracicaba, 07/08/1928, p.2.

²⁴ SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p.87. Essa assertiva é confirmada por Carl Degler, para quem "as relações sexuais entre homens brancos e mulheres nativas e negras também ocorreram nas colônias inglesas no século XVI e até depois, mas a proporção da população que se prestou à mistura de cores foi muito menor". No mesmo livro, escreve Degler: "Há uma estimativa, por exemplo, de que entre 3/4 e 4/5 dos chamados negros nos Estados Unidos têm algum sangue branco". DEGLER, Carl N. Degler. *Nem Preto Nem Branco*, op. cit., pp.196, 237.

²⁵ Carl Degler define a figura do mulato como "saída de emergência", desenvolvido pelo sistema racial brasileiro a partir do século XIX: "A chave para desvendar o mistério das diferenças no relacionamento racial entre o Brasil e os Estados Unidos é a 'saída de emergência' do mulato. Embora as relações raciais nos dois países tenham sido, e ainda sejam, hoje, complexas e variadas, o fato de haver um lugar separado para o mulato no Brasil e sua falta seja constatada nos Estados Unidos define muito bem o núcleo da diferença". Para esse autor, o lugar especial do mulato aqui inviabilizou a adoção de um padrão segregacionista nos moldes estadunidense, em razão da impossibilidade de segregar pessoas com base na cor, com tantas gradações de cores. Segundo Degler, como se poderia falar de uma "raça" branca ou da "raça" negra quando as linhas de demarcação são diluídas pelo mulato? "A 'saída de emergência' para o mulato ajuda a explicar por que as relações entre as raças no Brasil foram menos rígidas e menos propícias à hostilidade que nos Estados Unidos. A presença do mulato não apenas espalha as pessoas de cor na sociedade mas ela literalmente borra e, portanto, suaviza a linha entre o preto e o branco. Assim, procurar as origens do mulato como um tipo socialmente aceito no Brasil é estar na pista das origens de diferenças significativas no relacionamento racial do Brasil e dos Estados Unidos". Afinal, "nos Estados Unidos não existe tal lugar reservado para um indivíduo de sangue mestiço: a pessoa ou é preta ou é branca". DEGLER, Carl N. *Nem Preto Nem Branco*, op. cit., pp.118, 230, 233.

²⁶ De 1833 a 1867, surgiu a imprensa mulata no Rio de Janeiro. Eram jornais produzidos e editados por mulatos, cujos títulos eram sugestivos: *O Mulato ou o Homem de Cor*, *O Brasileiro Pardo*, *O Cabrito*, *O Crioulinho*, *O Meia Cara*. Mas, de acordo com Clóvis Moura, esses mulatos não se identificavam com a luta, perspectivas e reivindicações dos negros; eles tentavam construir um mundo paralelo. Assim, as propostas daqueles jornais não incorporavam à "sua mensagem ideológica a libertação dos escravos. Lutavam contra a discriminação racial, mas na medida em que

eles eram atingidos na dinâmica da disputa de cargos políticos ou burocráticos". MOURA, Clóvis. "Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo". Salvador: *Afro-Ásia*, nº 14, 1983, p.127-128.

²⁷ Lembranças de D. Risoleta *Apud* BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*. Lembranças de Velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.379. Segundo Octávio Ianni, "ainda durante a escravatura, os próprios negros se discriminavam reciprocamente em pardos e negros, pois que haviam incorporado o preconceito que os brancos desenvolviam... 'Mais claro', significa socialmente 'mais branco', isto é, menos próximo da casta dos cativos, dos africanos, dos inferiores. Daí a segmentação dos indivíduos da comunidade em negro, pardo-escuro, pardo-claro, caboclo, carijó, branco... E é por isso que as categorias da ideologia racial do branco são incorporadas dinamicamente pelos negros e mulatos, verificando-se uma autoclassificação diferencial". IANNI, Octávio. *As Metamorfoses do Escravo*. Apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional. São Paulo: Difel, 1962, p.261.

²⁸ LEITE, José Correia. *E disse o velho militante José Correia Leite*: depoimentos e artigos. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p.56.

²⁹ FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal. 8 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954 (vol. I., p.158, 161; vol. II., p.591, 626, 675, 676, 677, 720, 727, 728, 729, 732).

Referências Bibliográficas

ANDREWS, George Reid. "O protesto político negro em São Paulo (1888-1988)". Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 21, pp.27-48, 1991.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. "O problema do negro na história do Brasil". Salvador, 1985 (mimeo).

BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro*: olhares sobre São Paulo. São Paulo: EDUC: Editora da Unesp, 1998.

BORGES, João Baptista; FERNANDES, Florestan; NOGUEIRA, Oracy. *A questão racial brasileira vista por três professores*. São Paulo: ECA/USP, Circulação Restrita, 1971.

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. *A luta contra a apatia*: estudo sobre a instituição do movimento negro anti-racista na cidade de São Paulo (1915-1931). São Paulo. Dissertação (Mestrado em História) – PUC, 1983.

CUNHA Jr., Henrique. "Notas para uma história do negro brasileiro no pós-abolição: a mudança de mentalidade da população negra no centro-sul brasileiro". *Afrodiáspora*, v.2, nº. 3, pp.31-42, 1983.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1972.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Famílias negras em São Paulo*: vivências, representações e lutas (1890-1980). São Paulo, 1998 (Relatório de Pesquisa).

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) - FFLCH/USP, 1999.

MACIEL, Cleber da Silva. *Discriminações raciais*: negros em Campinas (1888-1926). Campinas: CMU/UNICAMP, 1997.

MOURA, Clóvis. *A sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994.

_____. *Brasil: as raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Ed., 1983.

_____. *O negro, de bom escravo a mau cidadão?* Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

OLIVEIRA e OLIVEIRA, Eduardo de. "O mulato, um obstáculo epistemológico". Rio de Janeiro:

Argumento, n.º 4, pp. 65-73, 1974.

PINTO, Regina Pahim. *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia) - FFLCH/USP, 1993.

SANTOS, Joel Rufino dos. "O negro no 1.º pós-abolição: marginalização e patrimônio cultural". Rio de Janeiro: *Estudos Afro-Asiáticos*, n.º.15, pp.43-47, 1988.

SILVA, José Carlos Gomes da. *Os sub urbanos e a outra face da cidade. Negros em São Paulo (1900-1930): cotidiano, lazer e cidadania*. Campinas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - UNICAMP, 1990.

SILVA, Martiniano J. *Racismo à brasileira; raízes históricas*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1995.

Resumo

Neste artigo, mostramos que, no plano das idéias, o mito da democracia racial foi construído progressivamente no transcurso do Brasil Colônia e Império. No alvorecer da República, era senso-comum considerar a sociedade brasileira desprovida de qualquer tipo de barreira racial. Assim, o maior mérito de Gilberto Freyre, ao lançar *Casa Grande & Senzala*, em 1933, não foi "descobrir" uma suposta igualdade de oportunidades entre negros e brancos, mas tê-la transformado na ideologia racial oficial do país. Além disso, fazemos um balanço da mestiçagem no sistema racial brasileiro, tendo como palco de nossas preocupações São Paulo, no recorte histórico da Primeira República (1889-1930).

Palavras-chave: negro, relações raciais, democracia racial, mestiçagem.

Abstract

In this article, we show that, on the plan of ideas, the racial democracy myth was progressively built in the transcourse of the Colony Brazil and the Empire. In dawning of the Republic, it was common sense to consider the Brazilian society deprived of any kind of racial barrier. Thus, Gilberto Freyre's largest merit, when releasing *Casa Grande & Senzala*, in 1933, was not "to discover" a supposed opportunity equality among blacks and whites, but to have transformed it into the official racial ideology of the country. Besides that, we make an assessment of the crossbreeding in the Brazilian racial system, having São Paulo as stage of our concerns, in the historical cutting of the First Republic (1889-1930).

Key Words: black, racial relations, racial democracy, crossbreeding.

Lo cotidiano y lo simbólico en la escultura popular del Medio San Francisco

Vanessa M. Brasil*

“Toda vez que vou fazer uma carranca, então eu penso à noite, sonho, e antes de entalhar a madeira eu já começo a talhar dentro do meu pensamento.”

(Mestre Davi Miranda – Carranqueiro)

(...) As carrancas do rio São Francisco largaram suas proas e vieram para um banco da rua do Ouvidor (...)

(Carlos Drummond de Andrade)

El valle del San Francisco posee un área de 640 mil km² y una población estimada, en 1999, de 15,5 millones de habitantes. El valle está dividido en cuatro regiones distintas -Alto San Francisco, Medio San Francisco, Sub-Medio San Francisco y Bajo San Francisco- pero en este artículo nos ocuparemos sólo del Medio San Francisco, con una extensión de 1300km, de Pirapora en Minas Gerais, hasta el embalse de Sobradinho en el estado de Bahía. El río San Francisco tiene 2776 km de extensión, de los cuales 1520 son navegables. En esta región, que nos ocupa, el río baña nueve ciudades mineras (Minas Gerais) y dieciséis bahianas (Bahía). El clima es semiárido y las poblaciones viven de la pesca, de la agricultura de regadío y la de áreas inundadas cuando, en la época seca va bajando el nivel de las aguas, entonces también se explota la navegación en barcos.

Muchos viajeros extranjeros navegaron por este río en el siglo XIX, entre ellos, el viajero inglés Richard Burton, en 1869. Después de navegar por él y conocerlo se encantó con el río y con la riqueza cultural de los pueblos ribereños que viven en sus márgenes, decidiendo escribir sobre la navegación y, especialmente, sobre un tipo de embarcación: las *barcas*. De acuerdo con este inglés, la barca solamente fue introducida en el Bajo San Francisco inmediatamente después de la independencia de Brasil. La *barca* o *barcaza* era de madera, cubierta con un toldo de paja de palmera, tripulada por entre 4 y 12 remeros y, un comandante, generalmente el propietario de la barca. La largura media era de unos 45 pies por 14 de anchura, con un calado de 3 ó 4

pies cuando iba cargada, llevando unas 400 arrobas de diferentes productos: *rapadura* (azúcar mascabado en panes prismáticos), sacos de harina, aguardiente etc. En cuanto a la capacidad de las barcas, debemos agregar que no era medida sólo por toneladas de las diversas mercaderías transportadas, sino por “carga de rapadura”; eran un verdadero comercio ambulante. “O modelo foi levado para o curso médio do rio, onde, pela falta de estaleiros aparelhados, a estrutura das barcas ficou tosca e pesada”.¹

Pero la opinión de Paranhos Montenegro, técnico brasileño que también navegó y estudió este río, contradice esta afirmación anterior, al escribir que el origen de las barcas del Medio San Francisco data de finales del siglo XVIII.² Su comentario es el más aceptado, pues, según los naturalistas y botánicos Spix y Martius, que viajaron por la región entre 1817 y 1820, “a navegação neste rio fez-se, ora em simples barcaças, ora, em ajoujos (estrado de madeira sobre dos o más canoas, amplamente usado en las travesías del río para transporte de bovinos)”³ Obviamente, lo que el traductor denominó como barcaza, sólo podía ser el tipo de embarcación denominado *barca* que navegó en este trecho medio del río, esto es lo que nos dice Paulo Pardal.⁴

Podemos resaltar todavía que estas barcas eran empujadas con vara, pesando ésta quince kilos y midiendo de cinco a seis brazas La punta más fina de la vara permanecía sumergida en el agua; la otra extremidad era apoyada en el pecho del remero que se apoyaba así en la vara para empujar la embarcación. Era un trabajo penoso y muy mal remunerado. Para evitar que la carne viva, tocada por la punta de la vara se llagase, antes era quemado el pecho del trabajador con sebo caliente. Con el paso del tiempo, los músculos del tórax quedaban totalmente esclerosados.

Este medio de transporte dejó de tener importancia en esa región con la llegada de las grandes canoas provenientes del Bajo San Francisco; este tipo de embarcación era más ligera, con una tripulación menos numerosa, navegaba a vela con viento de cualquier cuadrante y con óptima velocidad.

*A introdução destas canoas acelerou o desaparecimento das barcas, o que se consumou quando estas pesadas embarcações foram abandonadas ou aliviadas de sua superestrutura (cobertura, carrancas etc) para diminuir de peso, podendo adotar motor a explosão.*⁵

Por lo tanto, podemos deducir que estas barcas navegaron algunos trechos de este río, algunas de ellas aún en el siglo XVIII, y que a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se convirtieron en las embarcaciones más

importantes. Con la navegación a vapor de los *gaiolas* (barcos de vapor), iniciada oficialmente en 1902 y que duró hasta finales de la década de los 70, decayó bastante el prestigio de las barcasas en el trecho medio del río San Francisco. Hoy ya no existen; sólo viven en la memoria de los viejos remeros, unos pocos sobrevivientes de aquella época ya remota.

Referirse a estos modelos de embarcación nos remite al comentario del estudioso Edilberto Trigueiros: le añadieron “un esdrújulo ornamento que no existía en el símil del Bajo San Francisco – el *mascaron de proa*”⁶. Por eso, lo que nos interesa de forma particular es mostrar que en la proa de estas embarcaciones habían las “cabezas de proa”, posteriormente llamadas *carrancas*, sobre las cuales pasaremos a hablar.

Pero antes, es necesario resaltar que entendemos este tipo de artesanía como una manifestación de “cultura popular”. Este es con seguridad, uno de los conceptos más polémicos que conocemos. Los estudiosos suelen criticar la vaguedad del concepto de cultura popular, que es comúnmente utilizado con objetivos y en contextos diversificados, casi siempre envuelto en juicios de valor y homogeneizaciones.

Para Roger Chartier siempre fue imposible saber qué es genuinamente lo que viene del pueblo, por la dificultad, e incluso la imposibilidad, de precisar el origen social de las manifestaciones culturales, en función de la relación histórica y del intercambio cultural entre los mundos sociales, en cualquier período de la historia. A pesar de esto, este historiador nos alerta de que el concepto de cultura popular es una categoría erudita, que pretende “delimitar, caracterizar e nomear prácticas que nunca são designadas pelos seus autores como pertencendo à cultura popular”.⁷ Siendo así, uno de nuestros objetivos es resaltar que no entendemos la cultura popular como un concepto que pueda ser definido, como una “fórmula imutável e limitante”.⁸ Lo esencial, según nuestro criterio, es considerar la cultura popular como un instrumento que nos ayuda a identificar diferencias y que contribuye a la observación de la realidad social y cultural de nuestro día a día, y especialmente al de de las poblaciones ribereñas.

En lectura más específica, o mejor, en el diccionario de la Lengua Portuguesa de Antonio Morales Silva, en su 9º edición, realizada entre 1891 y 1922, particularmente en lo que se refiere a la palabra **carranca**, hay otros significados, tales como: ‘cosa fea’, y “carranca de navío”:-figura tosca en la proa”⁹

Se observa una vez más que Paulo Pardal se preocupó de la evolución de las figuras de proa al estudiar los pueblos occidentales, destacando que el

origen de estas carrancas del río San Francisco estaría ahí, en esos pueblos. No hay en estas culturas ninguna influencia de la decoración naval de pueblos primitivos de África o Asia. Después de innumerables investigaciones, él pudo concluir que, en los tiempos modernos, las únicas embarcaciones populares de pueblos occidentales que presentaban, de forma generalizada, figuras de proa, eran los barcos de este viejo río. Los hacendados de esa región al viajar por otras aguas, en alta mar, tuvieron contacto con diferentes navíos que llevaban estos adornos, y se dieron a imitarlos. Continuando su relato, Paulo Pardal comenta que debemos reconocer que ese nuevo tipo de figura de proa, original, creativo, sin igual, fue debido al aislamiento en que vivían los habitantes de la zona media del San Francisco, del poco contacto con otras culturas, resultando por lo tanto, una figura de proa inédita en todo el mundo; piezas con los ojos saltones, mezcla de hombre, con las cejas arqueadas, y de animal, con su expresión feroz, su cabellera parecida a la melena de un león.¹⁰

Se nota también que estas esculturas populares, las carrancas, no son simplemente una decoración añadida, como los mascarones de proa de los navíos oceánicos, sino que se incorporan a la barca.¹¹

Es interesante tomar en cuenta además la existencia de una amplia discusión referente a la fecha precisa del surgimiento de estas esculturas populares; se puede afirmar, a partir de estas reflexiones, que las primeras carrancas datan de 1875-1880, aunque su uso en el medio San Francisco sólo se haya generalizado en el siglo XX.

Como creación cultural vale decir que estas figuras constituyen un ejemplo inigualable del mundo de los mascarones de proa zoo-antropomorfos. Esa es su originalidad, porque para tener absoluta calidad artística, una obra de arte tiene que abrir las puertas a una visión del mundo nueva y peculiar”.¹²

Aún, como contribución al tema, Paulo Pardal reconoce que la originalidad de las carrancas es “incomparablemente superior a las de las demás realizaciones artísticas de nuestro pueblo, inspiradas en modelos europeos, como el arte religioso, o de concepción universal, como los ex-votos y las esculturas de barro del Nordeste Brasileño.”¹³

Creemos que no basta conceptual, fechar y localizar este arte popular; es preciso conocer también al artista, su medio ambiente, en fin la relación hombre / naturaleza. “Assim, não poderíamos compreender as carrancas do São Francisco sem analisarmos como ali vivia o homem do século passado e o papel social desempenhado pelas barcas, em cujas proas surgiram, então, essas figuras”.¹⁴

Hablar de carrancas, de regiones ribereñas, de los escultores san franciscanos, es hablar también de sus condiciones de vida primitivas. Estos artesanos atribuyen a los mascarones de proa la misión de espantar a los monstruos del río. Además de la función mítica de proteger a los barqueros, las carrancas tenían por objetivo adornar las embarcaciones, y servían además como punto de identificación de la barca para los habitantes del río. De esta forma “do primitivismo das condições de vida, concluimos que o supersticioso tinha um campo fertilíssimo”.¹⁵

No hay duda de que los ribereños, en su primitivismo, conferían cualidades místicas a las carrancas. “às quais atribuam a propriedade de espantar animais e duendes do rio que os amedrontavam”.¹⁶ Los pescadores más antiguos creían que era necesario utilizar carrancas que representasen los animales temidos para alejar los peligros venidos de las aguas, atraer la buena suerte para la pesca y asegurar que los viajes fueran tranquilos.

Wilson Lins, estudioso de esa región, propone una explicación más de los diferentes significados de esas esculturas; sostiene que los dueños de las barcas adoptaron el uso de los mascarones de proa como medio de atraer la curiosidad de la gente de las haciendas hacia las embarcaciones para aumentar así las posibilidades de sus negocios. “Aí se encontra um motivo econômico que poderia tornar rentável o investimento do proprietário da barca na aquisição da carranca”.¹⁷ Ciertamente, muchos remeros compartían esa opinión y algunos de ellos deben haber encomendado estas figuras con esta finalidad.

No es por casualidad que “Joaquinzão” (*Joaquinazo*), viejo remero del San Francisco, contaba que después de llenar mucho la barca con mercaderías, se colocaba un trapo negro o rojo encima de la carranca, se cruzaban las varas y, de rodillas, se decía la imprecación, cantando así:

*Esta ou este curioso
Que está fazendo esta putaria
Pra mode a barca num caminha
Mas antes vá faze no griguilin do
Xengue-xengue, da maculada, do
Bate-bate, das que bate e outras
Que infinca, que feitiço ni nosso
Trabalho não pega porque lhe
Seu bota, não há de faiá...*¹⁸

Este rezo bravo era para espantar cualquier obstáculo que surgiese durante el viaje. Y, para reforzar el éxito de los negocios, cada embarcación llevaba una carranca específica, para la identificación inmediata con el dueño y, particularmente, con la mercadería. De ahí viene la variedad de estas figuras, de este arte, como señala Henri Focillon: “el arte popular no es dominio de la fabricación en serie, y lo que amamos en él es una diversidad que combate en nosotros la idea de un conservadurismo monótono”¹⁹

Vale subrayar que el arte no está en el concepto: el arte es cosa de los sentidos. El objeto artesanal, en el caso de las carrancas no conquista solamente por su utilidad, sino que vive en complicidad con nuestras emociones y por eso nos es tan difícil desprendernos de él.

Profundizando y dando continuidad al tema de la originalidad en el arte, recurrimos nuevamente a Paulo Pardal, cuando él argumenta que las carrancas del San Francisco son una manifestación artística colectiva, con caracteres comunes, como no se encuentra en ningún otro lugar o época. Ellas son fruto de la creación de una cultura y de una región aislada del resto del país y del mundo, cuyos artistas populares crearon soluciones plásticas propias, de elevado contenido artístico y emocional, que provocaron incluso un verdadero impacto, posiblemente negativo, en algunas personas, pero ésta es una de las características de una verdadera obra de arte: impactar. Puede haber quien no aprecie las carrancas, pero jamás habrá nadie a quién dejen indiferente.²⁰

Desgraciadamente, las carrancas pasaron de moda, así como las barcas. A partir del Reglamento del Tráfico marítimo, de 1940, y de la consolidación de las Leyes de Trabajo, de 1943, las barcas movidas con varas y remos fueron abandonadas o remodeladas para instalación de motores de explosión.

¿Están las carrancas irremediamente sepultadas como manifestación artística local? ¿Dejó el pueblo ribereño de reconocerlas como arte popular? ¿Dejaron los escultores populares de esculpir las? Recurrimos en este momento a los argumentos de Cecília Meireles, quien nos da una respuesta más animadora:

*Não se pode, por outro lado, impor a um povo formas de arte já vividas por ele mesmo, se elas não forem sustentadas por sua sensibilidade. Não se pode reatar uma tradição interrompida (...) E repeti-las seria fazer perdurar um texto ininteligível, sem nenhuma eficácia. Letra disforme e espírito perdido.*²¹

Con seguridad las carrancas como “figuras de proa” fueron sepultadas, pero no podríamos afirmar que están definitivamente enterradas como

manifestación colectiva, porque, como escribió Cecília Meireles, esta forma de arte continúa siendo mantenida por la sensibilidad de la población ribereña, principalmente del trecho medio del río y, particularmente, por los artesanos que continúan esculpiendo carrancas, a pesar de saber que la finalidad era comercial, decorativa, ornamental y mística.

A pesar de que continúan siendo esculpidas con estas finalidades, notamos en lo que dicen los artesanos una fuerte dosis de emoción, nostalgia y muchas ganas de contarle las viejas historias de las “figuras de proa” a quien va a comprarlas y, también, al pasar el arte de esculpir a los jóvenes artesanos. En la tentativa de perpetuación de este arte hay, por lo tanto, habilidad y sentimiento; quien fundamenta sobre estas cuestiones es el escritor mexicano Octavio Paz al decir:

“La artesanía no nos conquista solamente por su utilidad. Vive en complicidad con nuestros sentidos, por eso es tan difícil desprenderse de ella (...) Sus formas no se rigen por la economía de la función, sino por el placer, que siempre es un gasto y no tiene reglas (...) Hecho por las manos, el objeto artesanal está hecho para las manos: no sólo lo podemos ver, sino palpar (...) Vale repetir que el arte no es un concepto: el arte es cosa de los sentidos.”²²

Es verdad que sobre el río San Francisco las carrancas establecieron su dominio, pero podemos afirmar que ellas, como representación simbólica, continúan haciendo parte de las creencias populares, de la superstición social del pueblo ribereño ya que la superstición rompe las fronteras del tiempo y del espacio. “A representação imaginária está carregada de afetividade e de emoções criadoras e poéticas. O imaginário recria e reordena a realidade”²³, por esto, no dejar de esculpir las hace parte de la tradición de ese pueblo y enseñar este arte de generación en generación, continúa siendo objetivo de los artistas más viejos, como el maestro Guarany. Sus esculturas primitivas están marcadas por el vigor, por lo fantástico y todo eso resulta de la autenticidad, del rico mundo interior de este viejo artesano. Como señala Renato Almeida, en artículo sobre el viejo Vitalino:

O artista folclórico é sempre um portador, um continuador (...) porque ele é movido pela corrente do seu meio (...) dentro da temática de sua gente (...) Daí a uniformidade da arte popular em determinadas regiões.”²⁴

Finalmente, podemos concluir que la tradición y la continuidad hacen parte de lo cotidiano de las poblaciones ribereñas, de sus creencias, de sus recuerdos, de sus memorias, de sus emociones, de su artesanía y de sus voluntades de perpetuar el arte de esculpir carrancas. “O grande ato é a entrega das ciências, dos saberes e dos poderes dos mestres aos alunos. Porque tudo pode se perpetuar assim”.²⁵ En fin, la *carranca* es tradición; su perpetuación esta envuelta en los tiempos del vivir social y en lo imaginario de los pueblos ribereños.

Notas

* Doctora en Historia por la Universidad Federal de Rio de Janeiro/UFR.
Profesora Adjunta del Departamento de Historia de la Universidad de Brasília/UNB.

¹ BURTON, Richard. **Viagens aos Planaltos do Brasil**, 2ª ed., São Paulo: Ed. Nacional, Brasileira, tomo III, v 376, 1983, p. 11.

² MONTENEGRO, Thomas Paranhos. **A Província e a navegação do rio São Francisco**, Bahia: Imprensa Econômica, 1875, p. 134.

³ SPIX y MARTIUS. **Viaje por Brasil**, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938, p 400.

⁴ PARDAL, Paulo. **Op. Cit.**, p. 8.

⁵ Ídem, p.8

⁶ Ídem, Ibidem

⁷ CHARTIER, Roger. “Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico”, Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro: vol. 8, n.16(1995), p. 179-180.

⁸ ABREU, Marta. “Cultura popular – um conceito e várias histórias”, Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia, Marta Abreu e Rachel Soihet (orgs.), Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 83-84.

⁹ SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da Língua portuguesa**, 9ªEd., 1981, 1922.

¹⁰ PARDAL, Paulo. **Op. Cit.**, pp. 5-6.

¹¹ Idem, ibidem.

¹² HAUSEN, Arnold em: PARDAL, Paulo. **Op. Cit.**, pp. 6.

¹³ Idem, ibidem.

¹⁴ PARDAL, Paulo. Em MOURA, Carlos Francisco. “Figuras de proa do Tocantins e carrancas do São Francisco” Rio de Janeiro: Revista NAVIGATOR, s/d, pp. 72-75.

¹⁵ PARDAL, Paulo. **Op. Cit.**, pp. 29.

¹⁶ Idem. P.29

¹⁷ LINS, Wilson. **Cuadernos de Folclore**, Pirapora / MG: nº 29, s.d.

¹⁸ CARVALHO, Joaquim (vulgo Joaquinção) Entrevista em: Suplemento Literário, 08/12/84, Pirapora/MG, n.5.

¹⁹ FOCILLON, Henri. **Op. Cit.**, p. 213.

²⁰ PARDAL, Paulo. **Op. Cit.**, pp. 3,4.

²¹ MEIRELES, Cecília. **As Artes plásticas no Brasil**, Coord. Rodrigo M. F. de Andrade. Rio de Janeiro: 1952, v.1, p. 115.

²² PAZ, Octavio. **Convergências** –Ensaio sobre a arte e a literatura, pp. 48, 50, 51.

²³ TRINDADE, Liana Silva e François Laplantine. O que é Imaginário, São Paulo: Brasiliense, 1997, p.41.

²⁴ ALMEIDA, Renato. **Vivencia e projeção do folclore**, Rio de Janeiro: Agir, s.d. p. 158.

²⁵ MAUSS, Marcel. **Antropología**, Org. Roberto Cardoso de Oliveira, São Paulo: Ática, 1979, p. 199.

Resumen: el artículo privilegia el “arte popular” y más especialmente, un tipo de escultura en madera denominada *Carranca*, cuya simbología hace parte del cotidiano de la población ribereña del Medio San Francisco.

Palabras-clave: río San Francisco, pueblo ribereño, escultura popular, tradición y carrancas.



Televisão e construção da agenda eleitoral no Brasil

*Luis Felipe Miguel**

Os meios de comunicação de massa – e, entre eles, a televisão, na condição de meio dominante – transformaram profundamente o ambiente eleitoral, gerando novas formas de contato entre candidatos e eleitores, redimensionando o papel dos partidos, alterando a quantidade e a natureza das informações à disposição do público. Quase nenhum lugar do mundo permaneceu imune à influência da mídia eletrônica, mas ela é ainda mais pronunciada em países que combinam alta penetração do rádio e da televisão com taxas relativamente baixas de escolarização¹.

Em países assim (e este é o caso do Brasil) o acesso aos meios eletrônicos é um recurso absolutamente crucial nas disputas políticas, ao menos ao nível dos estados e da federação (já que em muitos municípios, sobretudo os de menor porte, os esquemas de patronagem política tradicional ainda sobrevivem sem necessidade de novos suportes). Assim, as regras legais que garantem o acesso de partidos e candidatos ao rádio e à televisão são percebidas – corretamente – como um importante passo para a equalização das condições da disputa política.

A legislação brasileira prevê dois tipos de espaço para a política no rádio e na televisão. Há uma propaganda partidária, destinada à difusão dos programas dos partidos políticos, veiculada fora do período de campanha, e a propaganda eleitoral, para a divulgação das candidaturas, que é o chamado Horário de Propaganda Eleitoral Gratuita (HPEG). Na prática, ocorre a antecipação das disputas eleitorais e o espaço de propaganda partidária acaba destinado à promoção de candidatos. Como os partidos ocupam este espaço um a cada vez, ao longo de vários meses, a exposição na mídia garante ondas de crescimento nas pesquisas de intenção de voto. No primeiro semestre de 2002, isto é, alguns meses antes da eleição presidencial, realizada em outubro, todos os grandes partidos brasileiros usaram o expediente. E de Roseana Sarney (PFL), a primeira, a Ciro Gomes (PPS), o último, todos os principais candidatos experimentaram um

crescimento expressivo na “preferência” do eleitorado no momento em que estrelaram o espaço partidário na mídia.

O acesso gratuito à mídia eletrônica aparece como remédio para dois fatores desvirtuantes do processo eleitoral, aliás estreitamente ligados, que são o abuso do poder econômico e o controle da comunicação. No jogo eleitoral brasileiro, o HPEG se tornou um elemento central, altamente valorizado nos cálculos dos agentes políticos, quando projetam os lances seguintes de suas carreiras ou procuram alianças. Ele é, nas circunstâncias atuais da política brasileira, o grande mecanismo de valorização das hierarquias partidárias. Uma vez que o tempo de propaganda é distribuído, em parte, de acordo com as bancadas no legislativo, os partidos contam como blocos, como se agissem em uníssono. Ou seja, não importa que em 2002 parcelas importantíssimas do PMDB apoiassem Luiz Inácio Lula da Silva (PT) ou Ciro Gomes: uma vez que a convenção nacional determinou a coligação com o PSDB, todos os minutos do PMDB foram creditados à candidatura de José Serra. Pode-se dizer que, se não fosse por isso, a decisão da convenção partidária seria quase que irrelevante, uma vez que não vincula as lideranças regionais nem coíbe dissidências – cujo ônus, em condições de fraca identificação do eleitorado com os partidos, é baixo.

Do ponto de vista da democratização do processo eleitoral, são duas as vantagens mais relevantes do modelo brasileiro de acesso dos candidatos à televisão (e ao rádio):

(a) o HPEG reduz a influência do dinheiro. Ele desvincula, ainda que parcialmente, o acesso à mídia da posse do poder econômico. Em outros países, como nos Estados Unidos, o espaço para que partidos e candidatos se apresentem ao público precisa ser comprado, da mesma forma que a propaganda comercial². A desvinculação é apenas “parcial” porque o que o HPEG faz é proporcionar uma janela gratuita na mídia – gratuita para os partidos, já que o Estado ressarce as emissoras por meio de renúncia fiscal. No entanto, não garante os meios para produzir seus programas, o que resulta num profundo desequilíbrio na qualidade das mensagens, em benefício das campanhas mais ricas. Mesmo assim, não resta dúvida de que se trata de um avanço significativo; e

(b) o HPEG reduz a influência das empresas de comunicação de massa. Trata-se da principal medida no sentido de contrabalançar o poderio da mídia eletrônica na formação da opinião pública, garantindo um espaço na programação sob controle direto dos partidos. Isto permitiria a eles se libertarem dos constrangimentos impostos pelos veículos de comunicação. O HPEG livra a comunicação política da ditadura do *sound bite* de poucos segundos, dando a chance de serem apresentados discursos mais longos, complexos e aprofundados. E, em especial, permite que os partidos e

candidatos proponham sua própria agenda temática e dêem visibilidade ao enquadramento da realidade que julgam mais apropriado.

Modelos semelhantes ao brasileiro são, por vezes, apresentados nos Estados Unidos como medida importante para o aprimoramento do processo eleitoral³. Entretanto, no Brasil, com o conhecimento adquirido após décadas de experiência com o HPEG – e muitas variações em sua fórmula – é possível avaliar com maior embasamento as suas potencialidades, mas também seus limites. O mais evidente deles, já referido, diz respeito à desigualdade nos recursos para a produção dos programas. Além disso, de acordo com uma crítica quase unânime, o predomínio das técnicas de marketing político tem pasteurizado o conteúdo do horário eleitoral, comprometendo sua destinação inicial, que era gerar o debate político e esclarecer a cidadania.

Também existem problemas no cálculo de distribuição de tempo entre os diversos candidatos. Uma distribuição que tenda para a equanimidade iguala aventureiros que não representam nenhuma força política consistente a candidatos com peso social. Já a distribuição proporcional à votação obtida em eleições passadas, além de encontrar problemas para se efetivar, diante da volatilidade do quadro partidário brasileiro, cristaliza posições anteriores, em prejuízo do preceito democrático de permitir às minorias que se tornem majorias.

No Brasil, para o primeiro turno das eleições, têm sido testadas fórmulas que mesclam os dois critérios (igualdade e proporcionalidade), mas, em geral, beneficiando os grandes candidatos (quando há segundo turno, a regra é a distribuição igual do tempo entre os dois concorrentes). Em 2002, por exemplo, os programas de José Serra, da aliança PSDB-PMDB, tinham 10 minutos e 23 segundos, contra 5 minutos e 19 segundos de Luiz Inácio Lula da Silva (PT-PL), 4 minutos e 17 segundos de Ciro Gomes (PPS-PDT-PTB), 2 minutos e 13 segundos de Anthony Garotinho (Partido Socialista Brasileiro) e 1 minuto e 23 segundos para cada um dos “nanicos” (José Maria, do PSTU, e Rui Pimenta, do PCO)⁴. O tempo mais dilatado permitiu a Serra atacar seus adversários, o que era fundamental em sua estratégia de campanha, sem deixar de apresentar programas “propositivos”, que lhe granjeavam ganhos simbólicos.

Por fim, o problema mais sério: ainda que os candidatos se utilizem de uma via de comunicação direta com o público, o poder de agendamento da mídia permanece incontestado, dada sua aparente imparcialidade (e, portanto, sua legitimidade superior). Cabe observar que a relação entre os agentes do campo da mídia e do campo político é dinâmica e contraditória, marcada tanto por cooperação quanto por confronto. O diálogo – ou, em alguns momentos, sua ausência – entre o telejornalismo e o HPEG é revelador de

alguns destes movimentos, em que partidos, emissoras e profissionais do vídeo buscam reforçar suas posições relativas. A reiteração da maior legitimidade do discurso da mídia é uma forma de garantir o controle sobre um importante recurso de poder.

Conforme busco demonstrar no restante deste texto, as quatro eleições presidenciais diretas brasileiras do período pós-autoritário revelam diferentes padrões de relacionamento entre HPEG e telejornalismo. Com exceção da primeira (1989), uma constante é a impermeabilidade dos noticiários de televisão às tentativas de agendamento temático feitas pela propaganda política⁵.

De 1989 a 1998

As eleições de 1989 são, ainda hoje, o principal exemplo da efetividade política do HPEG. Os dois candidatos que chegaram ao segundo turno – Fernando Collor de Melo (PRN) e Lula (PT) – foram exatamente aqueles que apresentaram programas de televisão mais inovadores, revolucionando a linguagem da propaganda política no país. O desempenho do candidato do PT, em especial, costuma ser apresentado como a prova da importância do horário eleitoral⁶. Ele dobrou suas intenções de voto durante a exibição da campanha na TV, passando de 7% aos 14% que garantiram sua vaga no turno final⁷. Além de Collor e Lula, um terceiro candidato, o cardiologista Enéas Carneiro (PRONA), destacou-se na televisão. Ele soube utilizar o exíguo tempo de que dispunha, folclorizando-se e criando uma personagem que cresceria assustadoramente em eleições posteriores. Décimo-segundo colocado (entre 21 candidatos) em 1989, com 360 mil votos, tornou-se nas eleições presidenciais seguintes o terceiro (entre oito), com 4,6 milhões de votos.

Em 1989, o uso dos espaços de propaganda gratuita permitiu a partidos e candidatos um êxito razoável em suas tentativas de pautar a mídia eletrônica. Collor impôs a temática dos “marajás” (funcionários públicos com altos salários), graças, em grande medida, ao impacto de sua presença em vários programas partidários prévios à campanha eleitoral (ele ocupou tanto o espaço de sua agremiação quanto de seus aliados). É bem verdade que o candidato do PRN contava (ou passou a contar) com a simpatia dos controladores dos meios de comunicação, que foram seus parceiros na construção do enquadramento da realidade. Mesmo o PT, porém, foi capaz de introduzir alguns assuntos na pauta das emissoras. Em especial, os programas de Lula – e também os de Collor – investiram em denúncias contra o governo federal; muitos dos casos de corrupção e desperdício apresentados no HPEG foram em seguida acompanhados pelos

telejornais (e pela imprensa escrita).

Creio que um dos fatores que explicam tal receptividade dos telenoticiários à pauta da propaganda eleitoral é a ingenuidade ou despreparo das emissoras, frente à novidade da situação. A televisão brasileira nunca se havia defrontado com uma cobertura daquela magnitude. Surgida em 1950, a TV ainda engatinhava em 1960, ano das últimas eleições presidenciais antes da ditadura militar. Se, nos Estados Unidos, a disputa entre John Kennedy e Richard Nixon marcou o início da era da política televisual, no Brasil as campanhas de Jânio Quadros e do Marechal Lott ainda se fizeram ao velho estilo. O novo meio estava ausente de muitos estados da federação, o horário eleitoral ainda não existia (apareceu na legislação em 1962) e, muito menos, a idéia de um telenoticiário de abrangência nacional – o Jornal Nacional, da Rede Globo, inauguraria o formato em setembro de 1969.

Cumprir lembrar, ainda, que a eleição de 1989 foi “solteira”, isto é, destinou-se exclusivamente a prover o cargo de presidente da República – uma peculiaridade que a singulariza. A mudança na duração do mandato presidencial fez com que, de 1994 em diante, a disputa pela Presidência ocorra junto aos governos estaduais, assembleias legislativas, Câmara Federal e Senado. A eleição solteira leva a um menor envolvimento do campo político e, portanto, amplia o potencial de intervenção dos meios de comunicação de massa. Em especial, diante da desmobilização de parte dos esquemas políticos tradicionais, avulta a importância da propaganda eleitoral como instrumento de sensibilização do público.

A receptividade à agenda do HPEG limitou-se a 1989. Nas eleições presidenciais posteriores, as emissoras se encontravam melhor preparadas para conter as influências sobre a pauta dos noticiários e impor sua própria primazia. Não se está querendo afirmar, aqui, que isto necessariamente evidencia alguma estratégia manipulativa em relação ao processo eleitoral. Conforme Daniel Hallin observou em seu artigo sobre a redução do tempo médio dos *sound bites* dos candidatos presidenciais na cobertura da televisão estadunidense, a ampliação do predomínio dos profissionais do jornalismo representa uma precaução contra as tentativas de instrumentalização do noticiário por parte dos políticos⁸ – no caso que ele estuda, através da edição da fala; aqui, pela blindagem da pauta.

Em 1994, a efetividade potencial da propaganda política na televisão foi limitada por restrições impostas pela legislação eleitoral (a lei 8713, de 30 de setembro de 1993), que vetou a presença de convidados nos programas (só os candidatos podiam aparecer), bem como a exibição de cenas externas e a utilização de “trucagens” – um termo impreciso, uma vez que, a rigor, a própria edição já é uma trucagem, a trucagem básica da

produção audiovisual. Conforme se observou já na época, reduzindo a capacidade de comunicação do HPEG, a lei 8713 “serviu para, comparativamente, aumentar o poder dos media tradicionais quanto ao agendamento e ao enquadramento dos temas a serem discutidos na campanha e quanto à interpretação do andamento da disputa eleitoral”⁹.

Uma análise muito difundida viu na mudança da legislação uma manobra para atingir o candidato do PT, Lula, pois era conhecida a intenção de fazer de suas viagens pelo país – as “caravanas da cidadania” – um dos carros-chefe da propaganda na TV¹⁰. De fato, parlamentares conservadores garantiram a aprovação da lei 8713, com base neste cálculo circunstancial. Mas cumpre ressaltar que a iniciativa legislativa partiu de deputados de esquerda, ligados ao ex-governador do Rio de Janeiro, Leonel Brizola, um notório adversário das transformações que a televisão introduziu no discurso eleitoral. Eles desejavam, por um lado, reduzir as desigualdades entre os candidatos, e, por outro, obrigar ao aprofundamento do debate político. Os gastos com a produção diminuiriam, eliminando a utilização de recursos sofisticados, que os partidos e coligações mais pobres não podiam pagar. E, sem externas, sem convidados e sem trucagens, não restaria aos candidatos outra alternativa que não sentar na frente da câmera e discorrer sobre o programa de governo.

No entanto, nenhum dos dois objetivos se cumpriu. As desigualdades de recursos se fizeram sentir com clareza. O programa do candidato governista Fernando Henrique Cardoso – filmado em película, contando com uma grande equipe de profissionais – apresentou uma qualidade técnica muito superior à de seus adversários. E o discurso extenso e aprofundado dos candidatos foi evitado, graças à utilização de brechas na lei, que permitiam o uso de jingles, de animações e mesmo de fotografias em rápida sucessão, simulando tomadas externas. Quase que sem exceção, os candidatos dos principais partidos buscaram reaproximar seus programas da linguagem da televisão “normal”, com seus recursos visuais, seu discurso fragmentado, sua edição impaciente. Este é o habitat do telespectador/eleitor, que tende a rejeitar o que lhe causa estranhamento – e mantê-lo, portanto, era uma condição de efetividade das mensagens. Mas é também a linguagem à qual se acostumaram os políticos da nova geração e seus marqueteiros, que tinham dificuldade em mudar de registro.

Ainda assim, a lei 8713 ocasionou uma relativa impotência diante da mídia. O HPEG mostrou-se incapaz de gerar fatos políticos. O fato dominante da campanha – a deflagração de um plano de estabilização econômica, o Plano Real – foi produzido pelo governo, com a cumplicidade dos meios de comunicação de massa, sem que enquadramentos desviantes pudessem ganhar plena visibilidade. Foram

prejudicados os candidatos opositoristas, que tiveram limitados seus recursos para reagir à campanha velada, travestida de objetividade jornalística, em favor de Fernando Henrique Cardoso.

Um episódio serve de exemplo. Em meio à campanha, numa conversa informal com um repórter de televisão, o ministro da Fazenda, Rubens Ricupero, confessou a adequação das decisões da política econômica ao calendário eleitoral e revelou a participação da Rede Globo na promoção da candidatura de Fernando Henrique Cardoso. A conversa, porém, foi transmitida por acidente e captada por antenas parabólicas em todo o país. Não obstante seu impacto potencial intrínseco e o esforço dos partidos de oposição, o incidente obteve pequena repercussão eleitoral. As limitações ao HPEG impediram que o caso fosse explorado de forma a sensibilizar o público; e, por outro lado, a grande mídia, Rede Globo de Televisão à frente, deram a ele pouco destaque e trataram de enterrá-lo com a maior brevidade possível.

Não é possível dizer que as restrições no formato do HPEG determinaram o resultado das eleições, isto é, que o vencedor seria outro caso elas não existissem. Eram muitos os fatores que favoreciam a candidatura de Fernando Henrique Cardoso e o impacto cotidiano do plano de estabilização econômica era sensível para a população, independentemente da forte campanha da mídia. Mas é inegável que enquadramentos desviantes tiveram dificuldades excepcionais para serem apresentados.

As eleições presidenciais seguintes, em 1998, vão mostrar que a legislação restritiva não foi a única responsável pela fraqueza do HPEG diante do poder de agendamento da mídia. Naquele ano, embora o período de veiculação da propaganda gratuita tenha sido reduzido de 60 para 45 dias, as regras voltaram a conceder ampla liberdade para a utilização dos recursos da linguagem televisiva, mantida apenas a vigilância da justiça eleitoral para coibir a veiculação de falsas acusações entre os candidatos. Ainda assim, os telejornais mantiveram-se pouquíssimo receptivos às temáticas abordadas no HPEG.

A própria disputa eleitoral de 1998 foi, em grande medida, exilada dos telenoticiários. O principal deles, o Jornal Nacional, da Rede Globo, dedicou – nas 12 semanas que separaram o final da Copa do Mundo da data da votação – apenas uma hora e 15 minutos (ou 4,6% do tempo total) às eleições. Ainda assim, quase todo este tempo foi destinado à divulgação de pesquisas de intenção de voto, a reportagens de serviços (ensinando como operar a urna eletrônica) e ao *fait-divers* (eleições simuladas em tribos indígenas, por exemplo). A movimentação de campanha, declarações de candidatos, acordos políticos, tudo isso ficou com apenas 10 minutos (ou

0,6% do tempo total do telejornal do período). O esvaziamento da cobertura eleitoral, do qual o Jornal Nacional foi o exemplo mais extremo, mas não o único, convergia com a estratégia do candidato à reeleição, Fernando Henrique Cardoso, que buscava desinflar o debate sucessório¹¹.

A resistência à incorporação da agenda dos partidos no telenoticiário não se limitou ao item mais evidente, a própria disputa pela presidência. Temas exaustivamente apresentados pelos candidatos da oposição, sobretudo Lula, foram deixados de fora da agenda da mídia, como o recrudescimento da seca no Nordeste, com suas graves conseqüências sociais (menos de dois minutos no Jornal Nacional, no período citado), ou o aumento do desemprego no país (pouco mais de nove minutos).

O principal noticiário da Globo preferiu seguir sua própria agenda, que destacava problemas na comercialização de medicamentos no país (uma hora e 21 minutos), um *serial killer* em São Paulo (uma hora e 17 minutos) e o drama de um ator de telenovelas, baleado num assalto (44 minutos). Apenas um tema dominante da fase final da campanha, o agravamento da crise financeira internacional, esteve de fato presente no Jornal Nacional. Mas o enquadramento proposto pela oposição, que denunciava a política econômica governamental como responsável pela fragilidade da posição brasileira, foi olímpicamente ignorado.

Em 1998, portanto, ficou claro que mesmo sem as restrições legais ao uso dos recursos técnicos da comunicação televisiva, o HPEG não foi capaz de influir na composição da agenda da mídia. As eleições de 2002, numa conjuntura bastante diferente, revelaram que os principais agentes políticos compreenderam este fato – e adaptaram suas estratégias a ele.

O pleito de 2002

Se em 1998 ocorreu um pleito “invisível”, dado o esvaziamento da cobertura na mídia, em 2002 a eleição recebeu extrema visibilidade. A Tabela I sumariza as transformações ocorridas no Jornal Nacional – que, mais uma vez, apenas apresenta uma versão extrema de um movimento perceptível em toda a mídia. De um tema menor, a eleição tornou-se o assunto dominante no noticiário. Enquanto a parca cobertura de 1998 privilegiava o *fait-divers* eleitoral e as sondagens de intenção de voto, o volumoso noticiário de 2002 concentrou-se no debate político propriamente dito. Praticamente emudecidos na eleição anterior, os candidatos ganharam voz em 2002, em séries de longas entrevistas em estúdios e na apresentação quase diária de suas declarações.

Eles não estiveram presentes apenas nos telejornais (e no HPEG). Antes do primeiro turno de 2002, as diferentes emissoras de televisão

realizaram três debates entre os principais candidatos, tendo ocorrido mais um antes do segundo turno. Em 1998, a eleição foi decidida no primeiro turno, sem que as emissoras sequer aventassem a possibilidade de realizar algum debate na televisão.

No entanto, a grande presença das eleições no noticiário não significou sua abertura para o agendamento ou enquadramento temático proposto pelos partidos e candidatos no espaço da propaganda eleitoral gratuita. A Rede Globo construiu para si própria um papel de “regente” das eleições de 2002. Isto ficou transparente nas entrevistas em estúdio e, sobretudo, nos debates. O cumprimento das regras estritas determinadas pela produção e às quais os partidos tinham dado sua concordância era severamente garantido pelo mediador William Bonner (por vezes, secundado por Fátima Bernardes), em nome da manutenção de um “alto nível” do qual ele era o juiz – e que exilava boa parte da discussão política. Desejosos de evitar uma desavença com a emissora, os candidatos se submeteram às imposições.

Dentro do próprio Jornal Nacional, foi criado um espaço ostensivo de agendamento da campanha – séries de reportagens diárias sobre problemas brasileiros, veiculadas a partir de 5 de agosto. A cada semana, um novo tema era escolhido: distribuição de renda, desigualdades regionais, educação, emprego. As reportagens, que ao todo ocuparam 2 horas e 49 minutos do noticiário, eram precedidas pela vinheta “Eleições 2002” e, muitas vezes, terminavam com apelos para que o eleitor/telespectador descobrisse quais eram as propostas dos candidatos a respeito daquele problema. Ficava expressa, portanto, a idéia de que cabia ao jornalismo pautar os candidatos.

Em 2002 – e essa foi a novidade mais importante em relação às campanhas presidenciais anteriores – todos os principais candidatos optaram por deixar inquestionada a primazia da mídia na construção da agenda e também em seu enquadramento. Isto é, perceberam que aumentavam a efetividade potencial de seu discurso caso aderissem às temáticas já dadas pelos veículos de comunicação. O movimento de adequação das esquerdas (e, sobretudo, da candidatura Lula) aos padrões dominantes do jogo político, com a ampliação do arco de alianças em direção ao flanco direito do espectro ideológico, completa profissionalização do marketing e pausterização do discurso programático, foi também um movimento de capitulação na luta pela produção da agenda e dos enquadramentos da realidade¹².

Vale a pena focar, brevemente, a evolução do principal agrupamento da esquerda brasileira, o Partido dos Trabalhadores, que nas quatro eleições lançou Lula como candidato à presidência. Em 1989, o programa da Frente

Brasil Popular (PT e aliados) adotou o formato da “Rede Povo”, que, no nome, logotipo e vinhetas, parodiava a própria Globo. Com slogans do tipo “Aqui você vê a verdade na tevê”, a Rede Povo indicava sua pretensão de ser uma alternativa à mídia comercial, implicitamente acusada de apresentar uma versão distorcida da realidade¹³. Em 1994, o PT defrontou-se com o paredão do apoio unânime da grande mídia ao Plano Real e à candidatura de Fernando Henrique Cardoso; em 1998, outro paredão, o do silêncio que beneficiava a reeleição do presidente. Nas duas vezes, tentou, sem sucesso, modificar agenda e enquadramentos, denunciando as fragilidades do plano de estabilização monetária e o uso da máquina oficial em favor de um candidato; ou, então, indicando a seca no sertão nordestino e o crescimento dos índices de desemprego como problemas centrais a serem discutidos.

Já em 2002, a campanha de Lula preferiu uma postura subserviente em relação às temáticas e aos enquadramentos dominantes. A maior parte dos programas do PT foi ocupada com “propostas de governo”, de acordo com a abordagem positiva/propositiva da disputa eleitoral, que é o modelo normativo dominante na mídia (e no senso comum). Os temas eram emprego e renda, educação, saúde e segurança, ou seja, os temas “clássicos” das campanhas eleitorais, abordados de forma praticamente idêntica pelos quatro principais candidatos. Dos 19 programas petistas do primeiro turno, 14 tiveram foco central em propostas relativas a estes quatro temas – e em apenas um caso, a concorrência para a compra de caças pela Força Aérea (programa de 7/9), tocou numa questão polêmica, ainda que com reduzida ressonância popular, da agenda pública¹⁴.

Em relação ao problema mais visível da conjuntura política e econômica, a rápida deterioração das finanças do país, Lula aderiu ao enquadramento hegemônico, que destacava a necessidade de gerar “confiança” nos operadores do mercado financeiro. Todos os principais candidatos à presidência foram levados a manifestar seu compromisso com a continuidade de alguns dos pilares do modelo econômico vigente – e mesmo a apoiar, em uníssono, o novo acordo com o Fundo Monetário Internacional, fechado no início de agosto. Um discurso em favor da “mudança”, que era comum a todos os candidatos, até mesmo o governista José Serra, combinava-se com a afirmação da manutenção das linhas gerais das políticas macro-econômicas.

Tratava-se de minorar a “incerteza” que as eleições provocavam no funcionamento da economia; ou, dito de outra forma, de procurar restringir brutalmente a margem de manobra do novo governo em relação à política econômica. Nas entrevistas e nos debates, o âncora do Jornal Nacional, William Bonner, cobrava de todos (mas em especial dos três

oposicionistas) comprometidos com a “manutenção dos contratos”, que se traduzia sobretudo no pagamento das dívidas externa e interna, e com o ajuste fiscal. Da forma como o diálogo era posto (e uma vez que nenhum candidato se dispunha a contestá-lo), parecia que o jornalista exigia algo tão evidente e consensual quanto a honestidade no trato com o dinheiro público – quer dizer, algo que não permitisse discordâncias no campo da política, algo que marcasse o desviante como portador de um déficit moral.

No entanto, o tema esteve ausente, quase que por completo, do HPEG. Falava-se de crise econômica e da necessidade de retomar o desenvolvimento, mas nem o PT nem seus adversários ousaram ocupar o espaço de propaganda gratuita para discutir as dívidas externa e interna, a relação do Brasil com o mercado financeiro mundial ou os acordos com o Fundo Monetário Internacional. Aparentemente, ou se sentiam satisfeitos com o enquadramento dominante na mídia, ou não consideravam vantajoso se contrapor a ele.

Apenas os candidatos da extrema-esquerda – José Maria (PSTU) e Rui Costa Pimenta (PCO) – investiram numa agenda alternativa, com enquadramentos desviantes. Nela, ganhavam destaque o acordo para a formação da Área de Livre-Comércio das Américas, um assunto ausente do telenoticiário e da campanha dos maiores partidos, e a relação entre o FMI e o Brasil, denunciada como imperialista¹⁵. Com tempo exíguo, produção amadora e minúscula base social, não obtiveram maior repercussão junto à mídia, que ignorou (ou quase) seus esforços; junto aos outros candidatos, que não consideraram necessário participar da discussão; e, a julgar pelo resultado da votação, também junto ao eleitorado.

Isso não quer dizer que o HPEG tenha sido irrelevante na campanha eleitoral de 2002. Os dois candidatos que passaram ao segundo turno foram os que melhor aproveitaram o espaço de propaganda gratuita. Lula ampliou sua liderança ao longo da campanha na TV, que cumpriu um papel significativo na exitosa estratégia de remodelamento de sua imagem pública, tornando-o mais palatável para as elites econômicas e para o eleitorado conservador. Como observou Rubim, ocorreram dois movimentos principais. O líder sindical “raivoso” foi substituído pelo conciliador (o “Lulinha paz e amor”, na expressão do próprio candidato). E construiu-se a figura do grande negociador, ao mesmo tempo em que a capacidade de negociação foi erigida em atributo principal para o exercício da presidência – em substituição à experiência administrativa, calcanhar-de-aquiles do candidato do PT¹⁶.

José Serra, por sua vez, venceu a acirrada disputa pela segunda vaga no segundo turno graças, em grande medida, ao uso dos programas eleitorais. Eles foram fundamentais para que o candidato do PSDB

“desconstruísse” – como diziam os marqueteiros – a candidatura de Ciro Gomes, que desceu do segundo para o quarto lugar nas pesquisas de intenção de voto. E, assim que Serra ocupou a segunda posição nas sondagens, seus programas passaram a apresentar uma pretensa enquete (“Lula ou Serra?”), numa estratégia ousada para consolidar uma polarização que estava longe de ter se constituído.

Mas é preciso ressaltar apenas que, da parte dos principais candidatos, foram raras e tênues as tentativas de influenciar, por meio do HPEG, a agenda do jornalismo. A propaganda eleitoral concentrou-se mais em embates ligados à imagem pública dos candidatos e muito menos na reinterpretção da realidade social.

Conclusões

A relativa incapacidade do HPEG em alterar a agenda da mídia não significa necessariamente sua irrelevância na construção da agenda pública. Afinal, agenda pública e agenda da mídia não se confundem; o que a pesquisa sobre mídia e política tem procurado demonstrar nos últimos 30 anos – desde a formulação da hipótese do agenda-setting no artigo inaugural de McCombs e Shaw – é “apenas” a preponderância da segunda no estabelecimento da primeira. E o HPEG é valorizado exatamente por ser um instrumento que permitiria aos atores políticos uma comunicação com o público – e, portanto, uma influência sobre a agenda pública – sem a intermediação das empresas de radiodifusão e imprensa.

No entanto, o fracasso em sensibilizar a mídia – ou a posição subserviente em relação a ela – é um indício importante de que o HPEG não está conseguindo cumprir satisfatoriamente sua missão. Aos olhos do público, há uma importante diferença de legitimidade entre a propaganda política e o telenoticiário. Este está revestido pelos valores da imparcialidade, da neutralidade e da objetividade, que seriam próprios do jornalismo. Aquela não pode negar seu caráter de discurso interessado. No dia-a-dia das democracias eleitorais, o jornalismo coloca a si próprio na posição de juiz da veracidade e da correção dos discursos e das práticas políticas. No período excepcional da campanha às eleições, tal traço não se dilui. Ao contrário, é acentuado. Assim, quando um tema (ou um enquadramento) formulado no HPEG penetra no espaço da reportagem jornalística, ele ganha uma credibilidade que a disputa política, por si só, não é capaz de lhe dar. Além disso, as poucas semanas de veiculação da propaganda eleitoral – que, como visto, a partir de 1998, foi reduzida de 60 para 45 dias – dificilmente são capazes de reverter enquadramentos hegemônicos da realidade, muitas vezes sedimentados ao longo de anos.

Os indícios expostos acima sinalizam uma transformação no comportamento do telejornalismo, entre as eleições de 1989 e 2002, de uma

maior permeabilidade às tentativas de agendamento partidas do HPEG para um maior fechamento, isto é, para um controle mais estrito dos profissionais da mídia sobre a construção da pauta dos noticiários. O campo da mídia não se dispõe facilmente a abrir mão de um recurso que lhe concede poder frente ao campo político. O reconhecimento deste fato – e da impossibilidade aparente de modificá-lo, comprovada pelas experiências de 1994 e 1998 – levou os partidos à acomodação com a agenda temática da mídia, preferindo “remar a favor da corrente”, em vez de tentar introduzir novos assuntos na discussão pública.

Trata-se de uma mudança que é congruente com movimentos próprios da política partidária de massa. Na medida em que a conquista da maioria dos votos é o objetivo crucial, há um incentivo ao aplainamento das arestas ideológicas, com a adoção de um discurso mais abrangente e mais difuso. Em síntese, o partido ideológico cede lugar ao partido catch-all. A profissionalização da disputa, por outro lado, faz das sondagens de “opinião pública” uma ferramenta indispensável para a construção do discurso dos candidatos – que se adapta àquilo que os eleitores esperam ouvir. Há, aí, uma nova via de adaptação à agenda midiática, já que a “opinião pública” superficial, colhida pelas sondagens, é fortemente dependente dos conteúdos da comunicação de massa.

A compreensão dos limites do HPEG não implica descartá-lo como desnecessário. Apesar de todas as suas imperfeições – e de ser incapaz de dar à democracia brasileira tudo o que se esperava dele –, trata-se de um (raro) instrumento voltado à geração de condições mais equânimes na disputa eleitoral. Diante dos problemas que o HPEG não resolve, porém, impõe-se a necessidade de buscar novas medidas que, no campo da política, contrabalancem os poderes do dinheiro e da mídia.

Notas

* Professor do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília e pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

¹ Ver Luis Felipe Miguel, “Mídia e vínculo eleitoral: a literatura internacional e o caso brasileiro”. *Opinião Pública*, vol. X, nº 1. Campinas, 2004, pp. 91-11.

² Na verdade, “quase” da mesma forma, já que existem cláusulas que visam gerar certa igualdade na propaganda política (as emissoras são obrigadas a aceitar material de todos os candidatos que as procurarem e a cobrar pela mesma tabela), inexistentes na propaganda comercial. A legislação eleitoral brasileira dos anos 1950 previa regras deste tipo (para o rádio).

³ Por exemplo, James S. Fishkin, *Democracy and deliberation*. New Haven: Yale University Press, 1991, p. 101. Para uma comparação das regras de acesso dos candidatos ao rádio e à TV em diversas democracias eleitorais, ver Ana Carolina Querino, “Legislação de radiodifusão e

democracia”. *Comunicação&política*, nova série, vol. IX, nº 2. Rio de Janeiro, 2002, pp. 152-89.

⁴ Além disso, os candidatos tinham direito a *spots* de 30 segundos, inseridos em meio à programação normal, também em número variável: 225 para Serra, 115 para Lula, 93 para Ciro, 49 para Garotinho e 31 para cada um dos “nanicos”.

⁵ Embora, ao longo do texto, vá se falar com frequência do “telejornalismo”, os dados correspondem em geral ao *Jornal Nacional*, da Rede Globo de Televisão, que é, de longe, o principal telenoticiário do país, em número de espectadores. Dadas as condições de baixíssima pluralidade da mídia eletrônica brasileira, o comportamento de todas as emissoras costuma ser similar.

⁶ Venício A. de Lima, “Medios de comunicación y democracia: la construcción de un presidente brasileño”. *Telos*, nº 29. Madrid, 1992, pp. 121-34.

⁷ Cumpre observar que a inferência não é automática. O crescimento de Lula poderia ter ocorrido graças a fatores completamente estranhos ao HPEG (da mesma forma que a estabilidade nas intenções de voto não significa necessariamente que a propaganda gratuita é irrelevante). Em 1989, porém, o impacto dos programas eleitorais do PT era perceptível para qualquer observador.

⁸ Daniel C. Hallin, “Sound bite news: television coverage of elections, 1968-1988”. *Journal of Communication*, vol. 42, nº 2. Austin, 1992, pp. 5-24.

⁹ Afonso de Albuquerque, “Sem montagens e sem trucagens: a nova legislação eleitoral”. *Comunicação&política*, nova série, vol. I, nº 2. Rio de Janeiro, 1994, pp. 184-6 (citação à p. 186).

¹⁰ Antonio Albino Canelas Rubim, “Política, *media* e eleições: 1989 e 1994”. *Comunicação&política*, nova série, vol. I, nº 1. Rio de Janeiro, 1994, pp. 53-62 (citação à p. 59).

¹¹ Para estes dados e os seguintes, ver Luis Felipe Miguel, “The Globo Television Network and the election of 1998”. *Latin American Perspectives*, vol. 27, nº 6. Riverside, 2000, pp. 65-84.

¹² Luis Felipe Miguel, “A eleição visível: a Rede Globo descobre a política em 2002”. *Dados*, vol 46, nº 2. Rio de Janeiro, 2003, pp. 289-310.

¹³ Afonso de Albuquerque, *Aqui você vê a verdade na tevê: a propaganda política na televisão*. Niterói: MCII-UFF, 1999, p. 170.

¹⁴ Os outros quatro programas do primeiro turno tiveram como foco central: a apresentação de apoios de intelectuais, de obras de administrações petistas e, por duas vezes, apelo ao voto dos indecisos. No segundo turno, de 11 programas, seis dedicaram-se aos temas listados. Os programas analisados foram os exibidos à noite.

¹⁵ Lula nem sequer citou a ALCA, ao longo de toda a campanha. O FMI apareceu duas únicas vezes, no segundo turno, na mesma fala (apresentada em 20/10 e reprisada 22/10), quando o candidato assinala sua posição “sensata” ao endossar os acordos.

¹⁶ Antonio Albino Canelas Rubim, “Cultura e política na eleição de 2002: as estratégias de Lula presidente”. Trabalho apresentado no 12º Encontro Anual da Compós (Recife, 3 a 6 de junho de 2003).

Relação de siglas e abreviaturas

HPEG – Horário de Propaganda Eleitoral Gratuita

PCO – Partido da Causa Operária

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PFL – Partido da Frente Liberal

PL – Partido Liberal

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

PPS – Partido Popular Socialista

PRN – Partido da Reconstrução Nacional

PRONA – Partido de Reedificação da Ordem Nacional

PSB – Partido Socialista Brasileiro

PSDB – Partido da Social-Democracia Brasileira

PSTU – Partido Socialista dos Trabalhadores Unificado

PT – Partido dos Trabalhadores

PTB – Partido Trabalhista Brasileiro

Tabela I – Presença da disputa eleitoral no Jornal Nacional, em 1998 e 2002

	1998	2002
semanas sob análise ^a	12	14
edições do Jornal Nacional no período	72	84
edições com reportagens sobre as eleições	26 (36,1%)	82 (97,6%)
tempo total do Jornal Nacional no período ^b	27:53:59	43:57:14
tempo sobre eleições presidenciais	1:16:34 (4,6%)	12:55:50 (29,4%)
tempo sobre eleições estaduais e outros temas de política brasileira	0:23:49 (1,4%)	2:34:59 (5,9%)
tempo de “debate eleitoral” ^c	0:10:24 (0,6%)	8:16:51 (18,8%)
tempo total dos sound bites dos candidatos à presidência	0:07:37 (0,5%)	2:26:50 (5,6%)

Urban Reforms and the Birth of City Planning in Rio de Janeiro and Recife (1904-1945)

*Dr. Joel Outtes**

Introduction

Capitalism, for its reproduction, must always shape the built environment according to its needs.¹ Capital earns time through urban modernization, reducing distances and accelerating the speed of the circulation of commodities, putting up its reproduction to higher levels. This process has been called "the annihilation of space by time".² Cities, in their historical development, arrive at a stage in which their structures become obstacles for capitalistic expansion. This moment is important in the study of urban historical geography. It permits the observation of how this contradiction is resolved, in which ways, in which economic, social, political and cultural contexts, and under which struggles, consensus and conflicts. Urban reforms are implemented in this moment. There we find a turning point in which the State intervenes, mobilizing capital and labour to undertake public works, demolishing old insalubrious districts, opening avenues and constructing buildings for public services.

Urban reforms also have the characteristic of increasing the demand for the labour force, by the supply of employment through public works. This aspect of public works becomes even more important when there is a political threat. The economical demands of the working class are partly fulfilled by wages received as a result of public works expenditures, reducing unemployment, poverty and political threats. This process is double-faced, because modernization through urban reforms implies a reorganization of functions in the city. If on one hand public works distribute wages in the labour market, on the other hand the reorganization of the urban territory creates a movement of intra-urban migration in which rents rise and the working

class is conducted to dwellings in the periphery. The other option to the working class is to reduce their consumption, while remaining in the city centre. The former case brings easier social control and is especially important in cities with a tradition of working class revolts. Urban reforms rely on both decisions and works of a significant size, such as expropriation laws and financial resources. This latter aspect seems to be always present in urban reforms. Municipal budgets are not sufficient for the amount of capital required in investments of this magnitude. In other words, urban reform is preceded by financial reforms. It is necessary to have a "revolution in the credit system to revolutionate space relations".³

If the mid-nineteenth century was the period in which Haussmann's urban reform was undertaken in Paris,⁴ the three first decades of the twentieth century was the period in which some of the most important urban reforms took place in South American cities. In Brazil, the urban reform of Rio de Janeiro was undertaken during the government of the engineer and mayor Pereira Passos (1902-1906), called a "Tropical Haussmann", by a Minister of Foreign Affairs.⁵ In this experience, as in others, working class housing and insalubrious streets in the centre were demolished and the population moved out, in part to far neighbourhoods beside the railways and in part to favelas (shacks) placed on the hills around the centre.⁶ Sao Paulo also had its urban reform in the governments of the mayors Antônio Prado (1899-1911) and Raimundo Duprat (1911-1914), when many infrastructures were improved, as was the case of the transportation system.⁷ Recife, third largest city in population in Brazil until the middle of the century, had a smaller reform, limited to bairro do Recife, the district beside the port (1909-1913). During this period, a project for a new water supply and sewerage system was also implemented.⁸ Argentina did not escape from this tendency. At least Buenos Aires passed by an urban reform in the beginning of the century, during the tenure of mayor Alvear.⁹

Financial Changes

The turn of the century marked a cycle of urban reforms in South America. From the late 1920s until the 1940s a second cycle took place. This new cycle was associated, among other causes, at least in Brazil, with World War II and especially with structural changes to financial supports in the ways of production of the built environment. These urban reforms were also related to political needs and cultural models. Until the 1940s real estate was a privileged locus of

investment of capital generated from commerce and industry, as well as agriculture. In the absence of a financial market in which intersectorial transferences between economical agents could take place, real estate was a very good kind of investment. In the context of World War II, when imports were suspended, the commercial balance experienced a huge superavit, inflating the monetary basis. This improved credit supply, which added to the speculative wages which affected all markets, especially that of building materials, created, jointly with financial changes, an unprecedented building boom.

The expansion of the Workers' Co-operative Funds (IAP) and insurance companies created a true financial revolution. Many small banks were set up with very little capital, operating partly with the Workers' Co-operative Funds and becoming important in real estate financing. Financial circuits did not only play a part in building credit supply. Banks also made large investments in real estate, which resulted in a liquidity crisis of the banking system, stopping governmental investments in real estate. Capitalization and insurance companies invested their reserves in real estate and borrowed money for this purpose. Martinelli, Lar Brasileiro, Sulacap, Sulamérica and Aliança da Bahia, for instance, were companies which built monumental skyscrapers, leaving their symbols in the urbanscape through their office buildings. In parallel to those investors, the Institutos de Aposentadoria e Pensões (IAPs - Workers' Co-operative Funds) bought large quantities of urban land, constructing commercial buildings, flats and social housing, becoming one of the greatest urban landowners in the country. Urban reforms undertaken by municipal governments in cities like Rio de Janeiro and Recife were done with the aid of the IAPs, which invested largely in central areas.¹⁰

Political Struggles

Another feature of this process of modernization, which has not yet been explored in the literature, is the relationship between urban reforms and the political struggles of the working class. The movement called the 1930s Revolution was a turning point in Brazilian history. It changed the political system from a false democracy (1899-1930) to a period of transition without elections (1930-1937), culminating in the dictatorship of the Estado Novo (1937-1945). In 1935 a curious communist revolt took place.¹¹ One might not exclude the possibility of social control through urban reforms. At least in Recife, the colonial

townscape constituted by narrow and irregular streets seems to have played a part, resulting in a difficult control of the battle.

Indeed, the implementation of urban reforms was not free of conflicts. These can be divided into two categories: conflicts with renters and householders and conflicts with groups of intellectuals who intended to preserve the old townscape, especially colonial churches and monuments. Since 1927, householders in Recife, in the district of Santo Antônio, which was condemned to demolition for the opening of large avenues, demanded to be exempted from taxes, arguing that they could not rent their buildings because they would have to remain closed until they were demolished (a municipal law required them for expropriation). This demand was satisfied by a decision of the City Council. Another problem was that when the renters knew that the buildings in which they were living would be demolished, they stopped paying their rents. Some curious cases were registered, such as that of a rich householder who started to paint his property, which was among other houses being demolished, in an attempt to rent it again. This initiative was discovered and forbidden by the City Plan Commission. Renters did not want to leave their homes. A strong rainfall demolished one building, killing five individuals and induced renters to move out. After this tragedy the Director of the Department of Public Health condemned 28 buildings to demolition.¹²

Housing Crises

The demolition of a large quantity of buildings, in Recife and in Rio de Janeiro, both in the two cycles of urban reform, created two housing crises.¹³ Following these crises rents rose and it was almost impossible to find a dwelling. Even the quantity of casas de comodos decreased.¹⁴ Many of them were located in districts which were demolished and others were converted to a different use. It is difficult to measure accurately how many homes were demolished. In Recife, the demolition of Santo Antônio district alone for the opening of main avenues like Dez de Novembro (10th November), the inauguration date of the dictatorship of the Estado Novo, totalled 357 buildings.¹⁵ In general, these buildings had at least two floors. Since they normally had a workshop for craft workers and at least one home in each building, one can consider that at least 357 homes disappeared in the district. As the average family in this period was constituted by 5 individuals, it can be stated that at least 1,785 persons moved out of the district, 0,5% of the 346,000 inhabitants of the city.

In Rio de Janeiro, in a district in which 22,8% of the buildings were casas de comodos (the highest proportion in the city), a survey carried out in 1945 showed that from 337 casas de comodos which had been inhabited some years before, housing 10,000 persons, 30 were demolished, 9 closed down and 61 put to other use, which means a reduction of almost one third. This tendency was prevalent at least from the time of Pereira Passos' reform. The reduction in the number of casas de comodos went from 3,401 in 1906 to 2,967 in 1920 and only 1,047 in 1945. As a proportion of the housing stock, casas de comodos went from 3,6% to 2,3% and 0,3% in the respective period. The urban reform in Rio during the second cycle resulted in the demolition of 2400 residential buildings with a population of around 18,200 persons. For the opening of Presidente Vargas Avenue 525 buildings were demolished, resulting in a marked rise in prices of urban land in central areas. Land prices rose 2,188% between 1936 and 1954, ~~when~~ while prices of civil construction rose 733% and the cost of living 789%.¹⁶ The second cycle of urban reforms consolidated a housing pattern of the urban poor characterized by favelas located on hills and over marshlands around the centre or out in the suburbs, near the railways. The number of favelas rose 71,7% between 1933 and 1940. The housing crisis during a building boom can be explained by a change in the pattern of the housing market during this period. The explanation was that housing built were expensive and for sale, not for rent. This became particularly true after the politization of the crisis, when the State enacted the Housing Rent Act of 1942, which forbade rent rises for houses already rented.¹⁷

The Birth of City Planning

Since the late 1920s and especially in the 1930s there was a change both in thought and practice regarding urban problems. This period was characterized by the proposition of city plans. It was no longer a question of building company towns or renewing city centres with casas de comodos and favelas. The new paradigm was to plan the city as a whole and to control its growth. In this process there was an influence of European urban reformers, especially those associated with the Société Française des Urbanistes and the Musée Social of Paris.¹⁸ In the beginning of the century some Brazilian engineers had links with European professional societies, such as the Association Générale des Hygiénistes et Techniciens Municipaux (AGHTM). Francisco Saturnino de Britto, a sanitary engineer who carried out

many projects for systems of sewerage and water supply for Brazilian cities and also plans of extension, was membre d'honneur of the AGHTM. This engineer was awarded a prize in the Exposition de la Cité Reconstitué in 1916 for his work "Le Tracé Sanitaire des Villes".¹⁹ Other engineers also participated in this network of reformers, such as Victor da Silva Freire, a city planner who was very important in the origins of city planning in São Paulo. While in the early twentieth century there was only a small elite of professionals who was up to date with all the knowledge about urban problems being produced in Europe, after the second half of the 1920s this knowledge was applied and diffused in Brazil.

The visit of Donat-Alfred Agache to Brazil in 1927 was quite important in this sense. This planner, one of the founders of city planning in France, was a member of many institutions for urban reform, such as the Musée Social, in which he was a member of the section d'hygiene urbaine et rurale (urban and rural public health board), founded in 1908.²⁰ Agache was invited to design a plan for Rio de Janeiro and Recife and lectured for engineers, city planners and architects in both cities. These lectures seem to have played an important part in the development of city planning ideas.²¹ At least in Recife, where he did not propose a plan, his lectures were frequently cited in the planning discussion.²²

Agache designed a plan for Rio de Janeiro in 1930. With the 1930s Revolution, all that was identified with the old regime was considered a sign of corruption and the plan was ignored, although some ideas were modified and implemented in the following years. The plan also influenced other Brazilian planners. Ideas similar to those contained in his plan appeared in a plan designed by Fernando Almeida for Recife in October 1931, as well as in the plans of Nestor de Figueiredo for this city. At the same time that Agache was designing his plan for Rio de Janeiro, the architect-engineer Francisco Prestes Maia was proposing his plan for São Paulo. In this last plan the influence is more American than French, but the circulation system was a mix of ideas developed by European planners such as Stubben and Eugéne Hénard.²³

Although Agache's sojourn in Brazil contributed to the development of planning, other visits were also important, especially for the professional formation of the young generation of planners. Atilio Corrêa Lima, an architect who graduated at the Escola Nacional de Belas Artes in Rio was awarded a scholarship and travelled to Paris, where he studied urbanism at the Ecole des Hautes Etudes Urbains. In

Paris, he was in contact with many French urban reformers and was influenced by them. Upon his return to Brazil, Corrêa Lima designed plans for various cities, such as Goiânia, a new town planned to be the capital of the State of Goiás. In Paris, his thesis was a plan for Niteroi, a city in Guanabara Bay.²⁴ In 1936, Corrêa Lima was invited to propose a plan for Recife. Another political change, the dictatorship of the Estado Novo, meant the cancellation of his contract. Other professionals also studied in foreign countries, such as Washington de Azevedo, who did a graduate course at Harvard. This engineer worked as a consultant and city planner, being invited jointly with Prestes Maia by the City Plan Commission of Recife to analyse the plan of Nestor de Figueiredo in 1932.²⁵

Many plans and ideas proposed before the 1930s Revolution were implemented during the Estado Novo. In São Paulo, the implementation of Prestes Maia's plan began in 1938, when he became mayor (1938-1945). In Rio de Janeiro some of the ideas of Agache were followed, such as the opening of Presidente Vargas Avenue, which was undertaken in the early 1940s during the government of Mayor Henrique Dodsworth (1937-1945). Recife also followed this tendency. João Florence de Ulhôa Cintra, Director of Public Works of São Paulo, for which he had proposed a new system of avenues with Prestes Maia before the Plano de Avenidas (Plan of Avenues), visited the city in 1943 and proposed another plan. In this plan he employed some of the ideas of Nestor de Figueiredo, such as the opening of Dantas Barreto Avenue.

Despite the reorganization of the urban territory by public works, conflicts with householders and renters, the displacement of population, and the housing crisis, these reforms were part of a larger movement, that of the birth of city planning as a new discipline.²⁶ As a result, a new practice related to urban problems and a new knowledge emerged: city planning. A new professional was also created: the city planner. City planning became institutionalised with the creation of positions in the state apparatus and courses in many universities. The proposition of city plans was followed by a new rationale, that of Taylorism, technical rationalism and the re-creation of cities as a mirror of industry, even if Brazil and Argentina had agricultural rather than industrial economies, with the majority of the population still living in rural areas. Zoning was also part of this rationale. All plans included industrial, commercial, university and residential zones.

This period also presented a change in professional representations. Engineering, a technical profession, occupied

important positions in the municipal administration. Engineers and city planners thought that representative institutions, typical of democratic societies, were not efficient. Politics was in opposition to the needs of the modern city. This authoritarian thought was implemented both in Brazil and Argentina in this period; in Brazil, with the “Vargas years” and the dictatorship of the Estado Novo (1937-1945) and in Argentina, with the governments of Uiraburu and Justo. These governments inaugurated State intervention in the labour market with the creation of welfare and labour laws. Intervention in the labour market was also followed by social policies, such as the housing policy, characterised by the construction of social housing financed by Workers’ Co-operative Funds.²⁷

Conclusion

The period analysed in this essay is extremely important for South American history. Certain social, urban and housing policies were initiated between 1926 and 1945. The implementation of working class discipline was the aim of all those reforms. Indeed, the creation of city planning was part of a process of population management in an age of arrangements in the labour market for economic growth through industrial activities in which social peace and skilled workers were necessary. These changes brought another image of the city, a new townscape and a different experience of living. These developments were characterised by proto-modern architecture, skyscrapers built on large avenues, distant housing with long journeys to work for the poorest, or overcrowded favelas around the city centre.

Notes

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brazil,
E-mails: outtes@uol.com.br, outtes@yahoo.co.uk

¹ HARVEY, David, *The Urbanization of Capital: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 163-164.

² HARVEY, David, "Between space and time: reflections on the geographical imagination", *Annals of the Association of American Geographers*, 80, 1990, 418-434, pp. 418.

³ HARVEY, David, "Paris 1850-1870", in *Consciousness and the Urban Experience: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 82.

⁴ For further information about Haussmann’s reform see CARS, Jean de & PINON, Pierre, *Paris/Haussmann: "Le Paris d'Haussmann"*, Paris, Editions du Pavillon de

l'Arsenal-Picard Editeur, 1991, and MAHOUT, Christian & MONCAN, Patrice. *Le Paris du Baron Haussmann: Paris sous le Second Empire*, Paris, Editions SEESAM-RCI, 1991.

⁵ BENCHIMOL, Jaime Larry, *Pereira Passos: um Haussmann Tropical; as transformações urbanas do Rio de Janeiro no início do século XX*, Rio de Janeiro, COPPE/UFRJ M. Phil. Thesis, unpublished, 1982.

⁶ ABREU, Mauricio de Almeida, *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 2nd ed., IPLANRIO/ Jorge Zahar Editor, 1988.

⁷ ROLNIK, Raquel, *Cada um no seu lugar! São Paulo, início da industrialização: geografia do poder*, São Paulo, FAU/USP M. Phil. Thesis, unpublished, 1981.

⁸ LUBAMBO, Catia Wanderley, *Bairro do Recife: do Corpo Santo ao Marco Zero*, Recife, Ed. Massangana, 1991.

⁹ ROMERO, José Luiz, *Latinoamerica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1976.

¹⁰ Melo, Marcus André Barreto Campelo de (1990): "O Estado, o boom do século e a crise da habitação: Rio de Janeiro e Recife (1937-1946)", in Gomes, Marco Aurélio Filgueiras & Fernandes, Ana Maria (Eds.) (1992): *Cidade & História: modernização das cidades Brasileiras nos séculos XIX e XX*, Salvador: Centro Editorial da Universidade Federal da Bahia, pp. 147-158. I developed the involvement of the IAPS with the reform of Recife in detail in Outtes, Joel (1997): *O Recife: a gênese do urbanismo (1927-1943)*, Recife: Massangana.

¹¹ For those political movements see TOTA, Antonio Pedro, *O Estado Novo*, São Paulo, Brasiliense, 1987; TRONCA, Italo Arnaldo, *Revolução de 1930: a dominação oculta*, São Paulo, Brasiliense, 1985; DECCA, Edgard Salvadori de, *1930, O Silêncio dos Vencidos*, São Paulo, Brasiliense, 1981 and OLIVEIRA, Lucia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta & GOMES, Ana Maria de Castro (Eds.). *Estado Novo, Ideologia e Poder*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

¹² OUTTES, Joel. "O Corpo de um Heroi Esquartejado: a reforma urbana do bairro de Santo Antônio em Recife no Estado Novo", *paper presented at the Seminario de Historia Urbana*, Salvador, 1990, also in GOMES, M. & FERNANDES, A., *op. cit.*

¹³ For a housing crisis in London, see JONES, Gareth Stedman. *Outcast London: a study on the relationship between classes in Victorian Society*, London, Pantheon books, 3 ed., 1984, pp. 215-230.

¹⁴ Old bourgeois house, insalubrious and overcrowded, that is shared among many families, each one living in a part of it.

¹⁵ OUTTES, Joel. "A Desconstrução do Recife Colonial (1927-1945)", *paper presented at the IV Encontro Nacional da ANPUR (Associação Nacional de Pos-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional)*, Salvador, 1991.

¹⁶ MELO, M. A. B., *op. cit.*

¹⁷ Idem.

¹⁸ For the Musée Social see ELWITT, Sanford. "Social Reform and Social Order in Late Nineteenth-Century France: the Musée Social and its friends", *French Historical Studies*, 11, Spring 1980, pp. 431-451.

¹⁹ AGHTM. *Exposition de la Cité Reconstituée; Esthétique et Hygiene*, Paris, Imprimerie Centrale de la Bourse, 1917, pp. 73.

²⁰ For an analysis of the composition and activities of this board see OSTI, Giovanna. "La section d'hygiène urbaine et rurale du Musée Social", in BURLIN, Katherine (Ed.). *La banlieu oasis. Henri Sellier et les cités-jardins*, Saint Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1987, pp. 59-66.

²¹ For the contents of these lectures see the first part of AGACHE, Donald-Alfred. *Cidade do Rio de Janeiro, extensão, remodelação e embelezamento*, Paris, Foyer Brésilien, 1930.

²² For the trip of Agache in Recife see OUTTES, J. "Un chapitre inconnu de la vie de l'urbaniste Agache", forthcoming.

²³ LEME, M. Cristina da Silva. *ReVisão do Plano de Avenidas: um estudo sobre o planejamento urbano em São Paulo, 1930*, São Paulo, FAUUSP PhD Thesis, unpublished, 1990.

²⁴ Corrêa Lima, Attilio (1932): "Avant projet d'aménagement et extension de la ville de 'Niterói', capitale de l'Etat de Rio de Janeiro", *La Vie Urbaine, nouvelle série*, 8: 97-127 & 9: 179-241 and Corrêa Lima, Attilio (1932): *Avant-projet d'aménagement et d'extension de la ville de Niterói au Brésil*, Paris: Fréal.

²⁵ For Azevedo's opinion about Figueiredo's plan see AZEVEDO, Washington. *Urbanismo no Brasil*, Rio de Janeiro, Casa Editora Henrique Velho, 1934.

²⁶ For the birth of city planning in different countries see SUTCLIFFE, Anthony (Ed.). *British Town Planning: the formative years*, Leicester, Leicester University Press, 1981; SUTCLIFFE, A. *Towards the Planned City: Germany, Britain, The United States and France, 1780-1914*, Oxford, Basil Blackwell, 1981; TOPALOV, Christian. *Naissance de l'Urbanisme Moderne et Reforme de l'Habitat Populaire aux Etats-Unis, 1900-1940*, Paris, Centre de Sociologie Urbaine, 1988; GAUDIN, Jean-Pierre. *L'Avenir en Plan: technique et politique dans la prévision urbaine, 1900-1930*, Paris, Champ Vallon, 1985; CHERRY, Gordon. *The Evolution of British Town Planning*, Health an Reach, Leonard Hill books, 1974; OUTTES, Joel. *O Recife Pregado à Cruz das Grandes Avenidas: contribuição à historia do urbanismo*, Recife, MDU-UFPE M. Phil. Thesis, unpublished, 1991 and SCHAFFER, D. (Ed.). *Two Centuries of American Planning*, London, Mansell Publishing, 1988.

²⁷ For social reform see WARD, David. "Social Reform, Social Survey and the Discovery of the Modern City", *Annals of the Association of American Geographers*, 80, 1990.

Abstract.

This paper discusses urban reforms and the birth of city planning in Rio de Janeiro and Recife between the years 1904 and 1945. It deals with financial changes, political struggles, housing crises and the birth of city planning itself. The paper concludes that these urban reforms brought another image of the city, a new townscape and a different experience of living. These developments were characterised by proto-modern architecture, skyscrapers built on large avenues, distant housing with long journeys to work for the poorest, or overcrowded favelas (slum settlements) around the city centre.

Keywords: Urban reforms, modernization, Latin American cities, Brazilian cities, Recife, Rio de Janeiro, social exclusion, urban social segregation, slums, slum settlements.

Miriam L. Volpe, *Geografías de exilio: Mario Benedetti* (2004) . Uruguay: Ediciones La Gotera. Colección Hermes Criollo. Serie ensayo crítico y teoría.

Silvina Carrizo*

El 25 de marzo del corriente año, en ocasión del homenaje de entrega del título de *Doctor Honoris Causa* de la Universidad de la República al escritor y profesor Mario Benedetti, se presentó, inaugurando la “Serie ensayo crítico y teoría” de Ediciones La Gotera, el libro de la investigadora uruguaya Miriam L. Volpe *Geografías de exilio: Mario Benedetti*.

Hace algún tiempo atrás John Beverley se hacía una pregunta acerca de una necesaria y urgente cuestión teórico-crítica, que disparada a partir de las narrativas de Cesar Vallejo, buscaba instaurar nuevamente una reflexión actual sobre la perturbadora relación entre proyecto estético y proyecto político. *Geografías de exilio* de Miriam Volpe reinstaura este cuestionamiento, por otros caminos, al iluminar con su escritura la importancia del ensayo crítico juntamente con la de una biografía intelectual que se desdobra, preciosamente, en una biografía cultural. Entre andamios, soportes teóricos y derroteros la autora hibridiza estos tres géneros caros del discurso latinoamericano al acompañar con argucia crítica la vasta y polifónica obra de Mario Benedetti.

Al operacionalizar la historia con mayúscula en territorios de experiencia y de estética — arte y vida —, la cartografía crítica diseña una explosión de significados que guían la lectura de la obra de Benedetti a partir de tres puntos clave y de confluencia desbordando, de esa manera, la posible llaneza de un típico cuaderno de bitácora, de una biografía intelectual. Esos tres puntos: el insilio, el exilio y el desexilio configuran conceptos abiertos y en constante reelaboración que se proponen una religación, calma y no por eso menos profunda, de las categorías de autor, intelectual, obra, cultura e historia. Así se construye un camino privilegiado para visitar momentos estéticos clave de la cultura uruguaya y latinoamericana, contribuyendo no sólo a la iluminación de la importante obra de Mario Benedetti, sino también a ahondar y a ampliar el problema del exilio — y sus vastas formas — dentro de la geografía cultural latinoamericana. Estos tres conceptos funcionan así como “andamios” y como soportes de lectura de las diferentes maneras de relacionar la realidad histórica y las ideas — la realidad y el anillo letrado — que se formaron

sobre ella los intelectuales y los artistas al respecto de las categorías histórico-políticas como las de país-colonia, dependencia cultural, centro-periferia, etc.

Por otra parte, las formas con las que la autora empalma la ruta individual, la carrera artística, las diferentes dicciones estéticas de Benedetti y los caminos zigzagueantes de la cultura y la vida política uruguaya ofrecen un sabroso y enriquecedor puente entre vida intelectual, artística y cultural que se remonta desde la década del '40 hasta la actualidad.

Si por un lado, el campo semántico conceptual suscitado por el insilio, el exilio y el desexilio sondea los territorios históricos, personales y estéticos en que se mueve la conciencia y la enunciación de un escritor uruguayo, por otro, un fructífero ligamen se produce, como una especie de vuelta de tuerca, para reabastecer de energías y actualizar el problema de la novela histórica — problemática que tiene su especificidad dentro del continente — como en los análisis en que Miriam Volpe visita nuevamente novelas como *Primavera con una esquina rota*, *La borra del café* y *Andamios*. Pues lo que está en juego, para la autora, es enlazar, y de modo muy perspicaz, las nuevas lecturas sobre la historia y sobre la literatura con el concepto de “testimonio” de modo tal de poder escapar al peso de las trampas, hoy en día muy cristalizadas, que la crítica literaria generó alrededor de la llamada literatura documental, realista, etc.

El libro, escrito de forma circular, resulta un inventario de las múltiples relaciones entre estética y política a partir de textos que se abren como laboratorios artísticos y que hablan, como en ecos, de otros tantos autores y obras de Latinoamérica. De esta manera, se nos invita a leer desde la inscripción del grafitti en el muro — hacia el comienzo — hasta la placa que reza los mismos versos del mismo poema “De árbol a árbol” en el jardín universitario— a modo de cierre —, y se nos pasea desde el mundo de la poesía coloquial y conversacional, del ensayo crítico, hasta al de las formas híbridas da la narrativa como en las tres novelas ya mencionadas.

Con un ritmo marcado por las anécdotas personales de Mario Benedetti y la marcha de los acontecimientos, Miriam Volpe consigue rescatar un cuadro amplio, en sus varios sentidos, con un tono que invita a desafiar la borra de café.

*Doctora en Literatura Comparada y profesora de los cursos de Licenciatura y Posgrado del Instituto de Ciencias Humanas y Letras de la Universidad Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais.

Ruffato, Luiz. *Eles eram muito cavalos.* São Paulo: Boitempo, 2001.

*Laeticia Jensen Eble**

*“Cada qual vê o que quer, pode ou consegue enxergar.
Porque eu sou do tamanho do que vejo
e não do tamanho da minha altura.”*

(Fernando Pessoa, *Tudo são maneiras de ver*)

Quando escrevemos sobre nós mesmos estamos construindo um olhar sobre nós, fazemos escolhas (protegemo-nos, censuramo-nos, ocultamos dados negativos, etc) do que será dito em função de como queremos que os outros nos vejam, a imagem que queremos que tenham de nós. Esse olhar, portanto, não é “inocente”.

Quando escrevemos sobre o outro, os olhares se diversificam, construímos a nossa visão sobre o outro com a parcialidade com que o vemos, aliada à intenção que queremos incutir na imagem que dele fazemos ao receptor (leitor). O receptor por sua vez apreenderá a imagem do outro primeiramente buscando a partir de seu próprio imaginário, e em seguida sujeito a novas construções a partir da interpretação da imagem que lhe entregamos. Porém, e em função disso, esses olhares (o universo ficcional), nunca alcançarão a dimensão do objeto real. Segundo Barthes¹, o real é “*uma ordem pluridimensional*” e a linguagem (literatura), é “*uma ordem unidimensional*”. Para ele, a literatura é realista na medida em que sempre tem o real por objeto de desejo; e é obstinadamente irrealista por acreditar sensato o desejo do impossível. “*A (segunda) força da literatura, é sua força de representação. Desde os tempos antigos até as tentativas de vanguarda, a literatura se afaina na representação de alguma coisa. O Que? Direi brutalmente: o real. O real não é representável, e é porque os homens querem constantemente representá-lo por palavras que há uma história da literatura.*”

É levando em conta tais considerações que pretendo discutir a questão do olhar sobre o outro na obra de Luiz Ruffato, *Eles eram muito cavalos*. A meu ver, é uma obra rica de olhares, na medida em que os multiplica tanto no ato da escrita quanto no ato da leitura. Olhares que,

sendo nada neutros, são impregnados de sentido quer pela linguagem, quer pela presença dos elementos paraliterários, que participam na obra de maneira relevante. Esses elementos funcionam como verdadeiros signos ideológicos que refletem a realidade (são fragmentos materiais dessa realidade), na medida em que estão orientados para o exterior, embebidos de um contexto e povoando a consciência dos indivíduos (adivinha-se a posição social de um sujeito como o do fragmento 4 pelas referências: “*O Neon vaga veloz sobre o asfalto*”, “*calça e camisa Giorgio Armani*”, “*Rolex de ouro*”²). São elementos que quando nomeados remetem a todo um universo sócio-cultural que gira em torno deles, configurando assim uma classe social (por ex., a classe média, no fragmento 8: “*mania dela demorar-se entre as gôndolas calculadora somando e subtraindo e multiplicando e dividindo até tropicalizar nos números*”³ ou a condição de miséria retratada no fragmento 13: “*até onde a vista alcança, observa as escandalosas casas de tijolos à mostra, esqueletos de colunas, lajes por acabar, pipas singrando o céu cinza, fedor de esgoto*”⁴).

Assim, visto que o horizonte semântico ampliou-se até incluir a ordem social, o objeto da análise deixa de ser apenas um texto (ou textos, no caso de Ruffato, narrativas fragmentadas) e passa a reconstruir os discursos coletivos de classe dos quais o texto é expressão individual, constitui-se em um ideograma. E ampliando-se esse raciocínio sob uma ótica marxista, revela o confronto de interesses sociais, a luta de classes, pois “o próprio conteúdo de uma ideologia de classe é relacional, no sentido de que seus “valores” sempre se posicionam em relação à classe oponente, e se definem em oposição a ela.”⁵ Nesse sentido, na exposição confrontada de diferentes realidades, o texto de Ruffato revela-se dialógico em sua estrutura.

A alternância e a duplicidade dos discursos que aparecem intercalados destrói o aparente equilíbrio, mostra a ausência de justiça, de solidariedade, que seria esperado num estado ideal nas relações humanas e sociais. A confrontação dos mundos na obra e com o próprio mundo do leitor permitem ver as falhas que se tornam perturbadoras.

O discurso escrito tem por função representar uma argumentação, as idéias aparecem em diferentes planos conforme a posição que autor deseja lhes dar. O texto escrito, ao oferecer recursos (gráficos) de ordenação das idéias, manifesta o imaginário do pensamento, e passa a ser um espaço em que o “sujeito é levado a se situar, a se marcar, a se definir intelectualmente, o que quer dizer politicamente”.⁶ É em função desse argumento pretendido que os personagens são representados e que se constroem as cenas e todo o contexto ideológico que os condicionam. É a

partir do Outro representado que o autor (bem como o leitor) reconhece a sua própria visão de mundo.

Cada atividade humana retratada é um espelho da opressão da ideologia dominante sobre seus sujeitos, destruindo as relações sociais, corrompendo os indivíduos, produzindo a injustiça social, o sofrimento, etc. Tudo é permeado por ela, dos diálogos aos classificados de jornal, e Ruffato astuciosamente nos faz enxergá-la. A abstração racionalista transforma o corpo e a cabeça de cada indivíduo em mão-de-obra sem nome nem rosto que pode ser substituída a qualquer hora, Ruffato, em contestação a essa aspereza da realidade, singulariza seus personagens. A resistência à alienação se faz pela obra por um trabalho subterrâneo de conscientização do leitor.

Para privilegiar essa intenção de conscientização, o autor sai do lugar-comum, abandona as formas convencionais do gênero romanesco mercantilizado e produz uma narrativa inusitada, recortada, sem enredo, mas extremamente coesa nos seus objetivos. A própria mistura de gêneros, presente na obra de Luiz Ruffato, pluriestilística, contribui para o plurilingüismo sob o qual se escondem as intenções do autor. Nenhum dos diferentes gêneros (literários e não-literários) introduzidos no texto encontra-se ali por acaso, vazio de significado. A escolha de cada gênero explica-se em conformidade com o argumento proposto, é complementar aos personagens, aos diálogos, aos objetos narrados. É muito significativo um fragmento como o 18, *Na ponta do dedo*, em que simulando os classificados de jornal, Ruffato caracteriza um personagem virtual que estaria lendo os classificados procurando emprego, pois ao escolher estrategicamente o anúncio de “maçariqueiro” para se deter, ainda foi mais a fundo na caracterização do personagem quando destaca o anúncio em que consta “escolaridade não exigida”, configurando nosso personagem virtual numa escala social bem inferior.

Consideramos a obra como uma carta-imagem endereçada ao leitor. É a representação de diferentes situações que se passam ficcionalmente na cidade de São Paulo, em 9 de maio de 2000, como deixa claro ao começar pelo “Cabeçalho”. Como em qualquer carta, o autor entrega uma informação e espera por uma resposta do seu interlocutor/leitor. *Eles eram muito cavalos* é um texto que se completa pela leitura, pela relação entre o texto e o universo do leitor. A informação que nos entrega são justamente elementos carregados de significação, olhares sobre pessoas, fatos, situações, coisas do dia-a-dia. A resposta que espera é a transmutação do olhar do leitor, a clarificação, ou seja, produzindo um efeito catártico, em que o leitor identifica-se diante dos sentimentos expostos em situações limites, espera fazer o leitor “enxergar” o que antes não via.

Enfim, o que temos em *Eles eram muito cavalos* é a construção mútua de olhares: o autor atuando sobre o olhar do leitor e o leitor atuando com seu olhar para construir o olhar que emerge do texto; o autor querendo lançar e duplicar seu olhar carregado de intenção solidária sobre seus sujeitos, mas para isso se valendo dos próprios pré-conceitos do receptor, das imagens pré-concebidas pelo leitor, para então numa construção conjunta, obter a reflexão desejada.

Notas

* Aluna de graduação em Letras/Português na Universidade de Brasília, pesquisadora bolsista do CNPq, integrante do Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea - laeticia@brturbo.com

¹ BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, s/d, (p. 22, 23).

² RUFFATO, Luiz. *Eles eram muito cavalos*. São Paulo: Boitempo, 2001 (P. 11/12).

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ JAMESON, Frederic. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ed. Ática, 1992 (p. 76/77)

⁶ BARTHES, Roland. *Do ato da fala ao ato da escrita*. In: *Revista Tempo Brasileiro* nº 41: *O texto, a leitura*.

Bibliografia:

BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, s/d, (p. 22, 23).

_____. *Do ato da fala ao ato da escrita*. In: *Revista Tempo Brasileiro* nº 41: *O texto, a leitura*.

JAMESON, Frederic. *O inconsciente político: a narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

RUFFATO, Luiz. *Eles eram muito cavalos*. São Paulo: Boitempo, 2001.