

corpo, espaço e cultura na ibero-américa

CUERPO, ESPACIO Y CULTURA EN IBEROAMÉRICA

[EDS.]

ÁNGEL-B. ESPINA BARRIO

ANTÔNIO AUGUSTO BONATTO BARCELLOS

MÁRIO HÉLIO GOMES DE LIMA

ISBN 978-84-941179-4-7



9 788494 117947



SOCIEDADE IBERO-AMERICANA
DE ANTROPOLOGIA APLICADA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN

corpo, espaço e cultura na ibero-américa

CUERPO, ESPACIO Y CULTURA EN IBEROAMÉRICA

© 2015, Instituto de Investigaciones Antropológicas
de Castilla y León y autores

Editores

Ángel-B. Espina Barrio
Antônio Augusto Bonatto Barcellos
Mário Hélio Gomes de Lima

ISBN 978-84-941179-4-7

© Diseño

Sidney Rocha

© Fotografía/cubierta

Cristiana Gasparotto

El contenido de este libro colectivo ha sido realizado sin ánimo de lucro, como resultado de investigaciones y objetivos académicos, es compartido de manera totalmente gratuita, informados y respetados los derechos de todos los autores.

Los estilos de redacción y normas académicas de los textos en español y portugués son diversos. El criterio fue mantener esa diversidad y de acuerdo con lo que prefieren los autores. Cada uno se hizo cargo de la revisión de su artículo.

Febrero 2015

Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León
Calle Horno, 19, 3B - 37008 - Salamanca- España - +34 923271315
iiacyl@usal.es



SOCIEDADE IBERO-AMERICANA
DE ANTROPOLOGIA APLICADA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN

corpo, espaço e cultura na ibero-américa

CUERPO, ESPACIO Y CULTURA EN IBEROAMÉRICA

índice

PRÓLOGO, 11

Ángel-B. Espina Barrio

cuerpo, beleza y cultura

“ETNOCIRURGIA”: CORREÇÃO OU PERFEIÇÃO?, 19

Luciana Maria Masiero

VAIDADE E O COMPORTAMENTO DE CONSUMO DE COSMÉTICOS DA MULHER DE SÃO JOSÉ (SANTA CATARINA – BRASIL):

UMA SATISFAÇÃO PESSOAL OU SOCIAL?, 35

Franciele Medeiros

O CORPO NA MODA E A MODA NO CORPO: A CORPORALIDADE NO BRASIL E JAPÃO ATRAVÉS DE UM ESTUDO DE MODA, 56

Elizabeth Manjarres Ramos

Gabriela Poltronieri Lenzi

cuerpo, espacio e indigenismo

SAÚDE E TERRITÓRIO NOS ACAMPAMENTOS INDÍGENAS KAIOWÁ E GUARANI EM MATO GROSSO DO SUL, 81

Antonio H. Aguilera Urquiza

Gabriela Barbosa Lima e Santos

**TORÉ – CORPOS EM MOVIMENTO
NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE, 104**

Daniel Valério Martins
Racquel Valério Martins

**EL CUERPO Y LAS ALMAS DE LOS DIOSES Y DE LOS HOMBRES:
APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO MESOAMERICANO, 110**

Eduardo Saucedo Sánchez de Tagle
Gabriel Espinosa Pineda

cuerpo, historia y política

**CONTROL INSTITUCIONAL DE LA ENFERMEDAD Y DE LOS CUERPOS
COMO INSTRUMENTO DE PODER EN EL SIGLO XVIII EN AMÉRICA, 135**

Emiliano González Díez

**EL COMERCIO DE NEGROS DE ESPAÑA
CON HISPANOAMÉRICA EN EL SIGLO XVI, 173**

Eufemio Lorenzo Sanz

espacios socioculturales e naturales

**HETEROTOPIAS E PROFANAÇÃO:
UM DIÁLOGO ENTRE FOUCAULT , E AGAMBEN, 225**

Vivian Fetzner Ritter

**METABOLISMO CULTURAL COMO ESTRATEGIA PARA PRESERVAR
LA IDENTIDAD CULTURAL Y ECOLÓGICA, 251**

Reinhard Senkowski

A CIDADE E O TRABALHO: O ESPAÇO DA SINDICALIZAÇÃO, 272

Antônio Augusto Bonatto Barcellos

espacio, arte y religión

DA ESTEIRA DA IMAGINAÇÃO: CARNAÚBA, CARIOBA, CAIUM..., 299

Arlete Assumpção Monteiro

Renata Coelho Sartori

ENTRE MÃOS, VENTOS, FOGO, BARRO E TENDAIS..., 309

Fabiana Kretzer

**IDENTIDADE COLETIVA NO ESPAÇO CULTURAL AÇORIANO:
CASO DAS FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO, 323**

Luiz Nilton Corrêa

cuerpos, mentes y salud

PARA UNA GENEALOGÍA DE LA POLICÍA DEL CUERPO SEXUAL, 369

Antonio Fernández de Rota Irimia

¿EL SUICIDIO, UNA OPCIÓN?, 377

Oscar Iglesias Alvis

CORPO, BRINCADEIRA E APRENDIZAGEM

ENTRE CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ, 392

Amurabi Oliveira

O ESPORTE COMO UMA POSSIBILIDADE DE ARETÊ CORPORAL, 413

Alberto de Oliveira Monteiro

PRÓLOGO

Ángel-B. Espina Barrio¹

Cuerpo, espacio y tiempo, sin duda los tres conceptos filosóficos más estudiados a lo largo de la historia de la Filosofía quizá sean también los más básicos e importantes para el pensamiento. No haremos mención de las ideas que sobre los mismos nos legaron autores como Aristóteles, Kant o Einstein, pues son bien conocidas y además nuestro análisis no será metafísico, ni físico, si no antropológico-cultural y centrado sólo en las nociones de cuerpo y espacio en relación a los grupos humanos. Cuerpos y espacios en las realidades, o en las ficciones, socio-culturales iberoamericanas.

Cuerpos que no son meras entidades biológicas; espacios que no son ni euclidianos ni curvos; sino que estos dos conceptos, entendidos en la manera que decimos, hacen referencia y se construyen en la vida social colectiva y toman parte de los ritos y de los mitos, de la historia y de la identidad, del trabajo, la salud, la belleza o el arte que existen, o se desarrollan, en las culturas de la mencionada región geocultural. Para su comprensión, evidentemente no viene mal la reflexión ontológica, que no metafísica, y de hecho se

¹ Universidad de Salamanca

pretendió ahondar en un campo interdisciplinar hasta ahora no muy cultivado que es el compartido por la Filosofía y la Antropología socio-cultural, y remarcamos lo de socio-cultural, pues en nada pretendemos aportar a la llamada Antropología filosófica, de tan difícil defensa después de la crítica estructuralista, y más concretamente foucaultiana (1971). Y es precisamente Foucault quien nos habla de cuerpos utópicos y de espacios utópicos y también de los más innovadores “heterotópicos” (1966), inaugurando según pensamos, una línea de investigación que siguen a su manera autores tan dispares como Roberto Damatta (1986) en Brasil, con su dicotomización Rua/Casa, o más recientemente en Francia el sobremoderno Marc Augé (1998, 2008) con su propuesta de los “no lugares”. En cualquier caso se parte de la idea de que “no se vive en un espacio neutro y blanco”, el espacio social es discontinuo, simbólico y tematizado.² Y lo mismo pasa con los cuerpos, su consideración, su adorno y su cuidado.

La Antropología del cuerpo es una de la especialidad prometedoras en la época actual y ya se están viendo trabajos de cierto interés sobre la misma, además podemos informar que recientemente se ha constituido como una línea novedosa de las investigaciones en el seno de los posgrados que, en Antropología de Iberoamérica, venimos dirigiendo en la Universidad de Salamanca. El inicio de parte de tales pesquisas es aquí expuesto, precisamente en la apertura de este libro colectivo. Belleza, moda, etnociurugía son algunos de los aspectos comparativamente tratados, y que no puede negarse que cada vez influyen más en nuestra cultura contemporánea.

Pero el cuerpo y el espacio también están presentes en la Antropología indigenista, como podremos ver posteriormen-

² Existe en las sociedades un espacio intermedio entre las topías (o tropías) ordinarias y las utopías imaginarias. Este espacio a la vez real y mítico es la heterotopía.

te en el texto en ejemplos etnográficos mexicanos y brasileños que nos muestran la peculiar forma de entender los territorios, los cuerpos y las almas, diversas etnias amerindias.

A lo largo de la historia, y especialmente de la colonial hispanoamericana, se consideró asimismo a los cuerpos, a su salud, a su morfología y a su comercio (en el caso de los esclavos afroamericanos), de curiosas e inusuales maneras político-culturales, y de ellas nos hablan los famosos historiadores castellanos, Emiliano González y Eufemio Lorenzo, en sus fundamentados artículos.

Posteriormente la obra se acerca a la comprensión de los espacios heterotópicos, ya descritos, a los identitarios y a los laborales. Todos ellos son compartimentaciones que en principio tienen orígenes psico-culturales o ecológicos (nunca del todo naturales) pero que finalmente pueden convertirse en pautas de cosmovisión, en normas consuetudinarias e, incluso, en algunos casos, jurídicas.

Los actos y los artefactos de nuestras fiestas y de nuestros ritos, religiosos y profanos, interaccionan en el espacio social con nuestros cuerpos, se adaptan a ellos, los mejoran, los embellecen o les otorgan distinción o significación. Se ha dicho, no sin razón, que el hombre es el único “animal ortopédico”, es decir, el único que prolonga o completa su cuerpo, mediante aparatos, utensilios o aditamentos. Ese rasgo de humanidad está cercano también a los que tienen que ver con el arte, el deporte o la salud. Y de esos aspectos tratan los últimos capítulos del presente libro en el que colaboran diversos especialistas, en Antropología, Derecho, Filosofía, Educación, Historia, procedentes asimismo de diversos países e instituciones, predominando los de Brasil y España, pero también de México, Colombia, Venezuela, Italia, etcétera. Juntos ofrecemos un panorama de las reflexiones de raíz eminentemente antropológica que, sobre el cuerpo y el espa-

cio, estamos realizando en nuestra labor cotidiana de investigación al servicio de los habitantes de Latinoamérica. Para la misma, y su difusión a través de este libro, es justo agradecer la labor de apoyo de personas concretas como el profesor Luiz Roberto Nuñez Padilla, Manoela Leão e Kathrin Rosenfield, y de entidades, públicas o privadas, como son las universidades o centros de origen de los autores, destacando en este caso la Facultad de Derecho de la Universidad Federal de Río Grande do Sul y el Master Universitario en Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca; y de asociaciones como el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León y las Sociedades Española e Iberoamericana de Antropología Aplicada. Sus integrantes, jóvenes y veteranos investigadores, nos regalan lo mejor de su tarea. Justo sería reconocérselo.

Salamanca, 31 de enero de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, M., (1995) *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.

_____, (1998) *El viajero subterráneo*, Gedisa, Barcelona.

_____, (2008) *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

_____, (2010) *El metro revisitado. El viajero subterráneo veinte años después*, Espasa Libros, Madrid.

DaMATTA, R., (1986) *O que faz o brasil, Brasil?*, Rocco, Río de Janeiro.

FOUCAULT, M., (1971) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

_____. (2010) *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

MARIN, L., (1975) **Utópicas. Juegos de espacios**, S. XXI, Madrid.

PINEDA, J.A. de la, (1996) *Paraísos y Utopías. Una clave antropológica*, Ediciones Paraíso, Oviedo.

VELASCO, H. (2007) *Cuerpo y espacio: símbolos, metáforas, representación y expresividad en las culturas*, Editorial Ramón Areces, Madrid.

**cuerpo,
belleza y
cultura**

“ETNOCIRURGIA”: CORREÇÃO OU PERFEIÇÃO?

Luciana Maria Masiero¹

INTRODUÇÃO

É visível a facilidade para se obter qualquer tipo de informação nas sociedades modernas. Sem embargo, temas importantes como colonialismo, racismo e cirurgias plásticas ainda merecem maior atenção, pois apesar de estarem presentes em nossa rotina, não são comumente discutidos de maneira científica. É possível observar que ainda existem discriminações sociais que estimulam a criação de modelos de inclusão, como o multiculturalismo, o interculturalismo, o transculturalismo, as cotas nas universidades, os auxílios e bolsas governamentais, e também, a realização de etnocirurgias ou cirurgias plásticas étnicas. Todos estes exemplos caracterizam questões sociais frequentes e, muitas vezes, preocupantes da nossa atualidade que devem ser investigadas.

¹ Fisioterapeuta, educadora física, Mestra em Antropologia de Iberoamérica e doutoranda em Ciências Sociais, Bolsista da CAPES/Brasil.

O estudo do corpo humano, em um âmbito social, pode revelar mais do que um simples aspecto, pode demonstrar características culturais registradas na história de cada pessoa. Ou seja, através do corpo podemos conhecer gostos, preferências, classes sociais, etnias e até mesmo o tipo de educação de cada indivíduo. Partindo desta premissa, a origem de um indivíduo pode estar registrada na aparência de seu corpo e nem sempre isso é desejável. Assim, muitas pessoas modificam o seu corpo para ocultar alguma característica pessoal que a identifica como pertencente a um determinado grupo social. As cores dos cabelos, as lentes de contato, os esmaltes de unhas, as roupas, as tatuagens, os *piercings* e as cirurgias plásticas são algumas alternativas atuais encontradas para modificar alguma parte do corpo que não agrada.

Neste sentido, as motivações para a transformação do corpo podem ser oriundas não só de uma vontade individual, mas como uma forma de imposição social coletiva projetada por modelos de beleza estereotipados. Como as sociedades possuem diferentes modelos de beleza variando de acordo com a época e cultura, a moda do corpo muda rapidamente provocando uma incessante busca pela beleza e, ainda mais, pela perfeição. Essa ânsia por uma aparência “bonita” leva a milhares de pessoas a submeterem-se a cirurgias plásticas, muitas vezes, com o intuito de alcançar um êxito profissional ou de adquirir uma maior integração social. Autores como Goldenberg (2007) e Antonio (2008) tratam dessa pressão social vista como um imperativo moral que acaba provocando uma continua sensação de insatisfação sobre o seu corpo.

García (2010) aborda a etnocirurgia como uma modalidade “intrigante” da cirurgia plástica que se destina a modificar algum traço étnico característico como o nariz de mestiço ou

os olhos das asiáticas. Intrigante pelo fato de possuir em sua nomenclatura questões intrínsecas de racismo e subordinação social, pois nos leva a pensar em aspectos contraditórios como a moderna “liberdade” corporal e a homogeneização social. Ademais, seu contexto também abrange temas complexos como o racismo sobre si mesmo e formas de subordinação social a modelos estereotipados de beleza.

Contudo, como as modificações corporais geradas essas cirurgias plásticas também costumam provocar mudanças de identidades, elas podem ser consideradas como alternativas para diminuir a distinção social. Isto porque utilizam o corpo como um produto maleável pelo consumo de cirurgias plásticas (Bourdieu, 2007). Nesta perspectiva, García (2010) aponta que as etnocirurgias usadas para esconder alguma característica que revela a sua origem é uma questão extremamente paradoxal. Isto porque para ela a globalização visa a aceitação das diversidades dos indivíduos e este tipo de procedimento pode extinguir os traços culturais étnicos que deveriam ser preservados. Portanto, diante da carência de discussões sobre esta temática, este trabalho busca fomentar reflexões que possam contribuir para formulação de futuras investigações. Além disso, busca entender se existe alguma influência do colonialismo e do racismo na procura de etnocirurgias.

O COLONIALISMO

Anibal Quijano (2000), em *“La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”*, trata da raça e do gênero como uma forma de dominação, exploração e poder que separava os colonizadores dos colonizados na América Latina. Relacionando, também, com a globalização e o capitalismo de hoje. O autor trata das classificações de raça da América

no período colonial (branco, negro e índio) associando os aspectos econômicos utilizados como formas de poder através de uma perspectiva eurocêntrica do capitalismo. Contudo, para ele somente com o processo de democratização social e redistribuição do poder na construção de um Estado-Nação moderno será exitoso. Por outro lado, ele cita que as sociedades atuais são arrasadas pelo capitalismo através de uma visão eurocêntrica, que em sua opinião, aumenta as diferenças sociais e concentra o poder nas mãos de poucos como acontecia na época colonial.

O interessante neste texto foi a relação que fez com o dualismo corpo-alma, corpo-gênero e corpo-raça. Além disso, realizou uma comparação com as relações de poder do período colonial, mas que se expandiram durante o renascimento, principalmente, com Leonardo da Vinci e seu desenho do homem Vitruviano (Da Vinci, 2010). Como as primeiras concepções do corpo eram carregadas de aspectos religiosos, o corpo era visto como um pecado cristão. Portanto, as primeiras teorias sociais que surgiram sobre o corpo criticavam este controle “moral” da igreja e a posterior racionalidade capitalista que geravam repressões corporais e sexuais.

Autores, como por exemplo, Foucault (1999), Mauss (1979) e Elias (1993) escreveram sobre os controles corporais que se produziu com fins de controle social. Assim, com a modernidade das sociedades associada ao predomínio do racionalismo, o corpo passa a ser um objeto plausível de ser separado do verdadeiro “ser”, ou seja, da alma anteriormente inseparável. Quijano cita René Descartes (Descartes, 2009) que em Discurso do método fragmentava o corpo e considerava-o como objeto. Outro importante autor que abordou a separação do corpo e da alma foi Le Breton (2011), que fez uma diferenciação entre os ocidentais, que fragmentam o homem de seu corpo, e dos orientais

que consideravam o corpo como parte de sua existência, da alma e do cosmos. Hoje em dia, mais que um objeto, o corpo é visto como um produto de consumo onde as pessoas insatisfeitas o modificam com tratamentos estéticos e, também, com cirurgias plásticas ou etnociirurgias (Bourdieu, 2007; Goldenberg & Ramos, 2007).

Ademais, é interessante relacionar as questões das raças com as reflexões feitas por Gilberto Freyre, em seu famoso livro *Casa-Grande & Senzala* (1980), que tratou das três raças do Brasil no período colonial (negra, branca e indígena) revelando uma forma de ver os corpos através de suas cores associando significados socioculturais. O autor também apontou que todos os brasileiros, independentemente de sua genealogia, são culturalmente africanos, índios e europeus. Roberto da DaMatta (1987) também tratou das três raças e suas questões de subordinação e de poder. Outro grande antropólogo que também escreveu sobre as raças foi Lévi-Strauss, em “Raça e história”. Para ele, as culturas são diferentes em função de suas distâncias geográficas, das propriedades particulares do meio e da ignorância que tinham acerca do resto da humanidade e não por sua raça (1999, p.3). Assim como Quijano, Lévi-Strauss também cita o Conde de Gobineau, pai das teorias racistas, que considerava que as grandes raças primitivas que formam a humanidade não eram tão desiguais em valor absoluto como eram diversas em suas atitudes particulares. Ou seja, as raças não eram desiguais por suas cores, mas por suas diferentes culturas.

Por outro lado, o texto de González Casanova (2006), trata sobre a estrutura social do colonialismo associada a um fenômeno interno que surgiu com a independência das antigas colônias e que, por isto, se pode explicar muitos problemas atuais de desenvolvimento. Este autor, assim como Quijano, aponta que os grupos dominantes de hoje

em dia são muito similares com os antigos colonialistas. Ou seja, o monopólio que existe em alguns países que impede a exploração de seus recursos, de seu trabalho e de seu mercado é similar aos grupos dominantes coloniais. O autor também cita o monopólio da cultura e da informação que separa os grupos, como modelos colonialistas, mediante o domínio militar, político e administrativo aumentando as desigualdades em seu desenvolvimento. Ele também considera que as sociedades plurais são intimamente ligadas a estrutura colonial, pois as relações tipo escravista-feudal de antigamente hoje estão se transformaram em relações empresa-trabalhador assalariado.

Estas relações refletem tanto no monopólio e na dependência como na discriminação do acesso à cultura e a níveis de qualidade de vida. Por isto, é interessante pensar que, talvez, as cirurgias plásticas sejam uma alternativa para diminuir estas desigualdades através da homogeneização dos corpos. Contudo, por mais que as etnocirurgias busquem uma igualdade ou uma democracia corporal, o maior público que se submete às cirurgias plásticas ainda são os pacientes brancos (Reyes, 2001). Nesse sentido, existe outra possibilidade para que sejam os brancos os que mais se operam, pois será que eles realmente são os mais insatisfeitos com seus corpos ou as outras etnias que possuem menos acesso? Esta hipótese de distinção social é aceitável porque para realizar-se uma cirurgia plástica a pessoa precisa ter uma condição financeira favorável já que necessitará de um período de repouso sem trabalhar para a recuperação do procedimento que também não é barato. Portanto, a popularização das cirurgias visando a “igualdade” social ainda é um tema que mascara uma certa distinção social.

Com relação às distinções étnicas, o texto “*Las etnías coloniales y el estado multiétnico*” de Gonzáles Casanova &

Roitman (1996) aborda a organização colonial do trabalho, sendo a comunidade indígena considerada como uma fonte de alimento e mão de obra barata. Também trata das categorias externas que se transformaram em internas na América Latina, pois os filhos dos espanhóis ou portugueses com as índias, os chamados mestiços, desempenhavam os mesmos papéis que os seus pais colonialistas. Além disso, aponta que as desigualdades sociais do estado multiétnico aparecem desde o período colonial com os índios, depois no neocolonial com os camponeses e atualmente com a democratização global que reflete nas classes desfavorecidas. Ou seja, as discriminações afetam as identidades étnicas que ainda necessitam de representação no Novo Estado como verdadeiros cidadãos com pluralismo ideológico e uma democratização universal. Este texto é muito interessante, pois abordando as desigualdades desde o período colonial até os dias de hoje, promove uma reflexão acerca das mudanças de nomenclaturas que ocorreram ao longo da história para se referir aos grupos minoritários.

Ainda na linha do colonialismo, Pablo Quintero (2010) criou uma teoria da colonização do poder, extremamente debatida, mas que possibilitou que diversos intelectuais defendessem a ideia de que essa teoria tornaria impossível a real democratização dos países da América Latina. Quintero, assim como Gonzáles Casanova & Roitman (1996), afirmam que as sociedades da América Latina e suas conformações de Estado-Nação dificultam a conservação das identidades nacionais. Ademais, citam que alguns países, como Brasil, possuem hierarquias raciais mascaradas que escondem os conflitos étnicos. Estas desigualdades oriundas desde o período colonial repercutem de maneira substancial nas sociedades que se dizem “democráticas” porque as estruturas ainda se moldam para que o poder permaneça nas mãos de poucos.

RACISMO

Juntamente com o colonialismo, alguns autores tratam aspectos do racismo e sua relação com a realização de etnocirurgias. Neste sentido, Gall (2004), abordou aspectos sobre a identidade, a exclusão e o racismo no México. Ela começa apontando os paradoxos que existem na igualdade refletindo sobre conceitos importantes como o de identidade, exclusão, discriminações, versões de racismo, raças, etnias, classes, gêneros, corpos e, posteriormente, sobre a base do pensamento de Cornelius Castoriadis. No México, desde o século XIX, o racismo moderno nasceu como uma ideologia que pontua a superioridade da mistura de raças sobre as raças “puras” mesmo que possa extinguir todos os índios. A autora afirma que para Cornelius, as políticas dos direitos humanos são universais, ou seja, são para todos sem racismo. Portanto, a luta no México pelos direitos humanos é como um sinônimo de acabar com o racismo, com as políticas contra os índios e denuncia as violências corporais dando vozes representativas a todas as etnias.

Este texto ao mostrar de forma clara que a mulher mexicana sendo uma mestiça, mantém os aspectos da cultura indígena, mas ao mesmo tempo, é propriedade da comunidade. Desse modo, é possível fazer uma associação com as etnocirurgias para modificar os narizes das mestiças a uma maneira de esconder os traços indígenas que as identificam, podendo extinguir características culturais. Na mesma linha de extinção, Arrunátegui (2010), fala da imagem que a mídia peruana projeta acerca dos grupos indígenas considerando-os como sendo selvagens, bravos e cheios de conflitos para que assim o governo mantenha uma política de poder com uma ideologia racista que favorece sua visibilidade e extingue a identidade do índio.

Os conflitos dos índios peruanos têm a sua origem desde a colonização dos espanhóis, que consideravam os povos andinos mais civilizados que os amazônicos. Contudo, a mídia peruana, ao misturar as etnias com a educação de suas culturas, também promove um discurso racista enfatizando como sendo uma imagem positiva o “nós” civilizados e negativa o “outro” selvagem, ocultando assim, um racismo não mais baseado em suas cores de pele, mas sim na sua educação e cultura como forma de manipulação (Arrunátegui, 2010). Este tipo de mídia manipuladora não é novidade nos meios de comunicações atuais. É importante saber discernir o real do projetado para não confundir as informações modificadas por influências sociais. Para um antropólogo esta sensibilidade deve ser ainda mais essencial para que suas interpretações não sejam invertidas e prejudiquem algum grupo ou cultura através da qualidade da informação transmitida.

Por outro lado, para Arzú (2000) o racismo sofreu uma metamorfose dentro da elite do poder em Guatemala. Ou seja, com a evolução das formas de racismo, considera que as bases da estruturação do poder começavam na conquista e na colonização de Guatemala pelas classes dominantes que permanecem até os dias de hoje. Este autor se baseia na mesma dos outros anteriormente citados, pois trata da colonização e das relações de poder agregando o racismo como uma ideologia dominante que garante a conservação das classes dominantes. Ademais, subdivide os guatemaltecos em dois grupos, os indígenas e os latinos, discriminando o indígena como uma classe inferior geneticamente ou biologicamente configurada na história até os dias de hoje. Para Wieviorka (2003) o racismo somente será exterminado quando o universal prevalecer sobre o individual. Ou seja, quando houver respeito para que todos possam ex-

pressar-se como queiram, até mesmo através de seus corpos no caso das etnocirurgias.

Além disso, como geralmente os grupos étnicos desejam integrar-se na sociedade e serem aceitos como cidadãos de plenos direitos e igualitários pode haver uma necessidade de buscarem esse objetivo submetendo-se às cirurgias plásticas para mascarar alguma diferença. Nesse sentido, os direitos sociais devem ser compatíveis com as reivindicações de quem se encontra em situação de desvantagem, mesmo de maneira corporal. Assim, o desafio do multiculturalismo das sociedades democráticas consiste em acomodar essas diferenças de forma estável e moralmente defendida (Gutmann, 1993). Para isto, utilizam mecanismos como a proteção dos direitos civis e políticos dos indivíduos já que é fundamental a liberdade de associação, de culto, de expressão, de livre circulação e de organização política para proteger a diferença entre os grupos. Talvez também considere a liberdade de expressar-se e utilizar seu corpo de acordo com a sua cultura de origem, fazendo ou não etnocirurgias, para se sentirem plenamente incluídos como cidadãos da sociedade.

Os meios de comunicação possuem um grande poder de transformar as mensagens em realidades, inclusive na maneira de ver o corpo humano, de projetar identidades e de extinguir culturas. Ademais, nas sociedades modernas com a democratização também dos corpos, faz com que a responsabilidade do indivíduo por sua aparência transforme o corpo em um objeto de consumo e discriminação social. Assim, com uma visão de corpo-produto passível de modificação transforma os indivíduos em consumidores sempre insatisfeitos (Goldenberg y Ramos, 2007, p.32). Esta insatisfação corporal pode provocar um desequilíbrio de identidades, pois a velocidade das informações do mundo globalizado faz com que os modelos de beleza também mu-

dem em ritmo acelerado. Ademais, estas buscas por modificações corporais através das etnocirurgias podem ser fruto de um racismo oculto desde o período colonial que deixou a imagem do colonizado (mestiço ou índio) como inferior e o colonizador (branco) como modelo ideal de beleza, poder e distinção social.

Neste sentido, García (2013) considera que as etnocirurgias são sim uma forma de racismo dentro das sociedades multiculturais. Segundo ela, a democratização étnica acaba por produzir híbridos corporais resultantes da reafirmação da superioridade dos corpos, principalmente dos brancos. Assim, a etnocirurgia pode resultar em um artifício de identidade, pois produz situações ilusórias de igualdade, de equidade e de reconhecimento das diferenças, e ao mesmo tempo, reiteram as hierarquias raciais produzindo o que a autora denominou de racismo de novo cunho dentro das sociedades globalizadas.

CONCLUSÕES

Portanto, mesmo que exista a nomenclatura “etnocirurgia” dentro do campo das cirurgias plásticas, esta classificação não deixa de ser discriminatória já que todas as pessoas possuem etnia e, assim, todas as cirurgias plásticas seriam etnocirurgias. Além disso, mesmo que exista a democratização étnica e a popularização das cirurgias plásticas, existe essa classificação que faz uma distinção do público de consumo no meio cirúrgico. Para alguns médicos, a etnocirurgia não passa de mera nomenclatura, pois defendem que as suas cirurgias plásticas não buscam mudar os traços étnicos ou culturais para gerar uma homogeneização social, mas sim encontrar uma certa harmonia, proporção e equilíbrio dos corpos dos pacientes independente de suas etnias. Em

suma, os médicos argumentam que se fosse uma forma de modificar as identidades culturais para igualdade social não seriam os brancos os que mais se submeteriam, pois eles não necessitariam mudar nada já que são o “padrão” étnico ansiado (Reyes, 2001).

Resumindo, este estudo mostrou que é provável que existe uma forte relação entre o colonialismo e a manifestação do racismo na busca por cirurgias plásticas nos dias de hoje. Também nos faz refletir em como o reconhecimento das diversidades do mundo globalizado torna as etnocirurgias um grande paradoxo. Isto, porque, ao mesmo tempo que as sociedades modernas buscam aceitar as diferenças, também tentam mascará-las com as etnocirurgias. Os modelos de beleza projetados pelos meios de comunicação influem visivelmente na fixação pela perfeição corporal. Além disso, com a popularização das cirurgias plásticas, modificar um traço étnico se transformou em uma alternativa rápida utilizada para diminuir a distinção social, facilitando o êxito profissional e gerando maior integração. Esta ânsia por igualdade na América Latina pode ter originado no período colonial e persiste atualmente com a facilidade de metamorfoses corporais através das cirurgias plásticas.

Por outro lado, é importante ressaltar que fora da América Latina, também existem as etnocirurgias. Na Ásia esse tipo de cirurgia plástica é extremamente comum, principalmente as cirurgias faciais nas pálpebras para aumentar a abertura dos olhos e na mandíbula para deixar o rosto mais arredondado (Aragoneses et al., 2009). Nos Estados Unidos essas cirurgias plásticas também acontecem, como por exemplo, o falecido Michael Jackson, um dos artistas mais famosos que acabou modificando completamente seus traços étnicos. Suas inúmeras cirurgias no nariz acabaram quase por deformá-lo. Ademais, ele tinha uma enfermidade

chamada vitiligo que o deixava com manchas brancas na sua pele e para tratá-las e melhorar a aparência utilizou diversos medicamentos para clarear a pele e também usava muita maquiagem que o deixava branco. Este fato chamou a atenção de todos, pois, ninguém soube se ele passou a ser branco somente pela doença ou foi uma pressão social que provocava-lhe um racismo sobre ele mesmo? Estas reflexões também nos fazem pensar nas questões de transformações dos corpos em máquinas ou ciborgues citadas pela ilustre Donna Haraway (1991). Afinal, com a tecnologia aliada à medicina, estamos nos transformando em máquinas, ciborgues ou no fictício *Frankenstein* de Mary Shelley (1999) na sua famosa novela de 1818?

Não acredito que as etnocirurgias são uma forma de um novo racismo, mas a sua classificação por etnias demonstra que existe uma separação de pacientes para realizar os procedimentos e, portanto, uma discriminação. É importante saber que a beleza deve estar em cada etnia, e tentar modificá-la pode transformar a essência individual de maneira irreversível. Contudo, uma questão não parece estar resolvida e vem sendo discutida desde Foucault (1999): Será que a “liberdade” individual dos corpos e a tendência coletiva de agredi-lo com cirurgias plásticas buscando um modelo estereotipado de beleza não demonstra o mais duro controle social de todos os tempos? Em minha opinião, não resta dúvida de que o imperativo social e moral continua, porém é refletido com novos significados corporais.

REFERÊNCIAS

- ANTONIO, A. T. (2008). *Corpo e estética: um estudo antropológico da cirurgia plástica*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- ARAGONESES, T. Y., Colmenero, C., Ishizuka, T. Y., & Iturriaga, M. T. M. (2009). Planificación quirúrgica en el paciente asiático. *Gazeta dental: Industria y profesiones*, 207, 196-208.
- ARZÚ, M. E. C. (2000). La metamorfosis del racismo en la élite del poder en Guatemala. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, (58), 18-64.
- ARRUNÁTEGUI, C. (2010). El racismo en la prensa escrita peruana. *Discurso & Sociedad*, 4(3), 428-470.
- BOURDIEU, P. (2007). *A distinção crítica social do julgamento*. Porto Alegre-São Paulo: Zouk e EDUSP.
- DAMATTA, R. (1987). Relativizando: uma introdução à antropologia social. In *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DA VINCI, L. (2010). Cuaderno de Notas por Miguel Ángel Ramos. Madrid: Emitat Libros.
- ELLIAS, N. (1993). *El Proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. España: Fonde de Cultura Economica.
- FOUCAULT, M. (1999). *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- FREYRE, G. (1980). *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GALL, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), 221-259.
- GARCÍA, E. M. (2013). Del mestizaje a la hibridación corporal: la etnocirugía como forma de racismo. Colombia: *Nómadas*, Universidad Central, 81-97

_____. *Transformaciones corporales: la etnoci-rugía* (Vol. 3). Barcelona: Editorial UOC.

GOLDENBERG, M. (2007). *Nu & Vestido*, Rio de Janeiro - São Paulo: Record.

_____; Ramos, M. S. (2007). "A civilização das formas: o corpo como valor". En: Goldenberg, M. (2007). *Nu & Vestido*, Rio de Janeiro - São Paulo: Record.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). El colonialismo interno. En publicación: Sociología de la explotación. Pablo González Casanova. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

_____. & Roitman, M. (1996). Las etnias coloniales y el Estado multiétnico. En: González Casanova, P & Roitman, M. (coords). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada, UNAM-CIICH, 1996, 23-36.

GUTMANN, A. (1993). *Pluralismo, Justicia y igualdad*. En: David Miller; Michael Walzer (comp.), pp. 133-160.

HARAWAY, D. (1991). "A cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late twentieth Century" in *Simians, cyborgs and Woman: The Reinvention of nature*. Routledge, New York, pp. 149-181.

LE BRETON, D. (2011). *Antropología do corpo e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.

LÉVI-STRAUSS, C. (1999) "Raza e historia". En: *Raz y cultura*, Madrid: Altaya, 37-104.

MAUSS, M. (1979). *Sociología y Antropología*. Procedido de una Introducción a la obra de Marcel Mauss por Claude Lévi-Strauss. Editorial Tecnos, S.A., Madrid, pp. 337-354.

QUINTERO, P. (2010). "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". *Papeles de Trabajo, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-cultural*, 19.

QUIJANO, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (pp. 201-245). Clacso.

REYES, J. C. (2001). "...vale más la belleza con imperfección, que la perfección sin belleza". *Cirugía Plástica*, 11(3), 108-109.

SHELLEY, M. W. (1999). *Frankenstein: the original 1918 text*. Macdonald, D. L & Scherf, K. (Eds.). Canada: Broadview Press.

WIEVIORKA, M. (2003). "Diferencias culturales, racismo y democracia". En: Daniel Mato (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV, 17-32.

VAIDADE E O COMPORTAMENTO DE CONSUMO DE COSMÉTICOS DA MULHER DE SÃO JOSÉ (SANTA CATARINA – BRASIL):

UMA SATISFAÇÃO PESSOAL OU SOCIAL?

Franciele Medeiros¹

“As muito feias que me perdoem, mas beleza é fundamental.” É com esta frase do poema “Receita de Mulher” do poeta brasileiro Vinicius de Moraes² que se inicia esta

1 Franciele Medeiros, bacharel em Administração de empresas pelo Centro Universitário Municipal de São José (USJ), Mestre em Antropologia de Ibero-américa pela Universidad de Salamanca e atualmente cursando o primeiro ano do programa de Doutorado de Ciências Sociais também pela Universidad de Salamanca.

2 Vinicius de Moraes nasceu no Rio de Janeiro, em 19 de outubro de 1913 e faleceu também no Rio de Janeiro, em 9 de julho de 1980. Foi diplomata, dramaturgo, jornalista, poeta e compositor brasileiro.

Poeta essencialmente lírico, também conhecido como “poetinha”, apelido que lhe teria atribuído Tom Jobim⁷, notabilizou-se pelos seus sonetos. Conhecido como um boêmio inveterado, fumante e apreciador do uísque, era também conhecido por ser um grande conquistador de mulheres. O poetinha casou-se por nove vezes ao longo de sua vida e suas esposas foram, respectivamente: Beatriz Azevedo de Melo (mais conhecida como Tati de Moraes), Regina Pederneiras, Lila Bôscoli, Maria Lúcia Proença, Nelita de Abreu, Cristina Gurjão, Gesse Ges-sy, Marta Rodrigues Santamaria (a Martita) e Gilda de Queirós Mattoso. Sua obra é vasta, passando pela literatura, teatro, cinema e música. No campo musical, o poetinha teve como principais parceiros Tom Jobim, Toquinho, Ba-

reflexão . O quê é beleza? Quem é belo? Por quê?

Este artigo busca compreender o posicionamento das mulheres em relação a estes questionamentos. Mas afinal, beleza é mesmo fundamental? Para quem?

Sob este raciocínio, se tem em vista que a antropologia busca compreender as diferenças culturais e que parece ser de um consenso para a comunidade antropológica a imagem da antropologia como um encontro com o outro (JÚNIOR, 2001) e este artigo pretende aliar estudos antropológicos com conhecimentos de *marketing*, analisando o comportamento das mulheres do município de São José, em Santa Catarina - Brasil. O município vem demonstrando constante crescimento e desenvolvimento econômico nos últimos anos, recebendo investimentos como maximização de seu pólo industrial, implantação de *shopping centers*, bares etc. e aumentando sua visibilidade em toda a região da Grande Florianópolis³ e no estado de Santa Catarina.

Este município está inserido num contexto nacional onde o consumo de cosméticos de suas mulheres nos dias atuais, segundo o UOL (2012)⁴ em uma pesquisa feita pela Data Popular (este faz uma comparação entre a renda da mulher brasileira em 2002 e em 2012), o resultado estimado é um montante 66% maior nos dias atuais que há dez anos atrás. A população do país é composta por 98,6 milhões de mulheres, e dessas, 54,6% fazem parte da nova classe média. Há 11 anos esse percentual era de 38,6%, conforme dados do mesmo instituto. Ou seja, o público feminino é a fatia

den Powell, João Gilberto, Chico Buarque e Carlos Lyra.

3 A mesorregião da Grande Florianópolis é uma das seis mesorregiões do estado brasileiro de Santa Catarina. É formada pela união de 21 municípios agrupados em três microrregiões.

4 FURLAN, Paula. *Renda das mulheres brasileiras em 2012 será de R\$717 bilhões*. 08 mar. 2012. Disponível em: <<http://consumidormoderno.uol.com.br/consumo/renda-das-mulheres-brasileiras-em-2012-sera-de-r-717-bilh-es>

mais importante do mercado de consumo brasileiro. Um percentual de 80% a 90% das mulheres lideram as decisões de compra nas áreas de beleza, alimentação, orçamento doméstico e criação dos filhos⁵. Sendo assim, este artigo pretende analisar a vaidade relacionada ao consumo de cosméticos da mulher joesfense nos dias de hoje e se esta vaidade existe para satisfazer anseios pessoais ou se é influenciada pela pressão social.

A presente pesquisa utiliza principalmente a literatura de Clifford Geertz, seguindo a linha do simbolismo e mesclando-a com as teorias de Phillip Kotler juntamente com conceitos de antropologia aplicada e urbana de diversos autores como, por exemplo, Ángel Espina, Phillip Kottak, Jesús Aparício Gervás, Carol R. Ember, Melvin Ember entre outros importantes nomes da antropologia internacional citados ao longo do desenvolvimento do texto. Estas teorias sustentam o fato de o homem civilizado ser um objeto de investigação tão interessante quanto às tribos primitivas costumeiramente estudadas na antropologia clássica, mesmo tendo uma vida ser mais aberta à observação e ao estudo do que os primitivos. A vida e a cultura urbanas são mais variadas, sutis e complicadas, mas os motivos fundamentais são os mesmos nos dois casos.

Dedicando-se às sociedades consideradas complexas, a antropologia urbana não deixa de ser antropologia, e encara o desafio de manter-se fiel ao patrimônio teórico e metodológico da disciplina, ao mesmo tempo em que necessita trabalhar com outros tipos de situações. A antropologia do corpo, por exemplo, na tese doutoral de Mirela Berger,

5 Conforme dados citados anteriormente, atualmente a mulher é a fatia mais importante do mercado consumidor, logo se compreendemos seu comportamento pessoal, isso pode impulsionar a economia brasileira em determinados nichos de mercado.

2006 que fala sobretudo de cuidados com o corpo e concepções de beleza, nos sugere que a partir dos anos de 1920 no Brasil, o corpo começa a ganhar autonomia e começa a fechar-se em si mesmo, sendo num só momento o mecanismo e o alvo da ação. Neste sentido, a importância da beleza nos anos de 1920 marca uma ruptura importante: a da primazia do corpo sobre o espírito. Até este momento, inclusive ao longo do século XIX, o cultivo do corpo se justificava sempre por servir à consecução de valores morais, sobretudo os patrióticos.

Ainda segundo Berger, (2006) várias revistas da época, como por exemplo “A Cigarra” e “Sport” alardeiam a importância da beleza: “A coquetterie é a qualidade mais admirável da mulher. Graças á ela, muitas mulheres feias parecem bonitas, e as bonitas – encantadoras” (“A Cigarra”, julho de 1920).

Sant’Anna diz que

“A partir dos anos 60, uma imagem começa a se tornar freqüente nas revistas femininas: aquela de uma mulher sob a ducha, seminua, olhos fechados, mãos e braços envolvendo o próprio corpo, sugerindo o prazer de estar consigo. Ao invés de olhar diretamente o leitor, esses modelos de beleza, muitas vezes anônimos, parecem não necessitar mais de aprovação alheia. São mulheres sempre jovens, que se querem ‘iguais a todo mundo’ e que sugerem um contentamento único e solitário: aquele de cuidar do próprio corpo.”

Neste momento, o corpo se torna uma espécie de alter ego. Ele passa a ser o lugar do bem-estar, do bem parecer. A mídia passa a investir em publicidade voltada para estas situações. Como tematizados no *body-bulding*, nos cosméticos, nas dietéticas, nas maratonas e nos esportes de risco

Na década de 60 também começam a surgir os *shopping centers*. Símbolo das sociedades urbanas e das grandes me-

trópoles nacionais, esta forma de varejo, segundo Andrade (2002), procurou oferecer uma nova forma de consumo, onde as pessoas encontrassem, em um mesmo local, itens de compras e lazer podendo contar com conforto, segurança, estacionamento e diversas outras formas de prestações de serviços em um só lugar.

Hastreiter (1999), afirma que em um *shopping* é possível encontrar: o lazer e o social, a grande loja de departamentos e a pequena butique, o cinema e a alimentação, um ao lado do outro, o que justifica a aceitação pelos consumidores. Para Slongo e Meira (1998), um *shopping center* convencional possui lojas de segmentos variados e também praças de alimentação, áreas de lazer e serviços.

Conforme a Associação Brasileira de *Shopping Centers* (ABRASCE, 2001)⁶ *shopping center*, é classificado como um centro de compras, ou seja, uma reunião, em um único conjunto arquitetônico de lojas comerciais, opções de lazer, serviços de utilidade pública, entre outros. Kotler e Armstrong (2007), definem *shopping center* como um centro, um grupo de negócios de varejo que é planejado, desenvolvido, possuído e administrado na forma de unidade.

Corroborando, Masano (1994) afirma que *shopping center* é um negócio que pertence a um grupo empreendedor e é administrado centralmente, planejado tal como uma unidade em que os grupos de lojas complementam-se no âm-

6 Segundo o próprio site acessado em 18 de fevereiro de 2013 <<http://www.portaldoshopping.com.br/sobreaabrasce.asp?codAreaMae=1&codArea=2&codConteudo=1>> A Associação Brasileira de Shopping Centers (Abrasce) é a instituição que representa oficialmente o setor no País. Com 36 anos de atuação, reúne entre seus associados os principais empreendedores, administradores, prestadores de serviços e lojistas do setor e tem por objetivo o fortalecimento dessa indústria em âmbito nacional. A Associação agrega 261 shoppings filiados em todo o País, de um total de 457 centros de compras. A maioria das unidades está localizada na região Sudeste (55,6%), outros 18,1% na região Sul, 17,9% na Nordeste, 9,2% no Centro-Oeste e 3,9% na Norte.

bito da qualidade e variedade de oferta de produtos e ainda possibilita o oferecimento de estacionamento aos clientes.

Nesta forma de empreendimento, além da comercialização de produtos diversos, outros conceitos podem ser considerados importantes, como a segurança, a facilidade de estacionamento, uma ampla oferta de lazer e um horário diferenciado de funcionamento. Estas são características que podem se apresentar como diferenciais em relação ao consumo de produtos de beleza para a mulher moderna que vive na sociedade urbana. É possível sugerir que *shopping centers* facilitam a vida dos consumidores, no caso, a mulher brasileira, mediante o trânsito e a falta de segurança⁷ das grandes cidades, além do fato de poder encontrar “tudo” em um mesmo lugar.

Freyre (1987) faz uma reflexão sobre o simbolismo da mulher na época do patriarcado no Brasil, afirmando que a mulher era algo ornamental a ser ostentado pelos homens que a cultuavam e se orgulhavam, exibindo à sociedade suas sinhás e sinhazinhas. Esta ostentação permanece na sociedade burguesa, onde ornamentos, trajes, penteados,

7 O Brasil vive um momento delicado em relação a segurança pública nacional. Diariamente é possível ler em jornais do país todo tipo de violência principalmente em relação as mulheres, assaltos, estupros, sequestros seguidos de assassinatos e etc. Segundo artigo da revista Época escrito por Nelito Fernandes e Luciana Vicária, em 16 de fevereiro de 2012 disponível em: <<http://revis-taepoca.globo.com/tempo/noticia/2012/02/o-brasil-que-da-errado.html> acessado em: 24 de março de 2013. O país convive com o arcaísmo de proporcionar um péssimo nível de segurança a seus cidadãos. Nos últimos 15 anos, o governo federal – tanto tucano quanto petista (tanto os partidos de direita quando os partidos de esquerda) – tentou implantar planos de alcance nacional para combater a violência, melhorar a qualidade das polícias e reduzir os números vergonhosos do setor. Até agora, os resultados ficam muito aquém do esperado. E até os dias atuais infelizmente a investigação criminal no país tem uma das taxas mais baixas de sucesso em todo o mundo, e a impunidade é um grande incentivador da criminalidade. Por isso o medo faz parte da vida cotidiana dos brasileiros e as pessoas estão sempre em busca de lugares onde possam desfrutar com o máximo de segurança possível.

sapatos e jóias das mulheres casadas serviam de afirmação à prosperidade dos maridos. Rohden (2001) afirma que durante o século XIX, a feminilidade, a fragilidade, a maternidade e também a beleza personificavam a mulher e tais características seriam como suas razões de vida. Quando começam a atuar no mercado de trabalho, as mulheres estabelecem uma nova relação com o corpo e com a sua identidade (EDMONDS, 2007).

Explicando um pouco melhor, nos aponta Rodrigues, (1999, p. 109) sobre a nova postura das mulheres com seu próprio corpo:

“A nova sensibilidade se constitui basicamente em ruptura com os princípios medievais e se define simbolicamente em oposição a estes. No essencial, esta constituição assumiu a forma de um contínuo processo de fragmentação daquele todo amalgamado que a cultura medieval configurava. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o processo de constituição disto que denominamos modernidade e contemporaneidade se deu antes de tudo pelo aparecimento – nos comportamentos, nos pensamentos e nos sentimentos das pessoas - de esferas mais ou menos autônomas, nas quais se supõem residirem experiências relativamente independentes. Autonomização e fragmentação, ali onde a mentalidade medieval via confluências e superposições” (RODRIGUES, 1999, p. 109)

Perrot acrescenta com suas reflexões, que o corpo está no centro de toda relação de poder. Mas em relação às mulheres, o corpo é primordialmente o centro, de maneira imediata e específica. Ou seja, sua aparência, sua beleza, suas formas, suas roupas, seus gestos, sua maneira de andar, de olhar, de falar e de rir (provocante, o riso não cai bem às mulheres, segundo ele, “é preferível que elas fiquem com as lágrimas) são objeto de uma perpétua suspeita (...) toda mulher em li-

berdade é um perigo e, ao mesmo tempo, está em perigo, um legitimando o outro” (PERROT, 2005, p. 447).

Schump acrescenta:

“seu poder de fazer-se ouvir, de ocupar um lugar junto aos homens (...) Para ser mais exata, a beleza de uma mulher colabora sobretudo, segundo a maioria dos discursos examinados, na conquista de uma posição social verdadeiramente prestigiosa, a de mulher casada” (Schump, 1997 p. 90). Wolf, (1992, p. 13) complementa sob uma perspectiva diferente: “À medida que as mulheres se liberaram da mística feminina da domesticidade, o mito da beleza invadiu esse terreno perdido, expandindo-se enquanto a mística definhava, para assumir sua tarefa de controle social”.

“A construção do gênero é tanto o produto quanto o processo de sua representação” (Lauretis, 1994, p. 212). Logo, através das relações de gênero homens e mulheres vão criando e interiorizando representações sobre si mesmas e sobre o outro e vão sendo recriados por elas. De acordo com Berger (2006) aos poucos desaparecem as ideias, presentes ainda em meados de 1920, de que a beleza é um dom de poucas e que as técnicas para reforçá-la são segredos; assim, as novas empresas de cosméticos e os próprios conselheiros de beleza colocam-na como ao alcance de todas. Mas se por um lado a beleza se democratiza, por outro caberá à mulher a culpa por sua feiura e, a partir deste momento, ser “feia”⁸ passa a ser um “crime”. A máxima de que só é feia quem quer torna-se predominante até atingir os discursos atuais que chegam a considerar, por exemplo, a mulher “feia” ou gorda – hoje, tornados sinônimos - como negligente, sem

8 A beleza é algo muito relativo e peculiar levando em consideração a diversidade cultural de inúmeras sociedades, desta maneira, no texto considera-se “feia”, a mulher que está fora dos padrões da organização social em questão.

força de vontade, desleixada. A beleza surge como uma promessa acessível para todas, em contrapartida pode também ser considerada uma prisão, logo, não haverá felicidade fora da beleza; para ser moderna, feliz no casamento e principalmente, feliz consigo mesma, será preciso ser bela, ou ao menos, empenhar-se para tal. Cada mulher deve travar sua luta contra a feiura e será a única responsável por bani-la de sua vida. Pois, as técnicas estão disponíveis, os cosméticos se tornam mais acessíveis às camadas médias da população, e até mesmo para as mais pobres, as revistas indicam como conseguir um corpo mais bonito, ainda que para isso seja preciso exercitar-se em casa, as lojas de departamento passam a oferecer roupas mais em conta, a mulher ganha seu próprio dinheiro... Para ser bela, basta que a mulher se empenhe e descubra o prazer de fazê-lo. (BERGER, 2006)

Conforme o pensamento de Slater (2002) a mulher passa a construir sua identidade para apresentar-se aos outros buscando aprovação da sociedade, em seguida volta-se para si verificando se sua aparência é compatível com sua concepção pessoal. A vaidade é um fator crucial para o comportamento de compra de cosméticos, como explica Pinto, (2003, pg. 05) corroborando também os dois últimos autores:

“A vaidade surge como contágio contraído a partir das relações e conversações dos homens. Nosso entendimento facilmente se infecciona com as opiniões próprias e com as alheias, com as vaidades próprias e com as dos outros. Em contrapartida, é dos delírios produzidos pela vaidade que resulta e depende a sociedade. O desejo de adquirir fama infunde tal valor nos homens que os transforma em heróis, em cientistas, em pessoas benignas e virtuosas. Eis porque o homem sem vaidade sente um desprezo universal por tudo, começando por si mesmo”. A vaidade, segundo Lipovetsky, (2004, p. 22) “funciona

como um *doping* ou como estímulo para a existência, às vezes, como paliativo, um despiste em relação a tudo que não vai bem na nossa vida”. A vaidade pode ter várias interpretações conforme o autor, mas o que é possível ter em comum é que se ela não está satisfeita, algo pode provocar certa insatisfação. Neste estudo o conceito de vaidade vai ser trabalhado conforme a concepção das mulheres entrevistadas, a partir das hipóteses inicialmente destacadas.

Sem dúvida os cosméticos são um símbolo da vaidade feminina e nas últimas décadas possuem números tentadores a qualquer investidor, pois não param de crescer. Nesta investigação o consumo de cosméticos será utilizado como uma espécie de instrumento de medida para mensurar a vaidade das mulheres josefenses⁹.

Ainda segundo a ABIHPEC (2009), existem atualmente 1.694 empresas atuando no mercado de produtos de higiene pessoal, perfumaria e cosméticos no Brasil, sendo que 15 empresas de grande porte, com uma arrecadação tributária acima dos R\$100 milhões, representam 70% do faturamento total.

Segundo registros do Conselho Regional de Química IV Região, com a chegada da família real ao o Brasil a partir de 1808, a elegância, as modas e os costumes franceses passaram a ser imitados, inclusive o uso de perfumes para disfarçar os maus odores. Durante o reinado de D. Pedro II, foi instalada no centro do Rio de Janeiro a famosa perfumaria Desmarais¹⁰.

9 Designação que identifica pessoas nativas do município de São José, no estado de Santa Catarina – Brasil.

10 Conforme relatos retirados do livro “Memórias da Rua do Ouvidor” de Joaquim Manuel Macedo, “a loja de perfumarias Desmarais teve no seu gênero a glória e a primazia de que gozou a do Wallerstein; exerceu o governo e fez o encanto do nariz, dos cabelos, e das barbas da cidade do Rio de Janeiro; introduziu os preciosos segredos que carbonizam a neve que a idade derrama sem piedade sobre as mais graciosas cabeças; acabou com as últimas e mais pertinazes cabeleiras apolvilhadas e de rabicho, substituindo-as por melhores e dissimuladas cabeleiras em favor dos calvos, e em socorro de belezas descabeladas;

Ainda com informações do Conselho Regional de Química IV Região¹¹, ao fim da Segunda Guerra Mundial uma nova noção

por força de lógica reformadora, abolindo o polvilho, não ousou ou não soube então explorar o pó-de-arroz simples ou composto, mas em compensação brilhou em apuros do nacar; e até ganhou não pouco dinheiro em moscas. Loja prodígio!... tornou como redivivos em moças vivas cabelos de moças defuntas, e deu às moças já velhas o condão de deixar em sua passagem e em seus vestígios suaves odores de juventude. Essências, sabonetes, escovas, suavíssimas esponjas, adornos de toucador, vidrinhos de cheiro, espelhos, bonecas, cabelos anelados, etc., só as do Desmarais, a que, eu o creio, chegavam encomendas até de Goiás e de Mato Grosso. O que a loja Desmarais ganhou em pentes durante algum tempo depois de 1830 só o podem calcular aqueles que se lembram das cabeças, não me atreverei a chamar monstruosas, mas chamarei monumentais das senhoras do melhor tom. Eram penteados enormes em torno de pentes que os excediam, e tanto, e tanto que o povo eloquente nas denominações que inventa e impõe, fê-lo chamar pentes e penteados de - trepa-moleque - para indicar a sua altura". Corroborando, Lená Medeiros de Menezes, professora titular de História Contemporânea da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e autora do artigo "Francesas no Rio de Janeiro: modernização e trabalho segundo o Almanak Laemmert", publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nº 165^a em um artigo publicado no site Revista de história, disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/a-francesa-dos-pes-a-cabeca> Acessado em: 13 de abril de 2013, a partir da leitura de jornais antigos como a Gazeta do Rio de Janeiro e o Diário do Rio de Janeiro nos permite saber que, a perfumaria Desmarais oferecia ao público artigos de toucador – "essências e vidrinhos de cheiro", cosméticos, óleos, sabonetes, escovas, esponjas, espelhos, pentes e outros artigos destinados "à vaidade de homens e mulheres" tal coo na corte francesa da época.

11 O conselho regional de Química IV Região segundo dados do próprio site, acessado em 10 de dezembro de 2012 <<http://www.crq4.org.br/default.php?p=-texto.php&c=perfil> foi criado pela Lei Federal 2.800, de 18.06.1956, o CRQ-IV, assim como o Conselho Federal de Química e os demais Conselhos Regionais, é uma entidade de personalidade jurídica de Direito Público, possuindo autonomia administrativa e patrimonial. As atividades desenvolvidas pelo CRQ-IV são custeadas por taxas pagas anualmente pelos profissionais e empresas da área química. Os valores recebidos são, basicamente, utilizados na montagem da infraestrutura necessária aos trabalhos de fiscalização. O serviço de fiscalização do CRQ-IV é executado por 25 fiscais, dos quais 12 cobrem a Capital e a Região Metropolitana de São Paulo e os demais são responsáveis pelas outras cidades do estado. O principal objetivo da fiscalização é evitar que a sociedade seja prejudicada pela produção de produtos e execução de serviços na área da química por empresas clandestinas ou pessoas desprovidas de conhecimentos científicos.

de asseio e limpeza corporal, e a difusão do rádio em 1950, impulsionam a produção e o consumo de um número sempre crescente de cosméticos e produtos de higiene. As empresas passam a investir em publicidade, e as vendas de xampus, cremes, sabonetes, pastas de dentes, loções, sabões, desodorantes e perfumes se consolidam. Outro fator que pode ter impulsionado o setor de cosméticos foi a facilidade de ter água encanada em casa, facilidade que começou a surgir na mesma época.

É possível entender por cosmético todo o produto que tem como finalidade a beleza. No Brasil produtos para o rosto tem a supremacia na categoria de cuidados com a pele e produtos para área dos olhos têm no país a maior participação relativa do mundo (H&C, 2006). É possível que isto explique o fato de as brasileiras, ao contrário das européias e americanas, não terem o hábito de fazer tratamentos preventivos (H&C, 2006). Conforme dados da ABIHPEC¹¹ (2007) as brasileiras concentram-se no tratamento de situações marcantes, como o aparecimento de rugas por exemplo.

Sendo assim, a temática central desta investigação irá contribuir para análise da identidade mulher brasileira, levando em consideração a situação econômica diante do consumo, o *status*, a satisfação pessoal e social diante dos conceitos de vaidade abordados. O presente estudo opta pelo caráter qualitativo. Para Roesch (2005), a pesquisa qualitativa utiliza seus métodos de coletas e análise de dados para uma fase exploratória da pesquisa. De acordo com Oliveira (2001, p. 117):

“As pesquisas que se utilizam da abordagem qualitativa possuem a facilidade de poder descrever a complexidade de uma determinada hipótese ou problema, analisar a interação de certas variáveis, compreender e classificar processos de mudança”.

Deste modo, a abordagem qualitativa foi escolhida, pois a investigação utiliza recursos com perguntas exploratórias

e entrevistas onde a população pesquisada poderá descrever a sua opinião sobre o assunto em estudo. A investigação preocupa-se com a qualidade das respostas coletadas, para poder descrever o referente problema da pesquisa.

De acordo com Vergara (1998, p.18),

“população é um conjunto de elementos que possuem as características que irão ser objeto de estudo.” De acordo com Marconi e Lakatos (1999, p.43), “amostra é uma porção ou parcela, convenientemente selecionada, do universo (população), é um subconjunto do universo.”

A técnica de amostragem utilizada na pesquisa foi a não probabilística, que segundo Malhotra (1999), não usufrui de seleção aleatória, confia no julgamento do pesquisador. Conforme Barbetta (2006), as técnicas de amostra não probabilística procuram gerar amostras que, de alguma forma, representem razoavelmente bem a população de onde foram extraídas.

O tipo de amostra não probabilística escolhida foi amostragem por julgamento. Como afirma Pinheiro (PINHEIRO; CASTRO; SILVA, 2004), neste tipo de amostra existe uma seleção de membros da população que apresentam as melhores perspectivas de fornecer as informações procuradas, da maneira mais precisa possível. Complementando, Barbetta (2006) ressalta que os elementos escolhidos pela amostragem por julgamento são aqueles que melhor representam o tipo da população que se pretende estudar.

Espina (2005) nos diz que antes de começar o trabalho de campo já se deve ter um conhecimento prévio sobre a sociedade que nos vai acolher. Acrescenta que embora alguns antropólogos tenham certo receio a esta prática por possíveis pré-julgamentos com a pesquisa, isto pode ser combatido com a observação posterior.

A investigação conta com entrevistas, relatos de experiências de vida, e também com o uso de equipamentos au-

diovisuais e diário de campo. As entrevistas são abertas e semi-estruturadas. Foram selecionadas sete mulheres de idades entre 18 a 70 anos, sendo uma amostra incidental, residentes no município de São José no Estado de Santa Catarina - Brasil.

A partir disto se pode acrescentar que é preciso ter a visão local e global do contexto a ser estudado, pois tal visão é crucial para que se evite o etnocentrismo¹². Conforme Gervás, (2011, p. 64):

“tenemos la obligación histórica de reinventarnos pero también de conocernos íntimamente a cada uno de nosotros, de saber quiénes somos, de dónde venimos, por qué hacemos las cosa que hacemos, los dichos, los mitos, las ceremonias, etc. Y cuando podamos entendernos un poco, mínimamente, intentar entender al otro y documentarnos tratando al máximo de evitar las preconcepciones para poder ser objetivos.”

Saindo do Brasil para estudar algum recorte da cultura nacional, é possível evitar senso comum uma vez que a pesquisa desenvolve-se acerca de temas brasileiros. O estudo faz uso da etnologia, utilizando como fontes, artigos, livros e palestras de antropólogos, administradores, psicólogos e sociólogos que versaram sobre as questões abordadas na pesquisa.

Por tratar-se de uma investigação inovadora, existe a carência de literatura a respeito, o que pode dificultar um pouco a pesquisa. No entanto, em relação ao conhecimento do município e cultura local, tem-se em vista a experiência vivida por um marco de 24 anos devido a circunstâncias biográficas e em relação ao mercado. Existe também a experiência de seis meses de trabalho, direto com o grupo alvo da presente pesquisa em uma loja de cosméticos do

12 Os seres humanos tendem a ver o mundo através de sua cultura. Ou seja, sempre há a tendência de julgar a própria cultura como superior às outras.

Shopping Center Itaguaçu no município de São José, Santa Catarina durante o ano de 2007. Foi a partir deste mesmo ano, devido as práticas já mencionadas aliadas a constantes entrevistas informais e observação participante, que a temática passou a chamar a atenção.

O interesse pelo tema consolidou-se no ano de 2012 quando deixei o Brasil para estudar na Espanha. Assim que cheguei à cidade, pude identificar evidentes diferenças em relação a certos comportamentos que neste estudo são relacionados à vaidade, entre as mulheres que encontrava nas ruas, nas festas, nos bares etc. em Salamanca, e as que estava acostumada a ver sob as mesmas circunstâncias no município de São José.

Também contribuiu para a riqueza da pesquisa, e quanto ao interesse pelo tema, o convívio direto em Salamanca durante o período de residência, com mulheres de diferentes regiões do Brasil. Foi possível ter outras perspectivas em relação a questões já observadas, e confirmar algumas outras, bem como discernir algumas particularidades locais para com a região do país onde viviam elas e com a região onde a presente pesquisa é realizada. Sem deixar de levar em consideração à pluralidade cultural que existe na cidade de Salamanca, a troca de experiências com mulheres de outras nacionalidades como, por exemplo, Gabão, Uruguay, Espanha e França.

A investigação utiliza também um grupo de foco composto por seis integrantes do sexo feminino, residentes no município de São José e consumidoras da loja mencionada anteriormente. A investigação utiliza-se de amostra incidental com entrevistas abertas e semi-estruturadas.

Apesar de existirem estudos sobre vaidade e comportamento de consumo tanto na literatura brasileira quanto na literatura internacional, ainda não existem estudos volta-

dos exclusivamente a este tema, sob uma óptica antropológica, o comportamento de consumo de cosméticos e/ou produtos de beleza neste estudo é utilizado como um instrumento de medida para mensurar para a vaidade das mulheres pesquisadas e as nuances destacadas nesta pesquisa que parte dos seguintes pressupostos como hipóteses para o seguimento da investigação:

1. O comportamento de consumo de cosméticos das mulheres do município de São José em Santa Catarina, Brasil, é motivado pela pressão social predominante na região.
2. O comportamento de consumo de cosméticos das mulheres do município de São José em Santa Catarina, Brasil, é motivado pelo bem-estar proporcionado pela satisfação pessoal em sentir-se bem consigo mesmas.
3. O comportamento de consumo de cosméticos das mulheres do município de São José em Santa Catarina, Brasil, é motivado pela satisfação de sentir-se de acordo com o modelo estabelecido pela sociedade sem a existência do sentimento de “opressão” o que destaca a hipótese número 1.

A presente investigação teve como objetivo geral: Analisar a vaidade relacionada ao consumo de cosméticos da mulher josefense nos dias de hoje e se esta vaidade existe para satisfazer anseios pessoais ou é influenciada pela pressão social. Para tanto, esta pesquisa foi direcionada tendo em vista os seguintes os objetivos específicos:

- Definir a vaidade tendo como exemplo a mulher josefense.
- Analisar a satisfação pessoal quanto à vaidade a exemplo da mulher josefense.

Pode-se, pois, afirmar que os objetivos, ainda que em pequena escala, foram alcançados e tendo em vista o pouco tempo para uma investigação tão complexa. Assim, de

uma maneira consensual, tanto as mulheres entrevistadas, quando as que participaram do grupo de foco tinham definições de vaidade como sendo “a vontade que a pessoa tem de estar mais bonita”. Desta maneira, o primeiro objetivo específico foi concretizado uma vez que há definição uniforme de vaidade pela amostra selecionada.

Todas as entrevistadas e as participantes do grupo de foco, ainda que tivessem diferentes níveis e estilos de “vaidade”, alegaram de forma consensual que o fazem por satisfação própria apesar de reconhecer e de certa maneira se sentirem afetadas pela pressão social existente, principalmente por meio da mídia.

Para o segundo objetivo específico, todas as mulheres se sentiam satisfeitas com sua aparência atual, apesar de, paradoxalmente, declararem o constante desejo de mudar algo esteticamente. Todas responderam que não deixariam de fazer suas práticas de beleza atuais, pois alegam mal estar e, em alguns casos, até falta de higiene, como por exemplo, ao serem questionadas se deixariam de fazer depilação. Para elas este tipo de prática é uma satisfação pessoal.

Conforme exposto anteriormente na metodologia utilizada, apesar de existirem estudos sobre vaidade e comportamento de consumo, tanto na literatura brasileira quanto na literatura internacional, ainda não haviam sido realizados estudos voltados exclusivamente sobre vaidade e a pressão social a partir de uma ótica antropológica. Portanto, o exame do comportamento de consumo de cosméticos e/ou produtos de beleza foi utilizado como uma espécie de instrumento de medida para mensurar o nível e padrão de vaidade das mulheres pesquisadas. Ressaltam-se ainda as nuances destacadas especificamente nesta pesquisa, que partem dos pressupostos hipotéticos no seguimento da investigação. Assim, no desenvolvimento deste estudo, foram apresentadas as seguintes hipóteses:

1. O comportamento de consumo de cosméticos das mulheres do município de São José em Santa Catarina, Brasil, é motivado pela pressão social predominante na região.
2. O comportamento de consumo de cosméticos das mulheres do município de São José em Santa Catarina, Brasil, é motivado pelo bem-estar proporcionado pela satisfação pessoal em sentir-se bem consigo mesmas.
3. O comportamento de consumo de cosméticos das mulheres do município de São José em Santa Catarina, Brasil, é motivado pela satisfação de sentir-se de acordo com o modelo estabelecido pela sociedade sem a existência do sentimento de “opressão” o que destaca a hipótese número 1.

Para chegar aos resultados da pesquisa, foram selecionadas 6 mulheres na faixa etária entre 19 a 70 anos e nascidas ou residentes a mais de 20 anos no município de São José, Santa Catarina – Brasil. Para enriquecer a pesquisa foi utilizado também um grupo de foco, realizado no ano de 2010 com outras seis mulheres cuja faixa etária compreendia de 17 a 47 anos, todas com naturalidade joesense.

O objetivo geral foi alcançado, pois se conclui com esta investigação introdutória, que a primeira das hipóteses não foi constatada no contingente das mulheres investigadas, tanto nas entrevistas, quanto no grupo de foco. Enquanto isso a segunda hipótese destacou-se entre as mulheres com idades mais avançadas (entre 46 a 70 anos). Estas mulheres apesar de sentirem a pressão da mídia principalmente, demonstravam um comportamento alheio em relação a isto. Demonstravam menos insegurança, e é possível sugerir que tal autoconfiança se dê pela experiência de vida adquirida.

A terceira hipótese predominava no grupo de mulheres entre 19 a 36 anos, e este grupo de mulheres demonstrou

mais vulnerabilidade ora por vezes inconsciente, por meio da mídia, ora por outras pessoas de seu grupo social. É possível relacionar este indicativo a fase de construção de personalidade, necessidade de integração e aceitação do indivíduo em seu meio social.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, D. M. *Perfis e hábitos de compra dos consumidores de uma cidade do interior de Minas Gerais: subsídios para o planejamento estratégico e campanhas de marketing do shopping*. 2002. 90 p. Monografia (Graduação em Administração de Empresas) – Universidade Federal de Lavras, Lavras.
- BERGER, Mirella. *Corpo e identidade feminina*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em antropologia, do Departamento de antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em antropologia social. São Paulo, 2006.
- EDMONDS, Alexander. “No universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro”. in GOLDENBERG, Miriam (org.). *Nu e vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ENGEL, J.F., BLACKWELL, R.D., MINIARD, P.W. *Comportamento do Consumidor*. 8ª. ed. São Paulo: LTC Editora, 2000.
- ESPINA BARRIO. Ángel-B. *Manual de Antropología Cultural*. Trad. Mário Hélio G. de Lima 2ª Ed. Recife: Massangana, 2005.
- FREYRE, Gilberto. *Modos de homem, modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- GERVÁS, Jesus M. Aparicio. *Interculturalidad, Educación y Plurilingüismo en America Latina*. Madrid: Pirámide, 2011.
- JAIME Jr., P. Etnomarketing: Antropologia, Cultura e Consumo. *Revista de Administração de Empresas – RAE*, v. 41, n. 4.
- KOTLER, Philip. *Administração de marketing: análise, pla-*

nejação, implementação e controle. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1998.

LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura liberal: a ética, mídia e empresa*. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. “Le boom de lá beauté”, in: *La Troisième Femme: Permanence et Revolution du Féminin*, Paris, Gallimard, 1997.

MALHOTRA, N. *Pesquisa de marketing*. São Paulo: Atlas, 2005.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria *Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 1999.

OLIVEIRA, Érica Custódia de. *Comportamento do consumidor: processo de decisão de compra de livros pela internet*. São Paulo, 2007. 217 f. Dissertação (Mestrado em Administração), Universidade de São Paulo, 2007

PERROT, Michelle. *As Mulheres ou os silêncios da História*. Tradução de Viviane Ribeiro, São Paulo, EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. *Mulheres Públicas*. São Paulo, Unesp, 1998. PINHEIRO, Roberto Meireles CASTRO, Guilherme Caldas de; SILVA, Helder Haddad; et all. *Comportamento do consumidor e pesquisa de mercado*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Reflexões sobre a vaidade dos homens: Hume e Matias Aires*. Kriterion, vol.44, no.108, 2003.

RICHERS, Raimer. *O enigmático mais indispensável consumidor: teoria e prática*. Revista da Administração, 1984.

ROHDEN, Fabíola. “A construção da diferença sexual na medicina do século XIX”. In GRANDO, José Carlos (organizador). *A (des)construção do corpo*. Blumenau: Edifurb, 16, 2001.

SCHIFFMAN, Leon G.; KANUK, Leslie Lazar. *Comportamento do consumidor*. 6. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2000.

SCHPUN, Mônica Raiza – *Cultura física e Comportamento em São Paulo nos anos 20*, São Paulo, SENAC, 1999.

SLATER, Don. *Cultura do consumo & modernidade*. São Paulo: Nobel, 2002.

SLONGO, L. A. E. MEIRA, P. R. “De templo de consumo a templo de lazer: o shopping center como provedor de lazer e entretenimento a seus consumidores”. In: *Encontro da associação nacional dos programas de pós-graduação em Administração*. 22., 1998, Foz do Iguaçu. Anais. Foz do Iguaçu: ANPAD, set. 1998.

VERGARA, Sylvia Constant. *Projetos e relatórios de pesquisa em administração*. São Paulo: Atlas, 1998.

O CORPO NA MODA E A MODA NO CORPO: A CORPORALIDADE NO BRASIL E JAPÃO ATRAVÉS DE UM ESTUDO DE MODA

Elizabeth Manjarres Ramos¹

Gabriela Poltronieri Lenzi²

INTRODUÇÃO

A pesquisa apresentada neste artigo busca comparar a relação entre o corpo feminino e a moda e entre a moda e o corpo feminino de duas culturas diferentes. No Brasil, a valorização do corpo em si é vista pela antropóloga Mirian Goldenberg como um “capital social”. Por esse motivo, a moda feita nesse país tem o corpo como evidência e

1 Doutoranda em História Moderna y Contemporânea na Universidad de Salamanca, início em 2013. Mestre em Antropologia de Ibero-América, Universidad de Salamanca. Licenciada em História na Universidad de Los Andes, com especialização em Humanidades na Universidad de Deusto. E-mail: <manjarres.ramos@usal.es>

2 Mestranda em Antropologia de Ibero-América na Universidade de Salamanca, início em 2013. Mestre em Arte na Moda, Accademia Italiana de Arte, Moda e Design, Florença. Bacharel em Moda – habilitação em Estilismo Industrial, Universidade Regional de Blumenau, Blumenau - SC. E-mail: <gabriela-lenzi.design@gmail.com>

principal elemento. Não é somente um corpo que serve de “cabide” para uma roupa, sendo que a roupa é criada igualmente para respeitar cada curva conquistada com cuidados físicos rigorosos ou, mesmo, para valorizar “pontos fortes” e minimizar “pontos fracos”, tendo sempre em conta a sensualidade a ser passada. (GOLDENBERG, 2012)

De acordo com Freyre (1987), a mulher brasileira deve exaltar seu corpo “miscigenado” e respeitar suas formas arredondadas, bem como o clima tropical do país. Assim, os estilistas criam marcas com os objetivos de enobrecer o corpo e satisfazer o gosto das brasileiras. Baseando-se no contexto histórico do Brasil, o principal elemento de moda para esse corpo e para esse clima é o biquíni, item no qual o Brasil é reconhecido mundialmente. No campo da moda, destaca-se o estilista Amir Slama, que representa um dos maiores criadores e inovadores da moda praia, comparando suas criações aos conceitos de corpo e moda encontrados no Brasil. (SLAMA, 2014a)

Já, no Japão, país também cercado por praias, o conceito de corpo/moda é visto e expresso de maneira bem diferente: corpos cobertos e desconstruídos são encontrados desde nos trajes típicos, como o quimono, até em referências atuais de moda, como nas criações da estilista Rei Kawakubo. (KAWAKUBO, 2014)

O modo nipônico – em especial sob a ótica de Rei Kawakubo – de insinuar o corpo consiste em desconsiderá-lo e ressaltar a moda como arte, ou seja, “usar” o corpo como um “recheio” para roupas que são consideradas verdadeiras obras de arte. Assim sendo, qualquer corpo pode vestir tais roupas. Essa moda também é vista como de cunho feminista, pois tira o enfoque da silhueta e da sensualidade, destacando a arte contida nos cortes e formas dados pela *designer*. (LOSCIALPO, 2009) Estudar-se-ão as duas for-

mas de se expressar por meio do corpo, presentes nesses dois países, tendo em vista as diferenças e os significados baseados no contexto histórico e nos costumes locais de cada um deles.

BRASIL: O CORPO (DES)COBERTO³ PELO BIQUÍNI

Para compreender a relação que o brasileiro tem com o corpo e a moda e vice-versa, é necessário voltar no tempo e analisar o país antes mesmo de ser chamado de Brasil. A carta de Pero Vaz de Caminha é um dos principais documentos da história do Brasil. O escrivão da armada, já nas primeiras linhas, descreve os habitantes nativos que se encontravam no país: “Pardos, nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas.” (TUFANO; COUTO, 1999, p. 1)

De acordo com Gaspar (2009), as vestimentas foram levadas aos indígenas pelos portugueses. Até hoje, as vestimentas mais comuns dos índios brasileiros com pouco contato com a sociedade são a tanga, o saio ou o cinto que lhe cobrem o sexo. De fato, os índios brasileiros, de especial modo os da região Norte, usavam poucas roupas ou nenhuma em virtude do calor. Com algumas mudanças em relação aos costumes originais e a adesão a roupas “ocidentais”, criou-se uma espécie de mescla na cultura do corpo brasileiro:

Através de pesquisas sobre a moda brasileira, argumentamos que as propriedades eróticas do corpo brasileiro não estão relacionadas com a nudez natural, mas são construídas através de um complexo movimento de simulação, pendendo entre nu e vestido, natural e artificial, explícito e implícito. (LEITÃO, 2011, p. 59)

3 (Des)coberto: termo usado por Mirian Goldenberg em *Nu & Vestido* (2002, p. 24).

No Brasil, a moda está relacionada diretamente com o corpo, ao mesmo tempo em que se encontra no corpo. O fato de o brasileiro cuidar do corpo entra no âmbito da moda e é parte integrante dela, como cita a empresária de moda Constanza Pascolato (apud GOLDENBERG, 2002, p. 34):

“os melhoramentos de si mesmo é uma espécie de higiene pessoal elevada ao cubo. Partindo do princípio de que, por uma questão de saúde básica, você precisa cuidar de seus dentes, indo regularmente ao dentista, também precisará cuidar de sua pele, dos seus cabelos, unhas. E da roupa, é claro: elas são a sua segunda pele. Não é fazer apenas o mínimo para não parecer um indigente. É fazer o máximo.”

Uma grande parte do Brasil (para não dizer todo o Brasil) possui esse culto ao corpo evidente em seu estilo de vida. Todavia, os cariocas, habitantes do Rio de Janeiro, carregam consigo evidências ainda mais concisas. Isso se encontra manifesto na quantidade de bibliografia referente ao carioca e ao seu culto ao corpo, sendo as obras mais consagradas sobre o assunto as da escritora Mirian Goldenberg. Por essa razão, em alguns momentos, o texto se dedicará de forma mais acentuada a esse grupo. Por esse motivo, em alguns momentos, se dará destaque, nesta pesquisa, a esse grupo. (GOLDENBERG, 2002)

O corpo, juntamente com a moda, é o valor simbólico que identifica o indivíduo com determinado grupo e também o distingue, deixando-os visíveis. (GOLDENBERG, 2002) A escritora Goldenberg (2002), em seu livro *Nu & Vestido*, relata que basta fazer uma pequena caminhada nas praias do Rio de Janeiro para compreender o cuidado que os mesmos [os cariocas] têm com o corpo. Para evidenciar esses corpos “trabalhados” e “sarados”, é necessária uma moda que compe- nse tal esforço, tendo sempre em vista que, nesse caso, o

corpo veste a roupa, e não vice-versa, isto é, o corpo é o protagonista absoluto, e tudo que o cobre deve respeitar e evidenciar suas formas. Por isso, a moda praia, no Brasil, é de extrema importância, para o mercado (interno e externo), mas, de principal modo, para o contexto da moda brasileira. “Esta é a importância de um pequeno pedaço de pano para um país como o Brasil.” (PENTEADO, 2009, *site*)

O biquíni foi lançado simultaneamente, na França, em 1946, por dois estilistas: Louis Réard e Jacques Heim. Recebeu esse nome, pois, no mesmo ano, os Estados Unidos fizeram testes com bombas atômicas no atol de Bikini (O’HARA, 2007). Já, na década de 1950, no Brasil, as areias da praia de Ipanema eram cenário para jovens beldades de peles douradas desfilarem com seus biquínis (NIEMEYER, 2008). Nos anos de 1970, disseminados em boa parte do mundo, os biquínis surgiram em versões muito mais reduzidas, como a tanga, que consiste em dois minúsculos triângulos de tecido presos por tiras amarradas nos quadris, e o top, amarrado em volta do pescoço e nas costas (O’HARA, 2007). Nessa década, os biquínis, principalmente no Brasil, eram cheios de criatividade e ornamentos, desde canutilhos até apliques, e feitos em jérsei, um material mais aderente e de fácil secagem (PENTEADO, 2009).

O biquíni, além de evidenciar o corpo como protagonista, tem grande valor simbólico no contexto brasileiro. “A marca do biquíni é marca de nascença do carioca” (GOLDENBERG, 2002, p. 281). Essa marca deixada pela roupa de banho é um sinal de que o indivíduo pertence a tal grupo, sendo a pele bronzeada e o corpo de academia sinais de *status*. Segundo Goldenberg (2012, p. 193),

“Determinado modelo de corpo, na cultura brasileira contemporânea, é uma riqueza, talvez a mais desejada pelos indivíduos nas camadas médias urbanas e tam-

bém nas mais pobres, que o percebem como um importante veículo de ascensão social.”

Para “coroar” esse capital social, que é o corpo no Brasil, estilistas e empreendedores desenvolveram marcas de moda praia que prosperam no mercado, tanto nacional quanto internacional (PENTEADO, 2009). Diversos são os nomes da moda praia brasileira. No entanto, se dará destaque, neste artigo, ao estilista Amir Slama, que dedica sua vida aos biquínis desde 1991. O estilista, graduado em História, atribuiu um novo conceito à moda verão: usa sempre referências brasileiras em suas coleções, inova na modelagem, em estampas e texturas únicas e tem a sensualidade brasileira como foco. Amir Slama também foi um dos responsáveis por levar a moda praia brasileira para o exterior. O estilista é o único brasileiro a escrever sobre moda praia no *site* internacional de pesquisas e tendências WGSN⁴. Ministrou palestras na universidade de Cambridge sobre a construção de uma marca de moda globalizada no Brasil. (SLAMA, 2014a, *site*)

Amir Slama, ao perceber que o ato de usar biquínis é frequente no panorama nacional, criou biquínis que podem ser usados não somente na praia, mas também no cenário urbano:

*“[...] Slama mostra um ar contemporâneo, casual e urbano, fácil de usar no dia a dia. Uma minuciosa pesquisa de tecidos, fios, formas e estampas faz parte de todo o processo de desenvolvimento para dar ênfase à modelagem e ao caimento das peças.” (ABEST, 2014, *site*)*

O estilista, atendendo com hora marcada, também cria peças sob medida, cujos moldes, feitos especialmente para a cliente, são arquivados de modo exclusivo. (ABEST, 2013) Com esse sistema, Amir Slama coloca a moda praia em um

4 Empresa líder mundial em previsão de tendência.

patamar mais elevado, podendo ser comparado a uma espécie de *haute couture* do biquíni, certamente uma oportunidade promissora em um país como o Brasil.

Na Figura 1, apresentam-se dois modelos de biquíni criados por Amir Slama.



Figura 1 - Modelos de biquíni criados por Amir Slama
Fonte: Slama (2014b, site).

O antropólogo Freyre (1987), em seu livro *Modos de homem, modas de mulher*, ressaltando o corpo “miscigenado” da mulher brasileira, afirma que a mulher deveria seguir uma moda adequada tanto para o seu estilo de corpo como para o clima tropical do Brasil. Basta observar as coleções e editoriais do estilista Amir Slama para perceber esses elementos, tanto de “moda tropical” como de “consciência brasileira” de corpo, citados por Freyre (1987). No *design* criado por Amir Slama, a exaltação do corpo brasileiro é evidente.

O estilista, na maioria dos casos, tem a modelo como peça principal de sua moda. Isso significa que “o corpo” que veste é, quem sabe, mais importante que a própria moda: enaltecer e valorizar o corpo é o principal objetivo da moda praia, razão pela qual é comum ver celebridades como refe-

rência em suas campanhas ou editoriais, conforme se pode observar na Figura 2.

Grazi Massafera empresta sua beleza para campanha de Amir Slama

A bela é a primeira atriz da série de 12 que serão fotografadas com peças do estilista no ano de 2014

[Curtir](#) [Compartilhar](#) 56 [Tweetar](#) 13 [8+1](#) 0 [Assine JA](#)



*Figura 2 - Campanha de Amir Slama com a participação de celebridade
Fonte: Vogue Brasil (2014, site).*

O exposto remete a Entwistle (2002), para quem o corpo constitui tudo que gira em torno do “eu”, sendo dele inseparável. Todavia, esse corpo é um corpo vestido, pois o mundo social é um mundo vestido. Ainda para Entwistle (2002), a nudez é totalmente inapropriada em quase todas as situações sociais, sejam praias ou piscinas, mesmo que estejam adornados com joias e perfume. Segundo estudos antropológicos, nenhum corpo de nenhuma cultura se encontra sem algum adorno ou elemento que o embeleze. (ENTWISTLE, 2002). O Brasil, que tem o corpo aparente como elemento identitário (GOLDENBERG, 2002, p. 397), não chega à nudez em si. O pudor da nudez, para o brasileiro, não tem muito a ver com o puritanismo, estando mais relacionado à “aparência física”, afirma Goldenberg (2002, p. 26-27).

Portanto, mesmo pela necessidade de um adorno ou por pudor corporal, esse elemento de moda, feito de “poucos panos”, muita modelagem, diversos materiais e carregado de sensualidade, enaltece o corpo feminino das brasileiras, que, segundo Goldenberg (2002), é considerado um capital social, conforme já se mencionou.

JAPÃO: O CORPO DESCONSTRUÍDO PELO QUIMONO

Para entender a relação corpo/moda no Japão, é muito esclarecedor estudar o caso do quimono, pois ele, por ser uma peça emblemática da cultura tradicional japonesa há mais de doze séculos, teve que se readequar às mudanças de ideias e mentalidade ocorridas durante todos esses anos. A seguir, se fará uma breve abordagem sobre a história do quimono em relação às ideias de corporalidade e, posteriormente, se estabelecerá uma comparação entre as ideias tradicionais que cercam o quimono e os inovadores aportes da estilista de moda Rei Kawakubo.

O quimono é, no Ocidente, a roupa mais conhecida da cultura japonesa. A palavra *kimono* significa, em japonês, “coisa de usar” – *ki* vem do verbo *kiru*, que significa “usar”, e do substantivo *mono*, “coisa” –, isto é, originalmente, *kimono* servia para denominar os trajes em geral. No entanto, com a industrialização e a abertura do Japão para o mundo ocidental, a palavra *kimono* deixou de denominar qualquer peça de roupa e passou a ser usada, em inglês, unicamente para nomear um tipo especial de vestimenta, caracterizado por suas formas retangulares e linhas retas em todos os seus cortes. (ESTÉVEZ, 2006)

Em março de 2006, o Museu do Vestuário de Madri realizou uma exposição sobre a evolução do quimono. Nos folhetos da exposição, a investigadora Matilde Arias Estévez descreveu o quimono da seguinte maneira:

“El kimono se corta sobre un paño que mide aproximadamente 9 metros de longitud y 30 centímetros de ancho. Estas medidas se toman indistintamente para hombres y mujeres sin importar la altura o el peso. El patrón del kimono consiste en cuatro tiras principales de tela: dos forman los paneles que cubren el cuerpo hasta los pies y dos para las mangas. Las tiras más pequeñas adicionales forman el delantero (Obi) y el cuello (Han-eri).⁵ (ESTÉVEZ, 2006, p. 2, grifo no original)”

Existe uma grande diversidade de tipos de quimonos⁶, mas, tal como afirma Estévez (2006), em linhas gerais, todos possuem as características antes mencionadas e provêm de um modelo único que não distingue o corpo masculino do feminino, pois todos têm uma forma única, conhecida como T-Shape. A diferenciação fundamental é dada pelo tipo de tecido empregado, pelas estampas e cores dos tecidos e pela largura das mangas. O modelo do quimono é pensado para um corpo universal. Por isso, todos os cortes são linhas retas, deixando que sejam as formas e curvas de cada corpo que matizem a rigidez das linhas que compõem a peça de roupa.

Graças a fontes escritas e pictóricas, sabe-se que, desde o século VI, começaram a ser usados quimonos no Japão, os

5 O quimono é cortado sobre um pano que mede aproximadamente 9 metros de comprimento e 30 centímetros de largura. Essas medidas se tomam indistintamente para homens e mulheres, sem que importe a altura ou o peso. O modelo do quimono consiste em quatro tiras principais de tecido: duas que formam os painéis que cobrem o corpo até os pés e duas para as mangas. As tiras menores adicionais formam a faixa (Obi) e o colar (Han-eri). (Tradução nossa)

6 O mundo dos quimonos femininos é muito apaixonante, pois a sua variedade e delicadeza fazem com que muitos deles sejam verdadeiras obras de arte. Fundamentalmente, existem dez tipos de quimono feminino, a saber: Furisode, Hōmongi, Iromuji, Komon, Mofuku, Tomesode, Irotomesode, Tsukesage, Uchikake, Susohiki/Hikizur. Em relação aos quimonos masculinos, o seu esplendor e variedade são muito menores, e, neles, é muito apreciada a simplicidade. (ESTÉVEZ, 2006)

quais chegaram à cultura japonesa por influência do *ruqun*⁷ chinês. Não obstante, o verdadeiro auge desse traje se deu entre o período Nara (século XVIII) e o pós-guerra. Durante esses doze séculos, o quimono foi uma peça de uso muito variado, empregada diariamente por homens e mulheres de todas as idades, de todas as classes sociais e em todas as estações do ano. Todavia, depois da Segunda Guerra Mundial, foi decretado que os trabalhadores da administração pública deveriam usar roupa ao estilo ocidental. A partir de então, o quimono foi rapidamente substituído pelo estilo europeu de vestir. (ESTÉVEZ, 2006)

Importantes estilistas japoneses, desde as duas décadas finais do século XX, têm buscado recuperar o uso do quimono mediante reinterpretações mais de acordo com os ideais corporais da pós-modernidade. A transformação mais notória do quimono é a que propõe a estilista japonesa Rei Kawakubo, que, mediante a introdução de estratégias desconstrutivistas e feministas na moda, fez leves – mas conceitualmente muito significativas – modificações no desenho do quimono, que serviram para estudar como o desenho de moda pós-moderno está propondo novas maneiras de entender e assumir a corporalidade. (ENGLISH, 2011b)

Rei Kawakubo é uma das estilistas japonesas mais famosas da segunda metade do século XX e do começo do século XXI. Suas peças de roupa revolucionaram não somente os lineamentos da moda no Japão, mas também em todo o mundo ocidental. Essa estilista, graduada em Filosofia e Letras, é considerada uma das pioneiras do desenho de moda conceitual, pois criticou violentamente a banalidade dos trajes carentes de pontos de vista intelectuais. Suas criações devem ser entendidas como reinterpretações baseadas em teorias e

7 O *ruqun* é o traje típico das mulheres na China. Consiste em uma saia longa e uma camisa de mangas longas e muito amplas. (ESTÉVEZ, 2006)

estratégias feministas e desconstrutivistas⁸ que se materializam na forma de peças de vestir. (LOSCIALPO, 2009)

Rei Kawakubo fundou a empresa *Comme des Garçons* e, em 1981, fez a sua primeira irrupção nas passarelas de Paris, causando grande agitação e fortes críticas da imprensa devido às suas propostas transgressoras, que destoavam da *Haute Couture* habitual dos tapetes parisienses dos anos de 1980. Por um lado, Kawakubo se revelou contra o uso de um único cânon de beleza feminina. Para isso, empregou, em sua estreia, modelos consideradas *desagradáveis* por conta de seus cabelos despenteados, seus rostos pálidos e pouco maquiados e seus corpos com poucas curvas e aparência andrógina. Por outro lado, as peças exibidas pareciam rasgadas, deterioradas e formadas por um excessivo número de camadas de cor negra desbotada. Além disso, seus trajes eram assimétricos, e a grande quantidade de camadas em certas partes provocava a sensação de distorção física no corpo das modelos. (ENGLISH, 2011a) Depois de sua estreia, dada a estética de seus trajes, que imitavam condições relacionadas à pobreza, a imprensa a batizou com o título de Bag-Lady⁹. (ENGLISH, 2011b) Ante essas críticas, Kawakubo respondeu assinalando que as Bag-Ladies eram o ideal de mulher que

8 O pai da desconstrução foi o argelino Jacques Derrida, que propôs uma estratégia para a análise e crítica de textos, que consistia em mostrar como foi construído um conceito a partir de acumulações de sentido. Derrida propõe que, para conhecer as diferentes significações de um texto, é preciso decompor a estrutura da linguagem dentro da qual está redigido, fragmentando o texto em um arquipélago polissemântico. Essa estratégia busca trazer à luz o que subjaz além da conformação do texto em si mesmo. As propostas de Derrida tiveram tal impacto, que distintas áreas do saber, como a arquitetura, a economia, a história e a moda, assumiram seus postulados. (DERRIDA, 1978) Para saber mais a respeito, ver: Derrida, J. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1978.

9 Com esse termo, é denominado, em Nova York, um tipo especial de vagabundos que sobrevive com a coleta de roupa jogada nos latões de lixo e com a revenda delas em lojas de segunda mão. (ENGLISH, 2011b)

ela desejava como clientes, pois eram trabalhadoras, sabiam reconhecer a beleza nos trajes de segunda mão e eram independentes. (KODA, 1985) Essa primeira coleção irrompeu, no mundo ocidental, um novo cânon de beleza corporal feminina, que busca se desligar da ideia de voluptuosidade e sexualidade no corpo das mulheres.

“Kawakubo’s ouvre never seemed to be inspired by a particular idea of body-type or sexuality; it was simply “neutral”, neither reveling or accentuating the shape of a body.”¹⁰ (LOSCIALPO, 2009, p. 6, grifo no original)

Em 1997, Kawakubo lançou uma nova coleção, que, inicialmente, tinha por nome *Dress Becomes Body*, – ainda que logo tenha preferido chamá-la de *Lumps and Bumps*. Talvez essa tenha sido a coleção na qual a estilista fez uma maior exposição de suas teorias desconstrutivistas da moda, pois agregou a seus vestidos uma série de curvas e protuberâncias em áreas distintas, como quadris, peitos, costas e braços, que geram uma distorção física em quem usa o vestido (Figura 3). Em outras palavras, Kawakubo quer demonstrar, mediante o desconstrutivismo, que existe um diálogo muito forte entre o vestido e o corpo, que pode conduzir à libertação e à fragmentação de um por meio do outro. (ENGLISH, 2011b)

10 “A obra de Kawakubo nunca parecia ser inspirada por uma ideia particular de tipo corporal ou sexualidade; era simplesmente “neutra”, não revelando nem acentuando a forma do corpo.” (Tradução nossa)



Figura 3 - Criações de Rei Kawakubo

Fonte: Vogue Daily (2014, site).

No caso da coleção *Lumps and Bumps*, o vestido rompe com as concepções tradicionais sobre como devem ser as distintas silhuetas do corpo humano. Para isso, introduz protuberâncias dissonantes e cortes assimétricos, criando peças neutras – andróginas – que tanto poderiam ser usadas por homens como por mulheres, pois a *anormalidade* das silhuetas que o vestido possui faz com que se percam as noções de identidade de gênero baseadas na corporalidade. Dir-se-ia que o corpo fica oculto debaixo das protuberâncias e que as diferenças de gênero se mesclam. Com isso, Kawakubo pretende fazer desaparecer a materialidade do indivíduo, tirar a importância das formas corporais para promover uma sociedade na qual sobressaia mais o espiritual. Kawakubo rompe com a ideia de que a moda é pensada para embelezar o corpo, melhorar suas formas e expressá-

-lo; a estilista busca o contrário, ou seja, fazer com que o vestido se desvencilhe do corporal, dando maior liberdade à individualidade do ser. (POLAND; TREDRE, 2009)

O conceito de beleza das criações de Kawakubo está na clara relação com o conceito de beleza que é conhecido como *Sabi*, utilizado pela filosofia zen. O conceito *Sabi* declara que a beleza das coisas está em sua antiguidade, em sua rudimentaridade e em sua incompletude. As peças de roupa de Kawakubo apresentam essas características, pois são vendidas com uma aparência de *inacabadas* e *rasgadas* (incompletas), e *gastas* e *desbotadas* (antigas). Esses traços evidenciam a postura *Sabi* em Kawakubo. Além disso, a estilista afirma que seus trajes apenas alcançam sua verdadeira beleza quando o comprador as usa uma e mais uma e outra vez, até que as desgasta e personaliza com as propriedades únicas de cada corpo. (SAID, 1995)

Kawakubo (2013, *site*, grifo no original), para sua coleção outono/inverno de 2013, escreveu um manifesto no qual descreve seu método de criação de peças da seguinte maneira: *I put parts of patterns where they don't usually go*.¹¹ Em uma entrevista, no mesmo ano, para a célebre revista norte-americana Interview, o entrevistador lhe perguntou: *Does creating around the human form put limitations on your work?*¹² Kawakubo respondeu: *There are no limits*.¹³ (COOKE, 2014, *site*) Com ambas as declarações, Rei Kawakubo revela parte importante de seus princípios no momento de desenhar: o vestido e o corpo têm uma relação íntima e se inspiram mutuamente, mas não são deter-

11 Eu ponho partes de modelos onde geralmente elas não vão. (Tradução nossa)

12 Criar à volta da forma humana impõe limitações a seu trabalho? (Tradução nossa)

13 Não há limites. (Tradução nossa)

minantes nem limitantes um para o outro. Também deixa muito claro que seu estilo de desenho está inspirado nas técnicas de desconstrução, pois fragmenta seus modelos e coloca pedaços deles em lugares onde comumente não iriam, brincando com a estrutura comum dos trajes e seus significados (Figura 4).



*Figura 4 - Peça da Comme des Garçons, Coleção A/W 1
Fonte: IZA - Instituto Zuzu Angel (2014, site).*

Os quimonos desenhados por Kawakubo possuem o mesmo caráter inovador e desconstrutivista de suas demais peças, mas sem deixar de lado seus vínculos com a sociedade japonesa tradicional. Por um lado, seus quimonos são pensados para serem usados e reutilizados múltiplas vezes,

de modo que o traje acompanhe o seu dono no cotidiano e o envolva. É por isso que comodidade e a durabilidade são dois princípios básicos na sua fabricação. Ainda que não tenham as protuberâncias que desenhou na coleção *Lumps and bumps*, os quimonos de Kawakubo possuem certos elementos distorcidos, como o excesso de camadas e véus que se sobrepõem, dando uma sensação de que há algo muito profundo e oculto, e uma notória assimetria. (KODA, 1985)

Ainda que nem tudo que Kawakubo desenhe seja quimono, a famosa escritora Gracia Ventus, do blogue The RoserRot, assinalou que grande parte dos trajes que a estilista desenha tem como ponto de partida os princípios básicos de um quimono:

*“[...] often begins with the concept of a kimono – an assemblage of rectangular pieces of fabric that lays flat when unworn. However, when put on the body they acquire a life of their own independent of the shape of the wearer to create space in between the body and clothing. This spatial concept is most visible in Comme des Garçons’s AW12 collection, in which the interplay of flatness and volume is exaggerated to comic proportions.”*¹⁴ (THE ROSENROT, 2013, site)

14 [...] frequentemente começa com o conceito de um quimono – a reunião de peças de tecido retangular que é plana quando não é usada. Todavia, quando colocadas sobre o corpo, adquirem uma vida própria, independente da forma de quem a usa, para criarem espaço entre o corpo e a roupa. Esse conceito espacial é mais visível na coleção Outono/Inverno 2012 da Comme des Garçons, na qual a interação entre achatamento e volume é exagerada até proporções cômicas. (Tradução nossa)



*Figura 5 - Peça da coleção Comme des Garçons,
Coleção A/W 2012 Fonte: Vogue México (2014, site).*

*Figura 6 - Peça da Comme des Garçons,
Coleção A/W 1983 Fonte: KCI - Kioto Costume Institute (2014b, site)*

Na Figura 5, tem-se uma imagem da coleção mencionada e, na Figura 6, da coleção de 1983.

Ao partir da ideia de um quimono, Kawakubo (ENGLISH, 2011a) parte de um modelo universal e andrógino, democrático e receptivo que lhe serve de base para muitos de seus outros desenhos. Essa ideia permite à estilista criar peças que superam os preconceitos de gênero e de beleza baseados nas silhuetas corporais. Seus trajes ocultam o corpo, buscando criar uma relação mais íntima e sincera entre as pessoas, sem que a sexualidade e a voluptuosidade das formas físicas sejam fator determinante nas relações interpessoais. A libertação feminina passa pela libertação do corpo, mas, diferente de muitos outros modistas femi-

nistas, para Kawakubo (KODA, 1985), as reivindicações do feminino não consistem na exposição corporal; ela antes deseja que o corpo se desconstrua, se insinue e se desmembre entre camadas e protuberâncias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das grandes reflexões que este estudo apresenta é o fato de que as reivindicações do corpo podem ser obtidas pela moda por duas vias: cobrindo-se o corpo – como é a proposta que encerram os desenhos de Kawakubo – ou descobrindo-o – como ocorre com os biquínis de Slama. Podem ser igualmente subversivos os biquínis de Slama e as estruturas origâmicas dos trajes de Kawakubo. Tudo depende da carga simbólica com a qual se examinam as ditas peças de roupa.

Entre os propósitos fundamentais das reivindicações feministas, está o de que a mulher se desfaça dos tabus que a sociedade impôs sobre seu corpo. No entanto, ainda que atendam a uma mesma inquietude, as respostas dos estilistas estudados são completamente opostas: no caso de Slama, a mulher se apropria de seu corpo expondo-o, assumindo as formas próprias da silhueta feminina e tomando um maior controle das partes do corpo que deseja expor, enquanto que, no caso dos trajes de Kawakubo, as reivindicações femininas estão orientadas à erradicação das identidades de gênero baseadas na corporalidade e, para libertar o corpo do gênero e das cargas sexuais que o cercam, opta por ocultar a pele e modificar as silhuetas.

A moda japonesa feminina, em especial a criada por Kawakubo, por meio da desconstrução do corpo, apresenta-se como feminista e desprendida do contexto sexual, mostrando-se como uma espécie de declaração e crítica da

própria estilista sobre a libertação do corpo pela não submissão.

No Brasil, ao mesmo tempo em que existe um aspecto de moda voltada completamente para a sexualidade na exposição do corpo por meio das roupas, existe a liberdade de poder mostrá-lo, de maneira especial o corpo esculpido por hábitos rigorosos, que começam na academia e vão até dietas alimentares restritivas. Todavia, é importante ressaltar que essa liberdade é também questionável, pois não comporta todo e qualquer tipo de corpo em si, mas apenas o corpo moldado por suas próprias regras de beleza. No Japão, o traje tradicional, o quimono, promove o contrário, pois não apenas evita a exposição da pele, como também oculta as curvas corporais com linhas retas.

Tanto Slama como Kawakubo são duas referências internacionais fundamentais da moda do Brasil e do Japão, e as roupas que desenham estão em consonância com as realidades históricas de seus países. Dessa forma, o êxito das peças de roupa de Slama e de Kawakubo pode estar, em certa medida, influenciado por reminiscências do passado, no qual o corpo carioca era coberto por poucos panos, enquanto os japoneses buscavam cobrir grande parte do corpo.

Acredita-se, igualmente, que o contexto histórico seja mais relevante que qualquer outra variável, pois o Japão, assim como o Brasil, possui uma vasta presença litorânea, não compartilhando, no entanto, os mesmos costumes de exposição corporal presentes no Brasil. Poder-se-ia dizer que a geografia e o clima são fatores de peso na seleção do tipo de vestimenta de cada sociedade, mas não são os únicos nem os mais importantes, pois, ainda que o Japão possua amplas áreas litorâneas e verões muito quentes, não desenvolveu um traje nem medianamente similar ao do carioca.

REFERÊNCIAS

- ABEST - Associação Brasileira de Estilistas. *Amir Slama*. Disponível em: <<http://www.abest.com.br/abest/associados/70>>. Acesso em: 13 abr. 2014.
- COOKE, Ronnie. *Rei Kawakubo*. Disponível em: <<http://www.interviewmagazine.com/fashion/rei-kawakubo/#>>. Acesso em 13 abr. 2014.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1978.
- ENGLISH, Bonnie. *Japanese fashion designers: The Work and Influence of Issey Miyake, Yohji Yamamoto and Rei Kawakubo*. New York: Berg publishers, 2011b.
- _____. *Sartorial Deconstruction: The Nature of Conceptualism in Postmodernist Japanese Fashion Design*. *International Journal of the Humanities*, v. 9, n. 2, 2011a.
- ENTWISTLE, J. *El cuerpo y la moda. Una vision sociológica*. Barcelona, 2002.
- ESTÉVEZ, Matilde Arias. *Kimono Japonés*. *Boletín del Museo del Traje*, Madrid, 2006.
- FREYRE, Gilberto. *Modos de homem, modas de mulher*. Rio de Janeiro: Record, 1987.
- GASPAR, Lúcia. *Trajes e adornos de índios brasileiros*. Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 14 abr. 2014.
- GOLDENBERG, Mirian. *Corpo, envelhecimento e felicidade na cultura brasileira*. *Contemporânea*, v. 9, n. 18, 2012.
- _____. *Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- IZA - Instituto Zuzu Angel. *30 anos de moda japonesa*. Disponível em: <http://instituto_zuzuangel.blogspot.com.es/2010/11/30-anos-de-moda-japonesa.html>. Acesso em 17 abr. 2014.
- KAWAKUBO, Rei. *BoF Exclusive. Rei Kawakubo's Creative*

Manifesto. 30 October 2013. Disponível em: <<http://www.businessoffashion.com/2013/10/rei-kawakubo-comme-des-garcons.html>>. Acesso em 13 abr. 2014.

KCI - Kyoto Costume Institute. Disponível em: <http://www.kci.or.jp/archives/digital_archives/detail_204_e.html>. Acesso em 13 abr. 2014b.

KODA, H. *Rei Kawakubo and the Aesthetic of poverty*. Dress, 1985. (v. 11)

LEITÃO, Débora Krischke. *Anatomia cultural da moda brasileira: apontamentos sobre corpo, nudez e erotismo*. *Vivencia*, UFRN, v. 1, p. 59-72, 2011.

LOSCIALPO, Flavia. *Fashion and Philosophical Deconstruction: a Fashion In-Deconstruction. 1st Global Conference: Fashion-Exploring Critical Issues*, Session, v. 1, ago. 2009. Disponível em: <<http://www.inter-disciplinary.net/wp-content/uploads/2009/08/Loscialpo-paper.pdf>>. Acesso em 13 abr. 2014.

NIEMEYER, Lenny. *Moda praia brasileira*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

O'HARA, Georgina. *Enciclopédia da moda de 1840 à década de 90*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PENTEADO, Fernanda Barda. *Universo moda praia*. Florianópolis, 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Moda, habilitação em Estilismo) – Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<http://pergamum.udesc.br/dados-bu/000000/000000000000000000000000C/000000CBA.%20P..pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2014.

POLAND, Brenda; TREDRE, Roger. *The great Fashion designers*. New York: Berg Publishers, 2009.

ROSENROT. *Comme Des Garçons's Paper Dolls*. 16 November 2013. Disponível em: <<http://the-rosenrot.com/2013/11/comme-des-garcons-paper-dolls.html>>. Acesso em 13 abr. 2014.

SAID, Edward. *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin, 1995.

SLAMA, Amir. Disponível em: <<http://www.amirslama.com.br/conteudo.php?categoria=3&subcategoria=13&conteudo=12>>. Acesso em: 13 abr. 2014a.

_____. Disponível em: <<http://www.amirslama.com.br/home.php?a=3&categoria=3>>. Acesso em: 13 abr. 2014b.

TUFANO, Douglas e COUTO, Mozart. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. São Paulo: Moderna, 1999. Disponível em: <http://educaterra.terra.com.br/voltaire/500br/carta_caminha.htm>. Acesso em: 13 abr. 2014.

VOGUE BRASIL. *Grazi Massafera empresta sua beleza para campanha de Amir Slama*. Fev. 2014. Disponível em: <<http://vogue.globo.com/moda/moda-news/noticia/2014/02/grazi-massafera-empresta-sua-beleza-para-campanha-de-amir-slama.html>>. Acesso em: 13 abr. 2014.

VOGUE DAILY. *Fantastic Voyage: Great Moments in Surrealist Fashion*. Disponível em: <<http://www.vogue.com/vogue-daily/article/fantastic-voyage-great-moments-in-surrealist-fashion/#1>>. Acesso em 13 abr. 2014.

VOGUE MÉXICO. *Comme des Garçons - Otoño Invierno 2012/2013*. Disponível em: <<http://www.vogue.mx/desfiles/otono-invierno-2012-2013-paris-comme-des-garcons/6151/galeria/11444/image/1034941>>. Acesso em 13 abr. 2014.

cuerpo,
espacio
e indigenismo

SAÚDE E TERRITÓRIO NOS ACAMPAMENTOS INDÍGENAS KAIOWÁ E GUARANI EM MATO GROSSO DO SUL

Antonio H. Aguilera Urquiza / UFMS¹

Gabriela Barbosa Lima e Santos / UFGD²

PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES

Este texto, cuja origem é um projeto de pesquisa em andamento, é uma proposta de analisar, a partir da interface da saúde/doença, abordada pelas Ciências Sociais, em especial pela Antropologia, como o processo de cura, tradicional e moderna, pode dar visibilidade ao equilíbrio cosmológico na luta de retomada de terra dos Kaiowá e Guarani e a busca do bom-viver. A essa proposta inicial, foram reunidos alguns mitos a respeito da formação do Cosmo Kaiowa

1 Doutor em Antropologia e professor da UFMS e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD. Coordenador do Grupo de Pesquisa (CNPq) *Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais*.

2 Cientista social e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD – Dourados/MS.

(MURA, 2006), a busca da Terra Sem Males (SCHADEN, 1974), contextualizando, desse modo, os indígenas chamados de “desaldeados”, que travam uma luta política pelos seus territórios tradicionais, estando em situação de acampamento, muitas vezes, na beira da estrada (LUTTI, 2009).

A escolha pelos acampamentos, ao invés de aldeias demarcadas e tradicionais, deve-se ao fato primeiro de haver poucas pesquisas com estes grupos, e segundo, por estes estarem a margem tanto dos serviços sociais de saúde (através da medicina e tecnologia moderna) por não estarem submetidos ao aldeamento legal do Estado, como a margem da sua própria medicina tradicional, por não haver suficiente espaço e meio ambiente favorável, para coletar remédios naturais.

Sendo a doença uma das expressões mais evidentes no (des)equilíbrio social de uma comunidade, percebemos que o sentido da busca pela *Terra Sem Males*, - tradicional conceito da etnologia sul americana – de que falam os clássicos, como Hélene Clastres, trata-se, na verdade, da busca pela própria terra, onde se consegue praticar o *tekoporã* – o jeito correto de ser Kaiowa – expressando também a importância do Bom Viver numa escala material de viver aqui e agora, em suas terras, e em boas condições de saúde.

Como afirmado antes, o presente trabalho é parte dos resultados parciais de pesquisa, ainda em fase inicial, entre os Kaiowá e Guaraní em situação de acampamento, no cone sul de Mato Grosso do Sul/Brasil (próximo da divisa com o Paraguai) – especialmente nos casos de Laranjeira Nanderú e Curral de Arame. Foram escolhidos estes dois acampamentos, dentro os mais de trinta presentes nesta região do estado.

O trabalho de campo está sendo realizado com grupo de alunos de PIBIC/UFMS (Programa de Iniciação Científica, com bolsas do CNPq), através de convivência com as comunidades e participação em suas atividades cotidianas

(coleta, pescaria, rituais, alimentação, convivialidade), o que chamamos na antropologia de observação participante, assim como atividades de entrevistas semi estruturadas e grupos focais temáticos.



Foto 01 – Família no acampamento APIKAI -Curral do Arame
Fonte: Tânia Milene Nugoli; 2013

A pesquisa tem como parâmetro teórico estudos de situação histórica e territorialidade de João Pacheco de Oliveira (1994), assim como de pesquisadores regionais, como Pereira (2007), Mura (2006) e Lucci (2009), principalmente.

O TERRITÓRIO E O “BOM VIVER” DO POVO GUARANI

O Guarani é um grupo indígena que pertence ao tronco linguístico tupi, de família linguística tupi-guarani e subdivididos em três grupos: Nandéva, Mbya e Kaiowa (LUTTI, 2009, pp.20). Esta divisão é feita pelas peculiaridades linguísticas e culturas materiais e não materiais (SCHADEN, 1974, pp. 10).

São também portadores de uma cultura de floresta, e lidam tradicionalmente com atividades de subsistência

através da caça, da coleta, da agricultura e em menor quantidade, da pesca. Suas habitações não são como conglomerados, mas estão dispostas em casas isoladas, espalhadas entre clareiras abertas da floresta, distantes umas das outras (SCHADEN, 1974, pp. 33).

Antes constituídas em casa-grande em até três gerações dentro do modelo de família extensa, este tipo de habitação já não se adéqua às novas condições sociais e econômicas. A família elementar começa a se sobrepor, dentro da unidade de produção e consumo, e deixando de ser auto-suficiente (SCHADEN, 1964, pp. 35-36). Atualmente, fazem parte da economia de mercado, forçados ao assalariamento nas usinas de álcool e açúcar e, cada vez mais dependentes das políticas públicas, recebem mensalmente a cesta básica de alimentos.

Esta adaptação se deve à capacidade deste povo à negociação e hibridação cultural, a partir do contato com os não-índios, sobretudo a partir do final do século XIX, quando se inicia a exploração da erva mate, pela Cia. Matte Laranjeira, utilizando-se da mão-de-obra indígena, mudando parcialmente o modo econômico das famílias Guaraní (SCHADEN, 1974, pp. 47).

A escolha territorial destes povos, segundo Pereira (2007) articulava-se pela disponibilidade de locais apropriados, isto é, aqueles que possuísem recursos naturais, como o mato e a água; longe de ameaças sobrenaturais, como os espíritos maus, proximidade de parentela, e *“a incidência ou não de doenças ou mortes repentinas provocadas por causas consideradas não-naturais”* (PEREIRA, 2007, p. 06).

Levi Marques Pereira (1997) em sua dissertação de mestrado “Parentesco e organização social Kaiowá”, considera que o pertencimento a um “fogo familiar”, isto é, a família elementar, *“é pré-condição para a existência humana na*

sociedade Kaiowá” (1997) e é nos *te'yi*, unidades de residência que reúnem vários fogos familiares, que se expressam a solidariedade, sobretudo em momentos de crise (conflitos, doenças, primeiro ciclo menstrual, nascimento, etc.). Também demonstra que há bastante autonomia nas atividades econômicas e de subsistência nos fogos familiares, mas que é comum haver vários fogos que se associem, regendo uma espécie de economia de reciprocidade (PEREIRA, 1997, p. 89).

Na primeira metade do século XX, com o enfraquecimento do modelo econômico de exploração da erva mate, percebemos o fortalecimento de outras atividades, como a pecuária e a agrícola. Com as frentes colonizadoras, na chamada “marcha para oeste”, o Estado impulsiona, na década de 1940, as Colônias Agrícolas Nacionais. Considerando as terras dos antigos ervais como “devolutas”, o governo concede titulações, realizando um processo de reforma agrária, desconsiderando as populações e os territórios indígenas (MURA, 2006; LUTTI, 2009). Tem início, assim, um processo de territorialização (OLIVEIRA, 1996), ou ainda, aldeamento, que transfere à força os indígenas de diversos grupos em pequenos lotes (oito demarcações de reservas, através do SPI) onde não há condições de manter o *ñande reko*, o modo próprio de ser e viver como Guaraní (LUTTI, 2009; MURA, 2006).

Acerca das perdas territoriais, LUTTI explica:

Conduzir os índios aos postos indígenas foi a maneira encontrada para liberar as terras para a exploração econômica, de tal forma que a resistência era tomada como uma recusa à ordem, um ato subversivo, digno de punição. Uma forma de puni-la era negando-lhes o acesso a recursos oferecidos pelo Estado apenas aos indígenas reservados. Aqueles que recusarem a territorialização na reserva eram considerados “desalde-

dos”, não recebiam nenhum tipo de assistência por parte do Estado [...] (LUTTI, 2009, pp.30, grifo da autora).

A vida destes indígenas nas reservas implicou na imposição do modelo de economia, de política e de sistema religioso, aumentando a dependência, por considerarem que eles não teriam condições de resolver suas próprias necessidades físicas e culturais. No entanto, podemos dizer que as novas formas de estabelecimento/ocupação, sejam elas nas cidades, nas fazendas ou nas rodovias, são uma resposta política deste segmento. É também uma nova possibilidade de vivência, que exige novas adaptações sociais.

Os indígenas, que no decorrer do século XX se recusaram a viver nas terras “reservadas” oficialmente pelo estado brasileiro, foram considerados pejorativamente como índios não aldeados, ou desaldeados, não tendo a legitimidade dada pelo Estado, não podendo receber nenhum tipo de assistência por ele. Constatamos que o estabelecimento dos indígenas em situação de acampamento exige novas adaptações, sobretudo, de saúde mental e física, assim como o acesso à alimentação, higiene e medicação (tradicional e/ou moderna). É perceptível, o quanto a situação de acampamento demonstra a fragilidade destes grupos, o quanto são escassas suas possibilidades de uma vida saudável, dificultando a própria luta pela terra.

Brand (1977, p. 43) entende que é possível a existência de duas dimensões territoriais: *ñane retã* (espaço físico com determinadas características ecológicas onde se localizam as aldeias), e a segunda se refere ao espaço concreto de cada família extensa, *“sempre em busca da continuidade do bom modo-de-ser de seus antepassados”*. Quanto à perda territorial, afirma o mesmo autor o seguinte:

Perdendo gradativamente, seus territórios, restando-lhes as Reservas. Porém, mesmo dentro dessas, as

riquezas naturais foram sistematicamente retiradas, inviabilizando sua economia tradicional. E mais recentemente a exploração vai se centrando na mão-de-obra indígena (BRAND, 1997, p. 44).

Vemos, assim, segundo este autor, que a resistência Kaiowá e Guaraní frente às reservas indígenas, historicamente impostas pelo estado brasileiro como forma de controle, territorialização e dominação, se mostra nos acampamentos, como uma resistência a favor do seu modo próprio de ser, período de transição até a reconquista do território tradicional.

Quanto ao conceito de *territorialização*, Pacheco de Oliveira (1998), ao estudar os “índios misturados” do Nordeste, faz uma análise, que também cabe aos Kaiowá e Guaraní, por se tratar de um processo colonial, de onde uma sociedade segmentada passa à condição de centralizada, sujeita à um aparato político-administrativo.

O autor define territorialização:

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

Pacheco de Oliveira entende que a incorporação dos povos indígenas dentro do Estado é territorial, pois administrar um Estado é gerir o território, dividindo a população em “*unidades menores e hierarquicamente relacionadas*” (OLIVEIRA, 1998, p. 55). Neste sentido, a criação de oito reservas entre os anos de 1915 – 1928 pela SPI (Serviço de Proteção ao Índio) inclina-se para a liberação, distribuição

e ocupação destes territórios do cone sul de Mato Grosso do Sul, pela população não-indígena, hierarquicamente relacionada, como veremos adiante.

A demarcação das reservas, como porções do território Kaiowá e Guarani, demarcadas a partir de critérios aleatórios e indiferentes à ocupação tradicional, concentrou populações em espaços muito reduzidos e delimitados, e ainda gerou duas categorias problemáticas aos índios Kaiowá e Guarani: “aldeados” e “desaldeados”, sendo que o primeiro é caracterizado por aquelas famílias ou comunidades que foram submetidas ao confinamento, e o segundo, que não passaram ou resistiram à este processo (BRAND, 1997, p. 06).

Podemos chamar este movimento de “neocolonialismo”, caracterizando-o como o momento específico em que tanto o SPI (Serviço de Proteção ao Índio – atual FUNAI) como as missões religiosas atuaram no enquadramento dos Kaiowá e Guarani. O esforço das missões foi de tornar crentes os indígenas, fazendo além do proselitismo, pressionando o fim das práticas dos xamãs – “*que tem o papel no estado de equilíbrio e Saúde do Cosmo e de tudo que nele há*” (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 51). A intenção também constava no convencimento de deixar livre as terras adquiridas pelos não-índios, na condição de receber roupas, remédios e assistência nas reservas, integrando-os a sociedade nacional.

SAÚDE E DOENÇA NOS ESPAÇOS DE ACAMPAMENTO

Os acampamentos indígenas surgiram na região Cone Sul de Mato Grosso do Sul, a partir do final da década de 1970, intensificando entre as décadas de 1980-1990 – momento em que coincide “*com a eliminação dos últimos es-*

paços de refúgio de fundos de fazendas, onde ainda era permitida a presença de indígenas” (LUTTI, 2009, p. 40). Este momento implica na resistência ou recusa a transferirem-se às reservas, permanecendo, então, nas margens das antigas ocupações tradicionais, vivendo entre as rodovias e propriedades privadas.

Apesar da perda territorial, é importante destacar que é neste período que ocorre a aprovação da nova Constituição Federal em 1988, onde se reconhece, através do artigo 231:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição da República Federativa do Brasil, Art. 231).

Para Barbosa da Silva (2007), isto significou, em âmbito político, o desencadeamento de reivindicações de territórios no Mato Grosso do Sul, como elemento a fortalecer os direitos indígenas na identificação e demarcação de terras. Este processo que se iniciou na década de 1980 é definido como *reterritorialização*, sendo ele a recuperação de terras como espaço exclusivamente étnico, caracterizado pela conquista (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 67-68). Ainda que exista um esforço por parte dos indígenas em considerar espaços e fronteiras fixas, percebemos a articulação entre grupos macro-familiares como comunidades políticas que têm um objetivo específico, que é a terra.

Podemos afirmar que a categoria de “acampamento” é como “*uma etapa de mobilização para uma possível ocupação, configurando assim uma mobilidade de assentamento não permanente, mas estratégica e provisória*” (LUTTI, 2009, p. 44-45). Esta modalidade, assim como a “ocupação”, estabelece a reaproximação com os antigos *tekoha*, criando

através de novas fronteiras entre o público e o privado (isto é, entre a estrada e a fazenda) o fortalecimento do vínculo e o domínio sem confronto direto com o proprietário da fazenda (LUTTI, 2009). No entanto, a condição em que estes indígenas se encontram é de total marginalização.

Quanto à situação de acampamento, as duas comunidades que serviram de base para este texto, encontram-se em conflito com os que se dizem proprietários. Laranjeira Nanderu, ao redor de 200 pessoas, encontra-se às margens do Rio Brillhante, no município do mesmo nome, em 50 h/a de terra concedida pela justiça temporariamente, enquanto tramita o processo na Justiça Federal. Enquanto o acampamento Apikai (Curral do Arame), uma pequena comunidade, caracteriza-se como uma retomada, ainda fora da posse do seu território tradicional. Seguem vivendo em algumas poucas barras, fragmentados e acossados pela pressão dos donos da terra.

Neste contexto, o estudo da saúde/doença indígena entre o povo Guarani demonstra elementos mais profundos que aqueles mais evidentes, dentro da cosmovisão, de certa forma “apocalíptica”, da busca da Terra *Sem Males* (SCHADEN, 1974). Ao saber que todos os Guarani tenderão a ir ao céu, a preocupação trata-se mais do plano terreno (material) que espiritual. A Terra *Sem Males* prevê um espaço onde se realiza o *teko porã*, o jeito certo de ser Guarani, ocupação e produção tradicional, alimento em abundância, livre da doença. Portanto, ela passa a ser, quando expulsos, o seu território reivindicado.

A doença é um problema de intensa preocupação, e faz parte de um dos estados de crise Guarani (SCHADEN, 1974, pp. 85). As doenças podem ter duas origens distintas: a primeira, de caráter de conduta – é preciso desviar dos espíritos de mortos através de cuidados especiais como o resguardo (*akú*) nos primeiros dias do recém-nascido

por parte do pai, que se encontra em estado de *couvade*; a moça que tem seu primeiro ciclo menstrual também passa por *akú*; bem como os meninos kaiowa, ao engrossar a voz, passam pela perfuração labial, também exigindo resguardo e conduta (SACHADEN, 1974, pp. 85-91). A falta de conduta implica na doença dentro da família, quando não a morte por encantamento do *anguery* (espírito dos mortos) que vaga “por aí” (SCHADEN, 1974 pp. 117):

A segunda hipótese de surgimento da doença, sobretudo quando se há uma epidemia, é a feitiçaria. As pessoas portadoras de recursos mágicos, entre famílias-grandes, líderes religiosos e políticos, muitas vezes são acusados de más intenções. Não somente a doença aqui acarreta consequências sociais, mas as acusações podem repercutir e gerar desconfiança, desunião e inimizade entre o grupo (SCHADEN, 1974; MURA, 2006).

No caso específico dos acampamentos, vale-se evidenciar o fato da valorização da tradição Guarani, contraposta ao que Schaden chama de aculturação. A autoridade do médico-feiticeiro (SCHANDEN, 1964), ou do xamã (MURA, 2006) realoca no momento de tensão, através da medicina e da religião tradicional, o equilíbrio cosmológico em busca da Terra Sem Males, ou do estado do Bom Viver (MURA, 2006), que Schaden (1974) descreve como boa-aventurança, perfeição, vitória, livre da morte, da doença, da fome, da miséria e da pobreza (pp. 165).

Mura (2006) afirma que para os Kaiowa, eles já vivem o *fim do tempo do bom viver (Ararapyre)*, contraposto ao *Ára Ypy* (tempo das origens) onde a alma estava solidamente no corpo. A doença, neste momento, faz com que a alma queira se afastar do corpo, e o *Ararapyre*, como uma noção de castigo, aparece como uma avaliação do comportamento ou da conduta do povo Guarani. A partir dele,

diminui os elementos vitais, como as técnicas de cura, os *ñembo'e* (rezas), as plantas medicinais, e os conhecimentos de agricultura e de atividades da caça e coleta (MURA, pp. 228-240).

Mura afirma que o problema deste povo é como conservar o bom viver na Terra, o que seria preservado pelo *teko porã*. O contexto sócio-ecológico-territorial influencia diretamente na recuperação do passado recente, isto é, na recuperação das práticas e conhecimentos tradicionais que possibilitam, através do contato com suas próprias divindades, o sentido cosmológico da vida terrena.

A doença aparece como ameaça constante ao que todos os membros das famílias buscam nas formas de “bom viver” e no estabelecimento do padrão de vida. O estado da doença *“sempre interpretado como denotativo de anomias sociais e cósmicas, transcendendo-se assim a dimensão puramente individual”* (MURA, 2006, pp. 264) e concebendo a saúde como estado ideal na vida terrena.

Há determinadas técnicas para se obter cura, sendo elas hierarquicamente instruídas para cura espiritual e a destinação para o corpo. A espiritual vigora nas plantas medicinais, ou em gorduras animais, como também nas orações (*ñembo'e*) sustentado na lógica de manter o *ayvu* no corpo, ou que o faça retornar, pois uma vez o corpo tomado por espíritos maléficos, o corpo atrai outras doenças, dificultando o retorno da alma do indivíduo doente.

A prática da medicina dos brancos é utilizada, sobretudo, no tratamento corporal e não precisamente espiritual, uma vez que ela não se conduz para ética do bom viver Guarani, além de não sustentar melhoria para a infraestrutura dela. Explicam que para cada elemento que se pretende adquirir, que *ayvu* retorne ao corpo, ou quando desejam uma boa caça, uma boa colheita (entre outros), os indígenas recor-

rem a um *ñembo'e* específico. No caso de adquirir um elemento próprio dos brancos, os Kaiowa estariam desprovidos de *ñembo'e* para tal propósito, por não fazer parte do seu Cosmo, tornando o modo de ser branco ineficaz para o Kaiowa (MURA, 2006, pp. 251).

Estando a margem de duas medicinas, a tradicional – que não dispõem de espaço para cultivo e plantação de remédios – e a chamada Ocidental, ou moderna – que indefere o atendimento aos espaços não legalizados pelo Estado – podem dificultar o equilíbrio cosmológico do povo indígena em situação de acampamento, como também, impossibilitar a luta pela retomada da terra e da busca do estado do bom viver.



Foto 2 - Ritual – Rezadores acompanhados de jovens e crianças (Laranjeira Nanderu) Fonte: Tânia Milene Nugoli; 2013

SAÚDE E TERRITÓRIO: EQUILÍBRIO COSMOLÓGICO, SOCIAL E ÉTICA DO BOM VIVER

Estudar saúde indígena entre os Kaiowa e Guaraní é mais que abordar evidentes e superficiais dados quantitativos de moléstias. A saúde é, para estes indígenas, não somente um

estado de conforto ou comodidade, mas também resultado de uma conduta.

Esta conduta está intimamente ligada a dois fatores predominantes: primeiro, a postura do indivíduo, que deve estar atento às próprias regras de sua cultura, como dietas, em determinados estados de crises na vida dos Kaiowá e Guaraní (SCHADEN, 1974), e a prática da couvade, nessas principais crises, presente principalmente no nascimento das crianças, nos ritos de perfuração labial masculina, no primeiro ciclo menstrual das meninas, na morte e na doença.

O segundo fator leva em consideração epidemias ou doenças generalizadas nas comunidades, entrando em conflito a solidariedade entre famílias destes grupos. Acusações de feitiçaria, desentendimentos e inimizades podem levar (ou podem ser) a desestruturação da unidade comunitária. O processo de cura, pela medicina tradicional ou pela biomedicina (quando esta é reivindicada), pode trazer de volta o equilíbrio da aldeia. No entanto, para este procedimento acontecer, além das rezas e dos remédios, o território reivindicado aparece como o principal elemento na estrutura cosmológica dos Kaiowá e Guaraní.

A partir da análise da literatura antropológica, alguns elementos sobre este povo, como os mitos, indicam que, antes mesmo do conceito da “Terra Sem Males” (SCHADEN, 1974), que se entendia como uma terra além, sem morte e doença, e abundante em alimentos, trata-se na verdade, da busca pelo Bom Viver (MURA, 2006), pois só é possível viver bem no seu território tradicional. No entanto, neste território - de onde foram expulsos - está travado uma longa e histórica luta fundiária, e é também onde se pode vivenciar, com efeito, as práticas tradicionais.

Os mitos e cosmologias no mundo Kaiowá, passam pela tradição da contraposição entre o espaço-tempo das origens

(*Ará Ypy*) e o espaço-tempo atual (*Ará Ypyrã*). O primeiro diz respeito ao tempo em que o Universo era equilibrado; o segundo, deste tempo hierarquizado nos diferentes patamares do Cosmo (MURA, 2006, p. 205).

Neste tempo, este povo era todo dotado de imortalidade – uma vez que havia unidade entre o corpo e a alma – e aptidões xamanísticas, e o espaço cósmico era uno: os Avá como os Ñande Rykey transitavam entre o cosmo. Mas há que se entender que as dimensões cosmológicas possuem caráter dinâmico de transformação, que por um lado, fez a separação, e conseqüentemente, a hierarquização do Cosmo, e por outro, fez decair o povo Kaiowá em condição de mortal, e perdendo suas qualidades xamanísticas.

Enquanto que, para Schaden (1974), o que ele interpreta como visão pessimista de um evento catástrofe apocalíptico, Mura entende como *Ararapyre*, isto é, o fim do estado do “bom viver”. Na visão funcionalista seguida por Schaden, e embora tenha sido muito contestada por Cristina Pompa (2001), a busca da Terra Sem Males – não sendo analisadas aqui as diásporas em busca de uma espécie de Paraíso – trazida por Schaden, nos dão importantes contribuições no sentido das idealizações do povo Kaiowá: “*um lugar de segurança, cujos moradores estão livres sobretudo das doenças e da morte. Mas tampouco precisam temer a fome, a miséria e a pobreza econômica*” (SCHADEN, 1974, p. 165).

A Era do *Ararapyre*, por certo, já iniciou, e existem alguns indícios disso: elementos dados ao povo Kaiowá foi levado pelas próprias divindades, isto é, os *nembo’e* (as rezas), os animais de caça, instrumentos e objeto rituais, a prática de agricultura, a caça e a pesca. O *teko porã*, então, à medida que é deixado de ser praticado, é levado para a morada dos deuses, manifestando cada vez mais, entre os

Avá, o *teko vai* (o modo ruim de ser), ou pelo menos, *teko reta*, os vários modos de ser Kaiowa.

O cuidado que se coloca é de não haver confusão entre o fim do estado do bom viver com o Apocalipse cristão. Uma vez que o Apocalipse é tomado por um tempo estabelecido e irrevogável, onde haverá o julgamento final da alma; entre os Kaiowá este tempo é negociável, e requer bastante sabedoria por parte do xamã em divulgar regras estabelecidas para o *teko*, para que se consiga a proteção dos próprios Ñande Rykey (MURA, 2006, p. 243).

Sabendo-se que, sendo o indivíduo provido de duas almas, uma delas, pura – senão divina –, as *ayvu* sempre vão para o “céu” após a morte (e a outra, torna-se *anguê*, espírito maléfico, em caso de morte violenta), o que importa não é a morte, mas sim a vida plena. Ou seja, o que importa para os Kaiowá é “viver bem”, ter a alma bem consolidada no corpo, sem perturbações de espíritos maléficos (MURA, 2006, p. 234), pois a alma já é pura. Por isso, insistamos, “*o problema para este povo indígena é essencialmente como preservar o bom viver na Terra, o que em condições ideais seria garantido pelo teko porã*” (MURA, 2006, p.244).

A reza – *nembo’e* – é um importante artifício para chegar-se ao “bom viver”. Bom viver, isto é, praticar o bom modo de ser e viver, segundo as normas recebidas pelo xamã. O que nos interessa, também, é perceber que o fato de haver *ñembo’e* para tudo na vida tradicional e cotidiana, e por isso, a dificuldade de imitar o *karai reko*, o modo de ser do “branco”, que não conduz à uma melhora na vida (MURA, 2006, p. 249), pois ao contrário, não se tratando de esferas meramente comportamentais, os indígenas não dispõem da técnica *nembo’e* do ‘branco’.

Todos os Kaiowá têm potencialidade para o xamanismo, mas nem todos têm a alma espiritual de ñanderú (MURA,

2006, p. 230). O ñanderú precisa ter também o papel de conselheiro, bem como saber e interpretar com eficácias os eventos cosmológicos, demonstrar sua força e capacidade, sobretudo, a reconciliação com os deuses, aplacando os eventos catastróficos, e divulgando e avaliando as novas normas para serem reconhecidos enquanto Kaiowá (MURA, 2006, p.244).

Constatamos, nesse sentido, que à medida que a luta fundiária pela retomada da terra tradicional avança, mais faz-se presente a importância do *nanderú*, como influente papel de reconciliador nas disputas políticas entre famílias extensas, ou mesmo no caso de Karaguatay, na tentativa de levar um xamã para dar sentido-ritual à luta da terra, conforme relatado por Mura (2006).

Neste sentido, na cultura Kaiowá e Guaraní, o xamã de grande prestígio traz à tona o anúncio do *tekorã*, o conjunto de regras que irão vigorar no futuro próximo, adaptado às novas tradições do conhecimento. No entanto, os xamãs ganham devido prestígio e consideração por parte da comunidade quando houver virtude e capacidade para reconciliar pessoas e grupos, onde se busca a reconciliação entre alianças nas relações de reciprocidade (MURA, 2006, p. 288). Nota-se seus poderes, quando reconhecida a eficácia, quando em conflitos bélicos ou armados, como também é comum a sua participação para a recuperação de terras, quando em enfrentamento ao colonizador (MURA, 2006, p. 288).

Em sua tese, Mura (2005) afirma que os Kaiowá possuem dois distintos tipos de alma, sendo uma corporal, e outra espiritual. A corporal, formada no indivíduo adulto, e que torna-se *anguê* após se desprender do corpo no momento da morte, sendo perigosa aos vivos, muitas vezes refere-se ao espírito animal, conforme temperamento do indivíduo.

A alma espiritual, no entanto, atribui a identidade destes indígenas, e recebe diferentes nomes: *ayvu*, que significa “palavra”, *ñe’ê*, “linguagem”, e ainda, *guyra*, “pássaro”.

A categoria *ayvu* nos interessa por duas importâncias que Mura (2006, p. 256) menciona: o fato de *ayvu* determinar a pessoa como parte integrante de uma rede comunicativa; e a metáfora do pássaro, ou das aves, que em alguns momentos pode se desprender do assento corporal, acenando ao progressivo afastamento da alma espiritual do corpo.

A diversidade de interpretações da incorporação da alma espiritual assegura certo consenso sobre “o princípio organizador”, que associa a “estabilidade corporal da *ayvu* aos níveis de cuidados e manifestações de seus familiares presentes na Terra” (MURA, 2006, p. 257). Através do princípio *teko mbojeko porã*, isto é, modo de ser baseado nas boas relações mútuas, dirá Mura, permite a estabilidade espiritual no seio da família e especificamente, ao corpo de cada indivíduo. A família, neste sentido, deve manifestar cuidados e carinhos como noção de suporte (*jekoha*) no dia-a-dia, determinados por comportamentos mútuos na busca do “bom viver” (*tekove porã*).

Nesta lógica, continua Mura (2006, p. 257), as crianças, até os seis ou sete anos de idade, passam pelo período mais instável, constituindo grande risco da alma assustar-se e desprender-se do corpo, exigindo, assim, maior cautela no processo educativo, não podendo ser maltratada.

É de se destacar que o maior desejo entre os Kaiowá trata-se de manter unidos corpo e alma, na vida espiritual e material, sendo as práticas de cura visualizadas e interpretadas nesta noção – alma bem assentada, sem ter perturbações de espíritos maléficos (MURA, 2006, p. 233-234). Sendo a *ayvu* pura, “certas atitudes e comportamentos dos índios contemporâneos são interpretados como

fraquezas”, e apesar de serem interpretadas como “*condutas contrárias*”, são elas condições estabelecidas pelas normas atuais, e que por sua vez passam por um processo de imitação “*daquilo que os próprios Nande Rykey fizeram no passado*” (MURA, 2006, p. 242), sendo isto um dos motivos geradores de doença no indivíduo e na comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto ao tema da *saúde e território nos acampamentos indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*, podemos dizer que estes grupos possuem uma concepção endógena e exógena de saúde, não sendo ela fixa. Por outro lado, pensado em termos de *equilíbrio* ou *desequilíbrio*, o modelo relacional/funcional encontra a doença em termos de desarranjo ou ruptura da harmonia entre: 1) o homem e ele mesmo; 2) o homem e os cosmos; 3) e o homem e seu meio social. Entre estes desarranjos, dos quais a prática terapêutica dar-se-á pelo reequilíbrio (cosmológico e/ou social) encontram-se formulações mágicas e religiosas, que tem sua explicação etiológica centrada nas, por um lado, infrações de conduta pelo sujeito doente ou, por outro, nos sortilégios lançados por feitiçaria (LAPLANTINE, 2004, p. 62-63).

Quanto à concepção exógena, pressupõe modelos ontológicos (causa externas precisas, causalidades acidentais), este acidente também é tácito como elemento estranho ao sujeito ao se tratar de “*feiticeiro, gênio, espírito, diabo e até mesmo o próprio Deus, intervém sob a forma do ‘destino’*”, onde a terapia “*será pensada em termos de relações humanas (...) e a medicina é vista como sociomedicina*”. (LAPLANTINE, 2004, p. 67).

Temos, neste sentido, três causas dentro deste sistema criado por Laplantine (2004), que podem ser observados

na cultura Kaiowá e Guarani: doença enquanto *susto*, por espíritos maléficos; a prática de *feitiçaria*, enquanto elemento central de nossa atenção neste momento; e destino criado por Deus. Das causas exógenas de saúde/doença, a mais destacada e causadora de desequilíbrio é a feitiçaria.

Quanto às causas endógenas, destaca-se o aspecto complementar de *liberdade* e *culpabilidade* pela própria doença. Ainda que haja relações muito estreitas entre estes dois modelos, oscilando o indivíduo entre eles (ora inocente, ora responsável), há uma segunda possibilidade também própria a etiologia endógena: o poder que o sujeito tem de *evitar* a doença, no caso de proibições e transgressões. Por isso, “*ele é considerado, e isso cada vez mais, “responsável” por seu estado e, daí, em um certo sentido, “culpável” por sua doença*” (LAPLANTINE, 2004, p. 90), não muito diferente de alguns casos entre os Kaiowá e Guarani, e por isso, também ganha um sentido social, onde “*o estado da doença, sempre denotativo de anomias sociais e cósmicas, transcendendo-se assim a dimensão puramente individual*” (MURA, 2006, p. 264).

No caso da doença manifesta-se, sobretudo em caso grave, no afastamento da *ayvu* do corpo – mas também há casos que tem menos gravidade, e essa concepção de saúde e doença hierarquiza as manifestações de cura, entre a espiritual e a corporal, isto é, aos cuidados destinados ao corpo propriamente dito (MURA, 2006, p. 265). Esta distribuição de competências médicas leva a distinção no tratamento médico entre doenças leves e graves, assim como a distinção entre práticas de medicina tradicional mescladas com práticas de medicina alopática.

Entre a farmacopeia manipulada tradicionalmente pelos Kaiowa e Guarani, encontram-se uso de plantas medicinais, entre elas a “cortiça de cedro” (árvore considerada

sagrada entre eles) e o *chiru*, além de gorduras de animais de caça. O certo é que para cada doença, há um tratamento específico, incluindo a dos planos espirituais, quando necessário, pelo xamã.

Constatamos, em relação à espacialidade, que o *território* é visto como ponto principal da harmonia e coesão social e na busca do bom viver, o que incide diretamente nas práticas de saúde. Esta afirmação é fruto destas primeiras aproximações à realidade das duas comunidades em situação de acampamento, o primeiro, Laranjeira Nanderú, às margens de um grande rio e tendo à disposição ao redor de 50h/a de terra, com mata ciliar, para viver; enquanto o segundo acampamento, APIKAI, que chamamos de “Curral do Arame” fica em uma estreita faixa de terra, entre um córrego poluído e a plantação de cana da usina.

Neste sentido, Langdon (2008) ressalta que é necessário contextualizar as atuais situações dos grupos indígenas, isto é, a inserção deles “*numa sociedade envolvente e marcada por conflitos, preconceitos, exercício de poder e dominação*”, e situar os projetos de atenção diferenciada, que embora providos de boas intenções, mas que sofrem problemas e falhas devido à centralização e burocracia, “*sem realizar uma reflexão crítica sobre sua atuação*” (LANGDON, 2008, p. 111). Constatamos que quando acontece a política pública de atenção diferenciada na área da saúde, é comum ignorar as *mulheres* destes grupos como especialistas em saúde, bem como a organização tradicional de auto atenção nestes programas, os quais tendem a sobrepor o papel do xamã com a da especialista das ervas medicinais. Essa tendência parte de uma ideia hegemônica que a biomedicina pode recobrir todas as demandas indígenas (LANGDON, 2007, p. 221-222).

Assim, percebemos que auto atenção tradicional, a partir de práticas xamanísticas e de uso de plantas medicinais, ex-

trapola a tendência hegemônica da prática médica chamada de Ocidental, a qual geralmente não está associada a práticas e valores da cosmologia e organização social indígenas, bem como os ritos, o parentesco, e representações corporais pois “*quando consideramos as práticas de auto atenção no sentido lato estamos nos referindo a relação entre a saúde e a cultura maior*” (LANGDON, 2008, p. 116).

A busca do bem estar, que tem a ver com as condições mínimas de alimentação, subsistência, saúde, etc., que é interpretado, entre os Kaiowá e Guarani, como “busca do bom viver”, é vislumbrado pela ética do *teko porã*. No entanto, nem sempre o *teko porã* estará em conformidade com o contexto social e ecológico, o que pode justificar a *intermedicalidade*, com respeito ao pré-requisito do diálogo interétnico, as escolhas e as interpretações das terapias pelos indivíduos e pelo grupo.

Reforçamos o quão é importante o território tradicional entre os Kaiowá e Guarani, para estabelecer o equilíbrio social e cosmológico, e por questão da existência física e étnica, em especial para o equilíbrio entre saúde e corporalidade e o cosmos.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, A. H. (Org.) *Culturas e História dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. UFMS: Campo Grande, 2013.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. *Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional Programa de pós-graduação em antropologia social. Rio de Janeiro, 2007.

BRAND, Antonio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese de doutorado, História da PUC/RS, 1997.

LANGDON, E. J. *A morte e o corpo dos xamãs nas narrativas Siona*. in: Revista de Antropologia, São Paulo, 2007.

_____. *Problematizando os Projetos de Medicina Tradicional Indígena*. in: Medicina Tradicional Indígena em Contextos- Anais da I Reunião de Monitoramento. 2008.

LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense. 2004.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados-MS (1990-2009)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2009.

MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Rio de Janeiro, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

_____. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, in Mana, 4(1), 1988.

PEREIRA, Levi Marques. *Mobilidade e processo de territorialização entre os Guaranis atuais*. História em Reflexão. Revista eletrônica de História. UFGD, 2007.

_____. *Parentesco e organização social kaiowa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 1999

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. São Paulo. E.P.U./EDUSP, 1974 [1954].

TORÉ – CORPOS EM MOVIMENTO NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE

Daniel Valério Martins

Racquel Valério Martins

A dança, bem como a música, são poderosos instrumentos de expressão e comunicação, uma linguagem universal desde épocas remotas, sendo a dança sagrada para alguns povos e inspirada pelo espírito profano para outros. Nos rituais e crenças dos índios brasileiros, tanto a dança como a música, têm um papel fundamental na construção da identidade, além de uma grande influência na vida social dos mesmos.

Nesse artigo, trataremos de um dos rituais mais conhecidos dos indígenas do Brasil, que foi visto pela primeira vez, em uma comunidade do alto do Xingú, localizada no norte do país. O Toré ou Torem (como chamavam os indígenas da região nordeste)¹ quando observado pelas instituições responsáveis, foi considerado como uma das características necessárias para a afirmação da identidade indígena, ou seja para ser reco-

1 Como exemplo podemos citar os Tremembé que tiveram como responsável pelo ritual “Torém”, até o início dos anos de 1970, uma velha índia de fala profética, conhecida por todos como Tia Chica, que faleceu com quase cem anos de idade e completamente destituída da visão. (OLIVEIRA JÚNIOR, 2006).

nhecido como índio no Brasil, tinha que saber dançar o Toré. Faremos portanto, uma retrospectiva, para que entendamos a construção da identidade indígena no Brasil, e trabalharemos com o caso específico da comunidade PITAKAJÁ, formada pelas comunidades Pitaguary, Tapeba, Kanindé, Jenipapo-Kanindé e Anacê, localizadas na região metropolitana da cidade de Fortaleza, no estado do Ceará, Brasil.

Em 1910, foi criado no Brasil o S.P.I. (Serviço de Proteção ao Índio), mas para garantir tal proteção e direitos legais diante do governo brasileiro, a comunidade em questão precisava atestar sua identidade indígena.

Na primeira metade do séc. XX, O Serviço de Proteção ao Índio passou a exigir o Toré como meio de comprovação de suas identidades, uma vez que outras etnias do Brasil sustentavam sua cultura, sua língua nativa e dançavam o “verdadeiro Toré”. O S.P.I. esteve em funcionamento até o ano de 1967, quando foi substituído pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Assim como outras, as comunidades que formam a comunidade PITAKAJÁ, incorporaram o Toré nos seus rituais e juntamente com o mocororó ou a jurema – bebidas alcoólicas feitas a base de caju ou raiz fermentados – passam a realizar as cerimônias, fortalecendo suas autoctonias.

O “Toré” é um dos rituais, que juntamente com o “mocororó” ou com a “jurema”, foi incorporado pelas comunidades indígenas do nordeste brasileiro, no intuito de consagrar seus grupos étnicos. O Toré é um ritual de dança e cânticos utilizado em épocas especiais, datas festivas, curas, funerais, ritos de passagem, na apresentação para grupos visitantes, previamente marcados pela Cacique, e até mesmo no próprio Cacicado. Esta prática cultural passou, ser tratada como sinal diacrítico de uma ampla indianidade e, até os dias de hoje, é ensinada por grupos reconhecidos como indígenas a grupos em processo de reconhecimento

identitário em todo o Nordeste. E mesmo grupos que apresentavam outras danças para manifestarem sua cultura, incorporam o toré (ou a retórica do toré) como padrão de etnicidade determinado pelo S.P.I.

Nesse ritual, são evocados sempre seus antepassados no intuito de obter uma explicação para alguma situação específica, ou problemas sociais que a tribo vem enfrentando e as forças da natureza, que, segundo alguns membros da etnia, “está muito triste com a ação do homem”. Como bem explica Durkheim:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1978).

A Fundação Nacional do Índio, assim que entrou em exercício após a extinção do S.P.I., passou a exigir a comprovação da identidade indígena por meios de estudos antropológicos realizados nas comunidades que se auto afirmavam indígenas. A exigência de tal comprovação é advinda da necessidade de se organizar e classificar os grupos culturais, a fim de se compreender melhor a própria cultura brasileira como um todo, bem como sua história. Conforme aporta Espina Barrio:

Cuando estudiamos las culturas de otros pueblos estamos aportando luz para comprender nuestra cultura, nuestras instituciones y nuestra historia. Por ejemplo, estudiar el animismo, la brujería y el chamanismo tribales puede ayudar a comprender tales prácticas en nuestra sociedad tal como se dan en la actualidad o como se desarrollaron en etapas anteriores. (ESPINA BARRIO, 1997)

Um outro ritual específico dos Jenipapo-Kanindé, e que devemos mencioná-lo por ter seu início marcado com a dança do Toré, é a festa do “Marco-Vivo”, realizada todos os anos, reafirmando suas identidades culturais. Nessa festa, agrade-

cem o pão de cada dia, a mãe natureza e o pai Tupã, e deve ser entendida como um grande momento de participação coletiva em torno da etnicidade do grupo. É celebrada tendo início no dia 9 de abril, quando inicia a semana do índio na qual a identidade indígena é lembrada em todo o Brasil, e perdurando até o dia 19 de abril por ser considerado o dia do índio naquele país. Em tal ritual, é realizado o plantio de uma árvore chamada Yburana – palavra que tem origem na língua tupí *y-mb-ú* (árvore de água) e *ra-na* (falso) – formando assim a palavra imburana (falso imbu), e esta é utilizada em substituição aos marcos territoriais fixados pela Funai em 1997, ademais de ser uma planta de caráter medicinal, que serve para combater gripes, bronquites e resfriados, e suas sementes utilizadas na produção de sabonetes e perfumes para roupas.

No referido ritual, o Toré é dançado ao redor da Yburana, e nesta ocasião, o cacique tem a missão de iniciar uma caminhada na qual o pai Tupã e a mãe natureza irão indicar onde deve plantar o tronco da Yburana para poder “pegar raiz” e assim ser fincada mais uma árvore na natureza. Desta forma, a comunidade tem sua contribuição na preservação da natureza, garantindo também a preservação de suas raízes e propagando para os mais novos não somente membros da comunidade, mas sim para todos os que visitam a comunidade durante aquela semana, a importância e os valores culturais e étnicos.

Desde a perspectiva de caráter antropológico-filosófico da religiosidade desses povos indígenas, a comunidade Jenipapo-Kanindé tem nesta a interpretação da própria existência:

La interpretación de lo sobrenatural, que en su elemento fundamental expresa la actitud valorativa de la vida terrena con referencia al destino del hombre; se trata de la interpretación de la existencia humana en conexión con los dioses y los seres sobrenaturales. (SCHADEN, 1974).

Desde a perspectiva antropológica econômica substanti-

vista, a festa do Marco-vivo tem uma relação de reciprocidade, redistribuição e intercâmbio, na medida em que é comemorada uma festa para toda a comunidade na busca pelo reconhecimento e não se depende do sistema capitalista para sua existência (não é necessário o intercâmbio de mercado), mesmo sabendo que, com o passar dos anos e o aumento da popularidade da festa, a comunidade não indígena vem trazendo benefícios econômicos para dentro da comunidade.

CONCLUSÃO

O toré pode ser observado em seus mais diversos aspectos que entre os quais podemos destacar seu valor cultural, representativo dos povos indígenas e ao mesmo tempo seu caráter político com a incorporação do mesmo pelos povos das comunidades indígenas do Nordeste, que pela imposição do SPI, passou a aprender e a utilizar o mesmo como ferramenta de comprovação identitária, que para muitos críticos foi considerado uma teatralização indígena como forma de garantia de terras, territórios e direitos indígenas ante aos órgãos federais quando o mesmo assinou acordos mundiais como a Convenção 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os povos indígenas e tribais.

Portanto tal crítica se torna injusta a partir do momento que foi observado que tratava-se da única alternativa para iniciar a luta desses povos em busca de seus direitos fundamentais. Assim, o Toré além de ritual de dança que marca e caracteriza os povos indígenas do Brasil e principalmente do Nordeste brasileiro se tornou o principal símbolo da luta desses povos, pois foi a partir da representação desse ritual em todos os movimentos e manifestações dos indígenas que se gerou a força necessária de impulso desses povos para a luta por garantir seus direitos básicos, como terras, saúde e educação.

REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, Émile. *Os Pensadores- As formas elementares da vida religiosa*. Abril Cultural. São Paulo, 1978.
- _____. *Os Pensadores- As regras do método sociológico*. Abril Cultural. São Paulo, 1978.
- ESPINA BARRIO, Ángel-B. – *Manual de Antropología Cultural*. 2a Ed.: Amarú Ediciones. Salamanca, 1997.
- GASPAR, Lúcia. *Toré. Pesquisa Escolar Online*, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 6 ago. 2009.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil*. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2011.
- MARTINS, Daniel Valério. *Comunidade Indígena Jenipapo-Kanindé: O processo de aculturação através da Educação Multicultural e Diferenciada utilizada como ferramenta para o desenvolvimento*. Salamanca, 2012.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- PALLOT, Estêvão Martins; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa de. “Todos os pássaros do céu: o toré potiguara”. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.
- PEREIRA, Edmundo. *Benditos, toantes e sambas de coco*. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*. São Paulo, EPU/Edusp 3a ed., 1974.

EL CUERPO Y LAS ALMAS DE LOS DIOSES Y DE LOS HOMBRES: APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO MESOAMERICANO

Eduardo Saucedo Sánchez de Tagle¹

Gabriel Espinosa Pineda²

INTRODUCCIÓN

Las comunidades indígenas que hoy habitan el antiguo territorio mesoamericano, en el área central y meridional de México, se conciben, desde su particular visión del mundo, como los verdaderos hombres, los hijos de Dios, o para ser más preciso, los hijos de sus diversos dioses.

En el mundo de la Mesoamérica prehispánica los dioses actuaban activamente manteniendo el orden cósmico, político y social, pero ellos mismos creaban e introducían graves momentos de crisis en dichas esferas de la realidad. La ruptura del orden en que los hombres podían vivir, era obra

1 Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2 Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.

también de los mismos dioses. Actualmente, más de cinco siglos después de que la historia prehispánica de Mesoamérica se transformara profunda e irremediabilmente con el inicio de la conquista y colonización española, muchas de las ideas y las creencias prehispánicas que aparecen en diversas fuentes históricas en torno a las deidades indígenas, se expresan aun vivamente entre los pueblos de tradición mesoamericana, y han sido documentadas recurrentemente por la investigación etnográfica.

Contrariamente a otras creencias y a otros sistemas religiosos, siendo tan extraordinariamente poderosos, los dioses mesoamericanos eran y son, no obstante, susceptibles de ser engañados, de ser no sólo conmovidos, con ruegos y súplicas, lo cual ya es bastante humano de por sí, sino que justo como muchas otras deidades, estos dioses también suelen ser sobornados, engañados e incluso manipulados. Esas deidades son, en muchos sentidos, demasiado parecidas a los hombres.

Esta afirmación, podría ser en principio contradicha, pues no existe nada más extraño en apariencia y hábitos que los dioses mesoamericanos. Pero el hecho es que, aunque los dioses mesoamericanos no hayan creado a los hombres a su imagen y semejanza, éstos siempre terminan pareciéndose demasiado a sus deidades. En sus formas y sus cuerpos, por ejemplo, quizás el parecido no sea tanto; o al menos no tan evidente. Pero en la composición de sus principios anímicos, en sus apetitos y ansias, en sus deseos y muy endeble autocontención, los dioses mesoamericanos son sin lugar a dudas fiel espejo de los hombres.

El escrito que a continuación se presenta pretende reflexionar, desde una perspectiva generalizadora, sobre el papel que el cuerpo y las alamas tenían y tienen como elementos de unión y de distinción entre las deidades y los

hombres mesoamericanos. Por lo que sin pretender ignorar la diversidad histórica y cultural de la llamada Mesoamérica, nuestra reflexión busca dilucidar una serie de elementos comunes y compartidos en mayor o menor medida por diversos pueblos indígenas prehispánicos y contemporáneos, los cuales se desprenden de muy diversas fuentes históricas y etnográficas. No obstante, debido a las limitaciones de espacio propias de esta publicación, el texto solamente tratará algunos ejemplos concretos, referidos principalmente a ciertos pueblos de habla maya y nahua, entre otros. No obstante, se asume que ciertos principios que enunciaremos han sido y son compartidos, en muy diversas variantes y versiones, por los pueblos indígenas de Mesoamérica.

DESARROLLO

En tiempos prehispánicos, los pueblos indígenas que habitaban el área conocida tradicionalmente como Mesoamérica concebían la naturaleza de los hombres de forma muy semejante a la naturaleza de los dioses...o viceversa.

Aunque los hombres no podían fisiónarse en réplicas idénticas, como lo hacían los dioses mesoamericanos, con la capacidad de la ubicuidad, los hombres sí podían llegar a disgregar algunos de los componentes de sus cuerpos.

Los habitantes de Mesoamérica tenían –y tienen aún– varias almas, o como algunos investigadores prefieren decir, varios *principios anímicos*. Es lo mismo, se trata de entidades con una suerte de vida propia, y frecuentemente con inclinaciones y pulsiones independientes. Por ejemplo, aunque las fuentes documentales arrojan, además de la materia del propio cuerpo, un número de tres almas para los antiguos pueblos nahuas, existen diversas razones para creer que en el pasado esta composición pudo ser aún más

complicada. Quizás el interior del cuerpo humano fue como una sociedad de almas, que reflejaba el cosmos en su estructura, y conectaba la existencia del hombre con distintos dioses, en su calidad.

Por ejemplo, en algunas etnografías relativas a los mayas tzeltales, se ha documentado que el cuerpo humano puede tener tres tipos de alma; pero muchas más que tres almas. Tiene un alma que es descrita como un “minúsculo pájaro”, nombrada con una expresión que literalmente se traduce como: *ave del corazón*. Es en realidad un pájaro. Un segundo tipo de alma, el *ch’ulel*, es un alma compuesta, pues uno de sus desdoblamientos habita también el corazón de los hombres, pero posee un alter ego, un alma consustancial que lleva una vida propia, en el interior de un cerro. Por último, cualquier maya tzeltal tiene también otro tipo de alma, que por su parte, está compuesta no por otra entidad paralela, sino por un número mayor de componentes, todos los cuales viven en el corazón también. La complejidad de esta alma múltiple, es difícil de imaginar: consta de uno a trece seres que a su vez tienen, cada uno, una vida propia, un carácter, e incluso un tipo de comportamiento que puede ser opuesto y antagónico a otra de las almas. Estas almas, del tercer grupo son a su vez de cuatro clases diferentes: algunas son animales, más de veinte tipos de animales. El segundo subgrupo del tercer tipo de alma, son meteoros, como el relámpago, estrellas fugaces, arco iris y otros; el tercer subgrupo, es mucho más extraño; se compone de seres en forma de serpiente cuya cabeza es un objeto de metal: machete, hacha, pala, pico, e incluso una sartén. Por último, el cuarto subgrupo, se compone de otros seres, aún más peculiares, pues son como fantasmas de agentes de la cultura occidental, malignos y dueños de poderes perversos. No todo tzeltal tiene trece *lab*, es decir, trece de estos

principios anímicos. Podría tener sólo dos o tres, pero no es en absoluto extraño que ciertos hombres cuenten con trece, más el *ch'ulel*, más el “ave del corazón”, más el cuerpo mismo, que vendría a ser como un décimo sexto componente de la persona, o décimo séptimo, si consideramos aparte el alma que vive dentro de la montaña.

En cambio, por ejemplo, en ciertos pueblos mayas tzotziles, solamente hay dos tipos de alma; el *ch'ulel* y el *wayjel*, pero una de ellas tiene siempre trece componentes, en toda persona. El *wayjel*, por su parte, también es un alma desdoblada en un componente interno, y en el alma de un animal compañero. Por otra parte, para los zinacantecos, otro pueblo maya, cuya alma también es compuesta, el animal compañero habita en un corral sobrenatural, también en un monte. Los ejemplos podrían multiplicarse; para los totonacas de la sierra, por ejemplo, las entidades anímicas eran dos, el *li-stákna*, residente sobre todo en la cabeza, y el *li-katsin*, un alma múltiple, que se sitúa en todos los puntos del cuerpo donde se ve batir el pulso.

Es muy difícil saber si en tiempos prehispánicos cada cultura pensaba contar también con números distintos de componentes anímicos, o si hubo alguna vez una creencia general semejante. Pero constatando lo intrincado del complejo anímico para muchas comunidades indígenas contemporáneas de tradición mesoamericana, es natural suponer que también en tiempos prehispánicos existía dicha complejidad.

Volviendo al caso nahua, aunque el número de almas del cuerpo no parece especialmente impresionante, sólo tres, acaso cuatro si contamos la del *nahual* o animal compañero, notamos una estructura que nos da otro tipo de claves para comprenderla: las tres almas están distribuidas de manera semejante a los niveles del cosmos. Hay un alma cuya na-

turalidad es básicamente celeste, solar; otra cuyas cualidades la vinculan más bien al inframundo; y otra más asociable al nivel intermedio y terrenal, el alma que se recicla. No es sorprendente que el lugar de mayor concentración de cada una de estas almas, obedezca al mismo orden vertical del cosmos: el alma celeste residirá básicamente en la cabeza (la que regresa una y otra vez a la vida); el alma asociada con el nivel intermedio se situará primordialmente en el corazón; y el alma asociable al inframundo, se encontrará en el hígado. Es por eso que la deidad de la muerte entre los huastecos o los mexicas, solía ostentar el hígado deventrado.

El hecho de que algunos pueblos mantengan actualmente la creencia en que una de las almas puede tener trece componentes, como las trece capas del nivel celeste del universo, nos lleva a preguntarnos si antiguamente pudo ser ésta una creencia general; de ser así, no sería casual que sean precisamente las comunidades que siguen atribuyendo trece pisos al cielo, quienes mantengan trece componentes del *ch'ulel*, al menos como posibilidad. Una búsqueda de simetría, nos llevaría a preguntarnos si el alma inferior de los nahuas, el *ihiyotl*, pudo alguna vez estar compuesto con nueve partes, vinculadas también a cada nivel del inframundo. En todo caso, el principio que exhibe la estratificación de las almas nahuas, sí parece una operación lógica completamente generalizada en Mesoamérica en donde cada ser, natural o artificial, tendía a reproducir la estructura del cosmos.

Estudiando el comportamiento de los entes anímicos en la etnografía, a su vez, podemos comprender diversos hechos de las almas prehispánicas, los cuales en las crónicas coloniales y en otras fuentes históricas solamente se insinúan.

Cada grupo de almas, y aún cada parte del grupo, tenía cierta independencia y carácter propio, incluso con propie-

dades tan contrastantes como la de ser indestructible por parte de una de las almas, mientras otras eran más sutiles e incluso vulnerables a una enorme cantidad de peligros. Al tiempo que ciertas almas parecen ser indispensables para vivir, otras pueden perderse por períodos de tiempo más o menos prolongados, y algunas incluso pueden morir definitivamente, presas de cualquiera de las tantas entidades que las amenazan constantemente, sin que el individuo deje de existir y ser básicamente él mismo. Si bien algunas almas son capaces de vivir una vida incluso más activa que la de la persona misma, saliendo a vagar por la noche, abandonando el cuerpo y viviendo aventuras inauditas, que dejan el recuerdo en forma de sueño, no obstante cada una tiene un destino diferente y ese destino contrasta vivamente. Sin embargo, las almas en su conjunto parecen haber tenido una especie de conexión interna. Quizás por eso el hombre terminaba por creer y sentir que era un solo individuo.

A la vez que independientes, vivas y dotadas de sus propias pulsiones, todas las almas terminaban por conformar un solo complejo, al que muchas comunidades siguen hoy refiriendo simplemente como “el alma”, o con el nombre de alguna de ellas, “el ch’ulel” en su conjunto, o con nombres como “ánjel”, o incluso “sombra”.

Una conexión especial es la que parece haber entre alguna o algunas de las almas y la del *nahual* o animal compañero, al grado de que lo que pasa a este animal, pasa también al ser humano y viceversa. Los conecta un alma que es compartida. Dual en cierta forma, pero nunca deja de ser la misma. En muchos lugares, todavía hoy se conserva la creencia de que todo el mundo tiene un *nahual*, aunque no todos saben quién es su *nahual*; éste se revelará en sueños, y en raras ocasiones, en persona también. Más aún, ciertas personas serán capaces de asumir la apariencia de su

nahual, y presentarse a los ojos incluso de sus seres más cercanos, bajo su aspecto animal; así, se narran casos en los que un hombre con muchos años de casado, viene a descubrir con terror, por ejemplo, que su mujer es un jaguar, o algún otro animal.

Por otra parte, las otras almas también parecen superponerse y estar más o menos en contacto; más aún, parecieran poder impregnarse entre sí, y hacerlo igualmente con aquello que entra en contacto con el cuerpo. Aún si las almas residen principalmente en ciertos órganos, ocupan también otras regiones, y cuando una parte del cuerpo es separada, como el cabello o las uñas al ser cortadas, ésta conserva su propia alma. En cierta forma, el cuerpo humano no viene a ser sino el receptáculo tangible de un conjunto de seres que cooperan sin perder del todo su independencia, se superponen, entrelazan y a veces, luchan entre sí.

Pero el cuerpo no sólo es el habitáculo de estos seres, que por derecho propio toman posesión de él, sino, muchas veces, es también habitado, exactamente de la misma forma, por entidades semejantes, a veces muy poderosas. Se podría decir, por deidades que deciden penetrar en el cuerpo y someterlo a su arbitrio. A éste tipo de interacción se le puede denominar endofanía. Una endofanía sería la manifestación interna de una deidad, es decir, la posesión del cuerpo o de alguna de sus partes. Nuestro cuerpo, diría un mesoamericano, es como un recipiente, del que puede salirse el alma, o algunas de ellas, o al que puede entrar “otra cosa”. Frecuentemente esa “otra cosa” será otra alma, o algo como otra alma; en ocasiones la conexión de esa alma con un poder más grande, hará completamente natural la formulación de que se ha introducido un dios. O incluso, muchos dioses. Otras veces, el intruso parecerá de menor jerarquía. Obviamente, no toda endofanía es intrusiva: en muchos pueblos

mesoamericanos, si no en todos, parece haber existido la idea de que cada grupo compartía una parte de esa sustancia interna (a la que estamos llamando “alma” o “complejo anímico”) con su deidad patrona. Además de la conexión de las almas entre sí, y de algunas de ellas con sus desdoblamientos animales o en otros planos de existencia, había sin lugar a dudas una consustanciación con determinada deidad. Esta deidad actuaba como protectora del grupo, en el que destacaban aquellos miembros especialmente cercanos al dios; en no pocas ocasiones, hombres-dioses ellos mismos, o directamente, desdoblamientos de la deidad.

En este punto nos interesa destacar sobre todo las endofanías intrusas, que exhiben de manera más clara los hechos que deseamos subrayar en este escrito. Por ejemplo, las enfermedades frecuentemente se presentarán como intrusiones en el cuerpo, por parte de seres y entidades considerados frecuentemente sagrados. Muchas enfermedades serán causadas por la intrusión de seres diversos. Como las coyunturas y articulaciones de los seres humanos son zonas calientes del cuerpo, los seres muy fríos, vinculados con el complejo agua-tierra-viento, se sienten reconfortados en esa parte, y con facilidad penetran al cuerpo alojándose precisamente en esas zonas. El artrítico, el reumático, sufren porque tienen los dedos, los codos, etc., literalmente llenos de deidades. Deidades menores, ciertamente, pero que son parte de la legión de los grandes principios divinos, los dioses importantes; son desdoblamientos de ellos y en cierta forma, a su vez, poseídos definitivamente por ellos.

De igual forma, los estados alterados, por ejemplo, podrían considerarse y aún se consideran como la posesión de una deidad, vinculada a la sustancia que había causado dicho estado. Por ejemplo, los hongos alucinógenos o el peyote. Se trataba y se trata de dioses que han sido ingeridos

como tales. La intrusión, entonces, no es involuntaria, sino completamente consciente, provocada. El dios mismo ha sido ingerido, y nada tiene de extraño que tome posesión del cuerpo, mientras que alguna o algunas de las almas de dicho cuerpo, por su parte, lo abandonan.

La embriaguez también fue concebida como la posesión del dios del pulque entre los nahuas. Durante estos trances, la persona no era precisamente la persona, al menos no del todo. Era el dios mismo que se ha introducido en el cuerpo humano. Esto no libraba de responsabilidad a la persona, pero durante el momento de la embriaguez misma, no podía ser castigada, pues era tanto como agredir a *Ometochtli*, dios del pulque.

La pasión sexual, era la posesión de Tlazolteotl, entre los nahuas; el acto sexual mismo, entrañaba un momento en el que el alma superior de la pareja, salía del cuerpo.

La locura, la inspiración artística, los excesos en el juego, etc. Todos ellos, deidades que penetraban en el cuerpo.

Incluso la muerte puede verse igualmente como una posesión, completa, definitiva, por parte de ciertas deidades. Particularmente, las deidades de la tierra y el agua que van a llevarse las almas como tales, para usarlas a su servicio. Distintos seres descritos en algunas fuentes como “diosecillos”, tales como los *ehecatontin*, los *ahuaque*, quizás incluso algunos de los *tlaloque*, fueron antes hombres, que fueron muertos por la posesión del rayo, del agua, de las enfermedades frías. Son el ejército de diosecillos que ayudan a los dioses de la lluvia, o al gran principio general cerros-lluvia, a desarrollar su misión en el cosmos, su trabajo, su *tequitl*.

Se dice que estos dioses se introducen a la menor provocación en el cuerpo; otras veces capturarán el alma, o alguna de sus partes; y la mantendrán prisionera hasta que se hagan los rituales que esperan, pero a veces se la llevarán

definitivamente, la comerán incluso, si les es digestible. En este sentido, hay partes del alma que pueden ser literalmente comidas por otros seres; incluso, por otras almas.

Por otra parte, en esta muy particular visión del mundo, los animales son dioses, tal como algunos animales en realidad son “personas” (los animales con los que los humanos comparten el alma). Casi no hay dios que no tenga una advocación animal, mientras algunos tendrán decenas de ellas. No es que el dios sea el “jefe” o dueño de los animales, como sucede en algunas otras tradiciones religiosas en el mundo, sino que para los mesoamericanos el animal es el dios mismo. Así como existe la conexión entre el hombre y su animal compañero, la hay entre el animal y las otras advocaciones del dios, si las tiene. No es extraño, entonces, que se atribuya a los animales muchas más capacidades que las de un simple animal. Basta leer por ejemplo, la crónica de Sahagún para ver que muchos animales, a ojos de estas culturas, contaban también con extraordinarios poderes mágicos.

Estas ideas continúan vigentes hasta nuestros días entre las culturas de tradición mesoamericana. Volviendo al caso tzotzil, por ejemplo, el mono o la mona, pueden robar temporalmente el feto de una mujer, e ir a depositarlo en otro útero. Más aún, existe toda una intensa comunicación entre las almas de los fetos y las de los monos, ya que son ellos mismos, los fetos, quienes pueden pedir a los monos que los roben, los pongan en otro útero, mejor los vuelvan a robar y los regresen, etc. Si bien el mono puede acceder al cuerpo y robar al feto, son muchos otros animales quienes pueden irrumpir en el cuerpo: perros, ratas, armadillos, ranas, sapos, etc. El armadillo, por su parte, será responsable de distintas enfermedades de la piel, las cuales le darán su particular aspecto. Por referir sólo un par de breves casos.

Por su parte, las intrusiones de la deidades pueden serlo

también de objetos inanimados (o al menos inanimados para nosotros); o bien, de fenómenos como el fuego, o el arco iris. El arco iris, de hecho, puede embarazar a las mujeres, puede chupar el alma de los fetos, perseguir también a los hombres y causarles igualmente una especie de embarazo.

De igual modo, como las cosas tienen alma, y ésta cuenta con capacidades, como hemos visto, sumamente versátiles, el cuerpo humano debe cuidarse también de la intrusión del alma de los objetos que el hombre mismo crea. Para seguir con el mismo ejemplo, los tzotziles (y muchos otros pueblos indígenas de México), deben hacer una serie de ritos tanto para dotar la casa que acaban de construir con su propia alma, como para evitar que dicha casa coma el alma de los que la habitan. De hecho, son los materiales mismos también dotados de su propia alma, quienes pueden llegar a comer el alma de los habitantes.

Por último, otro tipo de endofanías, cuidadosamente preparadas (y de las cuales conocemos muchos detalles gracias a las fuentes históricas), son las que permitieron que un humano se convirtiera en una de las deidades más importantes, en su imagen viva, *ixiptla*. Se trata de los hombres, mujeres, o niños que eran sacrificados en las grandes fiestas, dedicadas a las deidades mayores. Ellos eran ataviados como el dios, eran ungidos, perfumados, etc., para atraer hacia su propio cuerpo a la deidad. Ésta, agradada por el ritual y una larga serie de acciones codificadas, persuadida también por la palabra oculta, terminaba por penetrar al cuerpo de la víctima, sabiendo que en realidad, lo que los sacerdotes debían de hacer era matarla. Durante esos sacrificios humanos, no se mataba propiamente a un ser humano. Se mata a un dios, que se había hecho carne, que se había consustanciado por completo con ese cuerpo, en el que morirá. Esto era indispensable para volver a re-

nacer fortalecido. En última instancia, lo que se buscaba es fortalecer al dios; por lo que debería de ser muerto primero, y para ello, deberían antes tomar la forma humana. Los grandes dioses del panteón mesoamericano, encuentran a través de estas intrusiones, su renovación.

Hasta aquí, entonces, los diversos ejemplos de endofanías, las cuales –como señalamos- pueden presentarse como enfermedades, posesiones temporales, definitivas o estados alterados, e incluso de mucha excitación. Los agentes son deidades mayores, menores e incluso muchos actores a los que generalmente no consideraremos dioses, propiamente dichos, pero esto es sólo una cuestión de definiciones.

Pasemos ahora a mostrar lo que bien podríamos llamar las *epifanías* de los dioses mesoamericanos, a través de la cuales será posible ilustrar algunas de las concepciones asociadas a la constitución corpórea y anímica de dichas deidades.

Podríamos decir que una epifanía es una manifestación directa, una aparición. Si pensamos en un dios determinado, tal como éste es representado en los códices o en la escultura, posiblemente dichas epifanías o apariciones no fueran tan frecuentes, como si lo eran cuando ésta deidad aparecía bajo otras formas.

Los hombres convivían e interactuaban todo el tiempo con diversas formas desdobladas de los dioses. Pensemos, por ejemplo, en el agua. Para pocos de nosotros tomar un poco de agua o lavarse la cara sería equivalente a interactuar con una deidad. Sin embargo esto es lo que hacían los mesoamericanos. La deidad no era una escultura de piedra, ni una diosa que se le parecía físicamente y que se consideraba la “dueña” o la “patrona” del agua (tal como pasa, por ejemplo, en el panteón grecorromano). En Mesoamérica, la verdadera deidad, la diosa tal cual era el agua misma, el líquido. El agua era sagrada y poderosa, pero tomaba mu-

chas formas; infinitas formas, podría decirse. El agua era con la tierra uno de los grandes principios del cosmos, es decir, una de las deidades de mayor importancia. El agua, por sí misma generaba la vida acuática: ese era su oficio, su *tequitl*; hacer surgir ranas, sapos, acociles, peces, insectos, almejas, incluso aves; el agua hacía florecer la milpa y por lo tanto dotaba de vida a los hombres. De manera que un hombre que navegaba por un río o en un lago, lo hacía sobre el cuerpo de una deidad. No sobre el dominio de una entidad aparte que dominaba sobre el agua, sino sobre la diosa misma; si se sumergía en su caudal, era como nadar en la diosa misma. No parece existir una epifanía mayor que ésta.

En ese mismo sentido, ciertos remolinos eran concebidos como el corazón del agua, y eran verdaderas epifanias en las cuáles la diosa se manifestaba de forma menos común. De manera que la diosa, que estaba presente con su cuerpo mismo, podía hacer surgir una manifestación directa de su corazón, bajo la forma de un remolino, o bajo la forma de un *Ahuízotl* (una especie de nutria mítica cuya cola terminaba en una mano). Podía hablar a través de las ranas, o las aves acuáticas, o surgir como una serpiente, o un conglomerado de serpientes. Podía generar incluso una apariencia antropomorfa, como muchas diosas de la fertilidad. Es muy probable que esta mujer tuviera a veces cuerpo de serpiente, y que sedujera a los hombres, matándolos y cooptándolos así como sirvientes para su reino.

Ahí entonces, donde nosotros no veríamos nada, un mesoamericano vería múltiples manifestaciones, absolutas, obvias, físicas de la diosa. Este ejemplo ilustra algunos principios válidos para casi cualquier deidad.

Los dioses que habitan en la región del cosmos donde vivía el mesoamericano, podían habitar cuerpos diversos, tal como los seres humanos. Así como el cuerpo humano es en

esa concepción, una especie de habitáculo para el conglomerado de almas, así los animales, las plantas, las piedras, los objetos, el agua, el fuego, el aire... no son más que habitáculos para los dioses. Si los seres humanos podían compartir su alma, en un vínculo indesligable con su *nahual*, los dioses podían hacerlo con muchos animales a la vez. Era como si su alma estuviese conectada a través de todos esos cuerpos. Podían incluso introducirse en el cuerpo humano, como hemos visto, de manera que si el receptor del dios sufría una endofanía con la deidad adentro, cualquiera que se encontraba con él, experimentaba una epifanía, un encuentro cara a cara con la deidad.

Los dioses generaban múltiples apariencias. Un gran principio general, es decir una deidad principal mesoamericana, podía desdoblarse en muchos principios un tanto menos generales, más particulares, e incluso compartir habitáculo con otros dioses, fundiéndose en el interior de un cuerpo, por ejemplo, vegetal.

Pongamos otro ejemplo nahua, la deidad prehispánica Tezcatlipoca. Es un dios creador; es incluso un aspecto del dios total; un aspecto bajo el cual interactúa vivamente en la historia cósmica y humana. Este dios, es cuatro dioses, de cuatro colores distintos, el principal es el Tezcatlipoca negro, el espejo humeante. Este dios es capaz, como la diosa del agua, de desdoblarse en múltiples aspectos, en otros dioses, como *Itztlacoliuhqui*, un misterioso dios representado en los códices sin rostro. Es el dios de la helada, entre otras cosas. Igualmente, puede desdoblarse en *Tepeyolotli*, el corazón del cerro, y en otras deidades igualmente importantes. No tenemos dificultad para reconocerlas como deidades, pues aparecen codificadas en la religión oficial de Estado, de muchas ciudades del México central. Pero ¿qué decir de un zorrillo? Ese animal que no debe ser molesta-

do y cuya pintura facial recuerda la de Tezcatlipoca. Es un animal cualquiera, para nosotros no parecería una epifanía, ni siquiera una hierofanía del dios. Sin embargo, es el dios mismo, con uno de sus cuerpos favoritos. Al mismo tiempo, esta deidad puede aparecerse bajo la forma de jaguar que, aunque impone un poco más, muestra exactamente el mismo principio. Aunque quizás su forma de coyote sea la más favorecida en el Altiplano Central. Insistimos, no se trata de animales de Tezcatlipoca; sino de Tezcatlipoca mismo. Es una deidad que disfruta causando confusión y terror en los paseantes nocturnos.

Uno de los seres más conocidos, y que es una manifestación de una diosa de la fertilidad, son las *cihuateteo*, las mujeres que mueren en su primer parto. Estas mujeres eran poseídas por aquella diosa; de hecho, uno de sus nombres, *mocihuaquetzque* significa “las que tienen la posesión femenina”. Éste es un ser tan cargado de fuerza, que incluso los miembros de su cuerpo muerto se convierten en poderosos amuletos, buscados por los brujos unos (su antebrazo), para inmovilizar en su propia casa a la gente, mientras el grupo de brujos comete sus fechorías; otros (sus dedos) son anhelados por los guerreros, pues con uno de estos dedos en su escudo, el enemigo sería deslumbrado y fácilmente derrotado. Pero las *cihuateteo* mismas eran seres descarnados y horribos, ansiosos de robar su belleza a los bebés, lo que lograban bajando a la tierra ciertos días del calendario a través de las encrucijadas, que se volvían en extremo peligrosas en esos días. Varias importantes diosas del panteón mesoamericano se encuentran relacionadas con estos seres. Una de ellas es Itzpapalotl, que es capaz de tomar la forma de una mariposa nocturna e ir, bajo esta forma, a tratar de chupar el alma de los niños.

Para un nahua entonces, hallarse de frente a una horrible aparición descarnada, ansiosa de terneza, brutal en su ape-

tito, era exactamente lo mismo que encontrar a Itzpapalotl, la mariposa cuatro navajas. Y ¿qué decir de las *tzitzimime*? descritas igualmente como demonios celestes, devoradoras de hombres. Estos seres estelares, se confunden con las *cihuateteo*, pero parecen especialmente ligadas a la muerte del sol; durante un eclipse, por ejemplo, las *tzitzimime* podían bajar a la tierra y causar una masacre entre la población.

No es extraño que muchas de estas criaturas (todas ellas ligadas a las deidades, tal como nosotros las entendemos), hayan sobrevivido a la Conquista, y formen parte de la vida cotidiana de las actuales comunidades de tradición mesoamericana.

Sin embargo es por ejemplo entre pueblos como los tzeltales, en donde podemos ver con admiración, cómo los dioses mesoamericanos pueden sobrevivir no sólo atemperando algunas de sus cualidades, sino incluso tomando formas enteramente nuevas, con apariencia incluso occidental, pero con la lógica mesoamericana, y cómo son fundidos en el crisol de la cosmovisión. Basta un ejemplo, un ser verdaderamente pavoroso, a ojos de los tzeltales, llamado *pale*. Se trata de un devorador de almas, del alma vital, el ave del corazón. Este ser actúa así: entona una melodía seductora, cerca de su víctima, cantándola o silbando. El ave del corazón la escucha y sale por la boca o por la coronilla del que duerme; una vez fuera del cuerpo, es atrapada por este demonio, quien por cuatro veces la lanza al aire, cada vez crece un poco, y termina adquiriendo el tamaño normal de una gallina...se la lleva a la espesura del bosque, o una cueva, donde viven sus congéneres y todos ellos se disponen a cocinarla, y luego, justo cuando los demonios en la cueva añaden la sal al ave, fallece la persona. Este ser al que los tzeltales le tienen verdadero terror, aunque bajo sus vestiduras no tiene propiamente cuerpo, se describe como un típico clérigo enano. Miden cuando más un metro de altura (en otras partes cincuenta centímetros); muy gordos, calvos, con

una vestidura que cubre hasta los tobillos y calzan zapatos. El nombre *pale* es una apropiación local de la palabra castellana “padre”; y otras variedades pueden ser *wispa* (de “obispos”), o *jeúta* (de “jesuitas”), etc. Igualmente se describen otros seres, como los “eskribanos”: enanos vestidos de calzones y camisa negra; un sombrero llamado birete, que en una de sus manos sostiene una pluma de ave, y en la otra su cuaderno; en el cual pueden enfermar a una persona, apuntando su nombre. Lo más curioso es que estos seres, con apariencia de agentes de la cultura europea, pero contruidos como númenes mesoamericanos, no sólo son especies de fantasmas que habitan el mundo, sino que incluso pueden ser *lab* de una persona; es decir, una o más de las trece almas *lab* de los tzeltales, puede ser un *pale* o un eskribano.

En fin, que los portadores de las culturas prehispánicas, así como sus descendientes, se encontraban y se encuentran en constante interacción con los dioses, quienes se les presentaban de muy diversos modos; principalmente, bajo la forma de seres diversos, contruidos como el hombre no sólo de materia ligera (la cual conforma su complejo anímico), sino también, de materia pesada. Dotados de cuerpo y sangre, los dioses les salían al paso constantemente; de hecho, a muchos de estos dioses, los hombres los cazaban, los cortaban y devoraban, como si éstos fuesen los demonios de aquellos. No se trataba, sin embargo, de una relación depredadora. La deidad se ofrendaba ella misma. Entre los indígenas huicholes del occidente de México actualmente, por ejemplo, se cree que nunca un hombre mata a un venado, si el venado no quiere. El que se llegue a cazar una pieza, se explica antes que nada porque el venado se compadece y decide dejarse matar. Pero es su decisión, nunca la del hombre.

El ser humano pisaba y vivía sobre una gran diosa, comía sus criaturas, dioses desdoblados también; era vigilado constante-

mente por los astros; otras deidades; usaba como herramientas seres numinosos, como el dios pedernal, como cualquiera de sus instrumentos; vivía al amparo de un ser con su propia alma, la casa; en la cual cada viga y cada poste también tenían “voluntad y raciocinio”, como dirían los cronistas. Vivían una constante epifanía. Vivían en omnímoda y constante interacción con los dioses. Tan constante y peligroso contacto implicaba una no menos constante actitud ritual: decenas de fórmulas y rezos eran pronunciados al día, decenas de acciones protectoras eran igualmente tomadas: usar navajas si había eclipse, untarse tabaco; llevar tales objetos, etc. La interacción no se daba con objetos, animales, plantas, minerales, sino con sus almas, con los dioses que las habitaban. Además, claro, de las apariciones propiamente dichas, las que nosotros consideraríamos una verdadera epifanía: los apersonamientos de aquellos desdoblamientos compuestos sólo de materia ligera; los espíritus o númenes; incluso las deidades mayores. En la literatura antropológica observaremos que a muchas de estas presencias o fenómenos, los investigadores les llaman hierofanías. No se trata propiamente de un error; finalmente es cuestión de definiciones. Pero consideramos que muchas veces se hace esta caracterización por influencia de la vieja noción de que detrás de un animal, hay la manifestación de un dios; sin que dicha manifestación sea el animal mismo; tal como pasa en Mesoamérica. Como si una epifanía no pudiese ser más que la aparición de la deidad bajo su forma iconográfica preconcebida.

Un evento arqueoastronómico, una tormenta, una hoguera, una planta; no se trata de manifestaciones de lo oculto, sino de manifestaciones bien directas, nada ocultas.

¿Qué sería entonces una hierofanía? Una manifestación indirecta de las deidades. Los dioses son sutiles, cuando no están volcados en un recipiente corpóreo. No son visibles, ni audibles, aunque son sutilmente perceptibles, y

dejan rastros a su paso. Por ejemplo, el movimiento de las hojas de un árbol, cuando no hay viento aparente; ciertos sutiles olores, algunas sensaciones difíciles de describir: el individuo simplemente siente que “pasó algo”, y lo puede sentir como un frío repentino, como calor, o como una sensación más compleja e indefinible. Los dioses muchas veces enviarán mensajeros; o actuarán a distancia.

Para el mesoamericano prácticamente todo era significativo; el canto de ciertas aves, la llegada de hormigas a la casa, el ruido del comal, etc. Cada una de estas manifestaciones, era tomada como agüero con un significado bien codificado. Un búho cantaba, y desde luego que el búho mismo era una deidad; pero a la vez era mensajero de otra deidad: el dios de la muerte; pero otras veces sus voces podían resultar un buen augurio, o uno aún más terrible.

Concluamos: olvidemos las definiciones. Una hierofanía puede entenderse de muchas formas; antes mencioné una; otra sería entenderla como una manifestación de lo oculto; es decir, lo oculto se hace manifiesto. Con este significado, muchas de las formas que hemos clasificado como epifanías, serían hierofanías. Sea como sea, esto no es lo fundamental en este escrito. Nos interesa más bien hacer notar la plasticidad, la multiformidad de las deidades mesoamericanas. Esto explica su adaptabilidad: no están casadas con una apariencia determinada, ni con un tipo de material o figura. Hacen de cualquier cuerpo un nicho ocupable; de cualquier objeto, de cualquier ser; trasminan, rezuman, penetran y empapan aquello que han elegido como su objeto de posesión, trátase de una escultura de piedra, de un animal, de un prisionero; pueden manifestarse como plantas, como astros, como el polvo que pisamos; no respetan los íconos de otros dioses, los crucifijos, los escapularios: hacen suya la cruz, la imagen del demonio; pueden verse como santos, como patos, como moscas.

Los dioses de la rancia Mesoamérica se han transformado. Al poseer a otros dioses, han sido a la vez poseídos; no son idénticos, algunos de ellos han dejado atrás lo que les estorbó para trascender en el tiempo. Algunos se fusionaron entre sí, diluyendo lo que en otra época fueron personalidades más definidas, más delimitadas entre sí; adoptaron también préstamos varios: un rostro por aquí, un rezo por allá...contenidos diversos. Pero en muchas comunidades del México indígena el instrumento lógico para las distintas transmutaciones, para las metamorfosis, y las reglas bajo las cuales estos cambios operaron, fueron las de la cosmovisión mesoamericana; devenida ella misma en una multitud de cosmovisiones indígenas ricas, creativas, sorprendentes, cuyas complejas visiones en torno al cuerpo y a las almas empezamos apenas a atisbar.

REFERENCIAS

ALBOREZ, Beatriz, 1995, *Tules y sirenas: el impacto ecológico y cultural de la industrialización en el alto Lerma*, Gobierno del Estado de México-Secretaría de Ecología, México.

_____, BRODA, Johanna, (coord.), 1997, *Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense A.C. - UNAM, México.

ALCORN, Janis, 1982, *Dynamics of huastec ethnobotanic: resources, resource perception and resource management in teenek tsabaal México*, University of Austin, Texas.

BÁEZ-JORGE, Félix, 1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, UV Editorial, México.

BALLÁN, Romeo, 1991, "Bernardino de Sahagún: precursor de la etnografía", en *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, Lima, Perú, pp. 260-263.

BARBÓN, José Antonio, 2005, "Fuentes de la *Historia Verdadera*: manuscritos", en *Bernal Díaz del Castillo. Historia*

verdadera de la conquista de la Nueva España, manuscrito. UNAM, México.

BRODA, Joanna, 1982, "El culto mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina*, vol.3, núm. 7, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, México, pp. 45-56.

_____, 1991, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueo-astronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México.

_____ y Catharine Good Eshelman, (coord.), 2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH – UNAM, México.

_____, Stanislaw, Iwaniszewski, Arturo, Montero (coord.), 2001, *La montaña en el paisaje ritual*, CONACULTA-INAH, UNAM, UAP, México.

_____, Félix Báez, Jorge, (coord.), 2001, *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, México.

DE SAHAGÚN, Bernardino, 1999, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Colección sepan cuantos, Porrúa, México.

ESPINOSA, Gabriel, 1996, *El embrujo del lago: El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*, IIH-IIA-UNAM, México.

_____, 2002, *La serpiente de luz: el arco iris en la cosmovisión prehispánica (el caso mexica)*, Tesis de Doctorado, ENAH, México.

_____, 1994, "Las aves acuáticas, un medio prehispánico de interpretación del cosmos", en *CIENCIAS*, N° 34, pp. 17-22.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker, 2000, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. Fondo de Cultura Económica, México.

GALINIER, Jacques, 1990, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-Centro de Estudios Centroamericanos-INI, México.

GONZÁLEZ, Yolotl (coord.), 2001, *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, CONACULTA-INAH — Plaza y Valdés, México.

GUITERAS, Calixta, 1986, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.

Heyden, Doris, 1983, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, IIA-UNAM, México.

_____, 1991, “La matriz de la tierra”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIA-UNAM, México, pp. 501-515.

_____, 1989, *Aspectos mágico-religiosos de las cuevas*, Vargas Editores, México.

León-Portilla, Miguel, 1999, “Bernardino de Sahagún, Pionero de la Antropología”, en *Serie Cultura Náhuatl, Monografías*, No. 24, UNAM/El Colegio Nacional, México.

López Austin, Alfredo, 1998, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, IIA, UNAM, México.

_____, 1989, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., Serie Antropológica: 39, IIA-UNAM, , México.

NEURATH, Johannes, 2002, *Las fiestas de la casa grande*, Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, Serie Estudios Monográficos, CONACULTA-INAH-Universidad de Guadalajara, México.

PITARCH, Pedro, 1996, *Ch’ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.

VILLA ROJAS, Alfonso, 1990, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el fomento a la investigación y difusión de la Cultura, Porrúa, México.

cuerpo,
historia y
política

CONTROL INSTITUCIONAL DE LA ENFERMEDAD Y DE LOS CUERPOS COMO INSTRUMENTO DE PODER EN EL SIGLO XVIII EN AMÉRICA

Emiliano González Díez¹

A MODO DE PREFACIO

No es propósito de estas modestas líneas evaluar la situación sanitaria ni en España ni en Indias ya de que por sí constituiría una temeridad para una persona no especialista como es nuestro caso²; queremos presentar una institu-

1 Universidad de Burgos (España)

2 Buenas y abundantes páginas ya han sido redactadas en la literatura histórica de la medicina y de la farmacia, especialmente nos referimos a autores como MUÑOZ GARRIDO, R., *Ejercicio legal de la medicina en España (siglos XV al XVIII)*, Salamanca 1967; LÓPEZ PIÑEIRO, J. M., *Los orígenes en España de los estudios sobre salud pública*, Madrid 1976; GRANJEL, L. S., *Historia de la medicina española*, Barcelona 1962; del mismo autor, *Humanismo y medicina*, Salamanca 1968 o “Estudios de la medicina española”, en *Capítulos de la Medicina Española*, III, Salamanca 1971 o *El ejercicio médico y otros capítulos de la medicina española*, Salamanca 1974; BARRIO OGAYAR, J., *Organización del protomedicato en España*, Granada 1978; ALBI ROMERO, G., *El Protomedicato en la España ilustrada*, Valladolid 1980 e IBORRA IBORRA, P., *Historia*

ción jurídico-pública del control del ejercicio sanitario en su perspectiva jurídica tras tres siglos de existencia y precisamente en su proceso de maduración y en un escenario lleno de complejidad dado que esta institución trasvasada del aparato institucional castellano se rodeó de perfiles particulares dada la complejidad del mundo americano y la necesaria convivencia con la sanidad indígena llena de experiencia popular y de ritos iniciáticos³; una institución que nació no sólo para evaluar el saber médico y autorizar su ejercicio profesional sino para intervenir otros oficios varios conexos con la medicina y farmacia que se desplegaron en torno a la salud y supusieron un pulso frente a cualquier residuo de prácticas curanderas y hechiceras que simbolizaban la permanencia e identidad de las culturas primitivas indígenas ajenas al modelo de civilidad que quería representar el poder político español.⁴ En 1780 la institución se

del Protomedicato en España (1477-1822), Valladolid 1987.

3 Aparte del clásico artículo de SCHAFER, E., “Los protomédicos en Indias”, en *Anuario de Estudios Americanos* (=A.E.A.), III (1946) 1040-1046, obras como la de MARTÍN MARTÍN, C., *Aportaciones al estudio de la organización del protomedicato en América*, Granada 1977; del mismo autor, “Aportaciones documentales al estudio del Tribunal Real Protomedicato en México y Cuba”, en *Ars Pharmaceutica*, 23,1, (1982) 127-133; MARTÍN MARTÍN, C. y LÓPEZ ANDÚJAR, G., “Actuación del Tribunal del Protomedicato de México”, en *Ars Pharmaceutica*, 28,1, (1987) 35-42; VALVERDE, J. L., y MARTÍN MARTÍN, C., “Nuevas aportaciones al estudio del Tribunal del Real Protomedicato en México”, en *XXVII Congreso internacional de Historia de la Medicina*, I, Barcelona 1980, pp. 223-229 y sobre todo la obra de LANNING, J. T., “*The Royal Protomedicato. The Regulation of the medical professions in the Spanish Empire*”, Durham 1985 donde sobre la base de fuentes de archivos, hospitales y universidades no sólo desencarna la estructura orgánica y funcional de la institución sino que se ocupa de la investigación médica en los territorios de toda la Monarquía y de los sistemas de mejora de la salud en el siglo XVIII.

4 DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., “Algunos datos sobre los médicos rurales en la España del siglo XVIII”, en *Asclepio*, 25 (1973) 317-321; CALLEJA FOLGUERA, M. C., y PUERTO SARMIENTO, F. J., “La reforma de las instituciones sanitarias durante el reinado de Carlos III”, en *Boletín de la Sociedad Española de*

especializa en tres vertientes: el Protomedicato propiamente dicho, el Protocirujano y en último término pero no el menor en la gestión de la Protofarmacia.⁵

Pero tampoco adelantemos acontecimientos ni perdamos de vista otros perfiles que irradia este tribunal de control profesional y sanitario, pues además de ejercer la función propia de un organismo técnico especializado en una doble vertiente competencial, administrativa y judicial, también cumplió extensivamente la tarea de velar por la salud pública de los provincias de ultramar además de promover el conocimiento de las ciencias médicas.⁶

Fuera de los orígenes tardomedievales de unas alcaldías especiales que suscitaron continuas controversias aquí en la Corona de Castilla⁷, sería con la modernización del Estado llevada a cabo con los Reyes Católicos cuando, dentro

Historia de la Farmacia, 149-150 (1987) 141-146; CALLEJA FOLGUERA, M. C., *La reforma sanitaria en la España ilustrada*, Madrid 1988 y PUERTO SARMIENTO, F. J., *La ilusión quebrada: Botánica, sanidad y política científica en la España ilustrada*, Barcelona 1988.

5 FÉBRES-CORDERO, F., *Historia de la medicina en Venezuela y América*, Caracas 1987, p. 337.

6 PARRILLA HERMIDA, M., "Apuntes históricos del Protomedicato; antecedentes y organismos herederos", en *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 94 (977) 475-515 y VALVERDE, J. L. y SÁNCHEZ LÓPEZ DE VINUESA, F., "Controversias jurisdiccionales del Protomedicato castellano", en *Asclepio*, 30-31 (1978-1979) 403-424.

7 En tiempos de epidemia las autoridades civiles acudían a los alcaldes examinadores para inspeccionar las drogas y la regulación profesional como consecuencia de un soterrado conflicto entre universidad y poder real por el control de la formación médica. Fuera de esta polémica serán las *Ordenanzas Reales de Castilla*, II, 15, 17 las que refieran una disposición de Juan II en la que ordena revocar los "oficios de los alcaldes de los fisycos e çurujanos e de otros espeçiales oficios de iuezes" porque perjudican y entran en conflicto con la jurisdicción ordinaria de las villas y ciudades del reino. Manejamos la edición facsimilar de la ed. Lex Nova, Valladolid 1986. Sobre la legislación medieval referente a las prácticas médicas vid. RUIZ ROMERO, A., *La medicina en la legislación medieval española*, Buenos Aires 1946.

del capítulo importante de la reforma administrativa, tenga objeto el respaldo institucional de un tribunal colegiado de alcaldes y físicos cuya tarea era examinar la práctica de los oficios relacionados con la salud y la recaudación de los derechos devengados por las pruebas profesionales.⁸ Nos referimos a la pragmática de 30 de marzo de 1477 como disposición gubernativa general que los monarcas promueven para revalidar legalmente al tribunal que ya con anterioridad venía funcionando⁹. No significa el acta fundacional de la institución ni una *ley básica* del ejercicio jurisdiccional sino hay que entenderlo dentro de la normalidad institucional de la época de que la puesta en marcha de cualquier institución no conlleva ni presume para su fuerza y perfección jurídica el acto constitutivo de una escritura fundacional. Ahora se la configura estructuralmente y se la dota de una fuerza jurídica determinante y de la coercitividad necesaria por su naturaleza para ir perfeccionando su organización,

8 En 1477 se confirmaba al maestre Juan de Guadalupe como alcalde examinador mayor de “*todos los físicos y cirujanos y ensalmadores y boticarios y especieros y herbolarios y otras personas que en todo, o en parte usaren en estos oficios...*”; al tiempo que se prevé un tribunal de alcaldes y examinadores mayores con atribuciones para conocer y resolver los delitos y crímenes cometidos por aquellos profesionales de la medicina “*Y mandamos, y damos autoridad y licencia a los dichos nuestros alcaldes y examinadores mayores, para que conozcan de los crímenes y excessos y delitos que los tales físicos y cirujanos y ensalmadores y boticarios y especieros..... para que puedan hacer justicia en sus personas y bienes... por los tales crímenes y delitos que en los tales delitos y en cada uno de ellos cometieren ó por las medidas falsas que tuvieren, juzgándolo según el fuero y derecho de estos nuestros reynos y señoríos...*”, cerrando su sentencia de cualquier recurso de alzada ante tribunal ordinario pues la competencia sigue residenciada en ellos. *Nueva Recopilación*, III, 16, 1. Vid. CAMPOS DIEZ, M^a S., *El Real Tribunal del Protomedicato castellano (siglos XIV-XIX)*, Cuenca 1999, p. 29.

9 Todo el título 10 del libro VIII de la *Novísima Recopilación* recoge las disposiciones básicas del Real Protomedicato y Junta Superior gubernativa de Medicina donde se reglamenta los requisitos legales para la obtención de títulos y cartas de idoneidad para el ejercicio de la medicina.

funciones y competencias que serán matizadas y modificadas en ordenanzas posteriores como las de 1491 y 1498 o en otras disposiciones ulteriores de 1528, 1537, 1570 (Cortes de Córdoba), 1578 (Cortes de Madrid), y en las pragmáticas de 1588 y la de 2 de agosto de 1593 que corrigen la estructura y funcionamiento del protomedicato español.¹⁰

Sí conviene recordar que esta medida inscrita como hemos dicho en la política estatal no sólo establecía los requisitos académicos necesarios para el ejercicio legal de la medicina (bachiller más haber cursado cuatro años de especialidad médica y otros cuatro más de pasantía con médico experimentado) sino que pretende erradicar del escenario peninsular la cohorte de curanderos y astrólogos que pululaban por las ciudades y villas y que por sus prácticas pudieran significar algún riesgo a la ortodoxia de la fe. No faltaría tampoco la regulación para la expedición de cartas de aptitud para los llamados cirujanos empíricos, no letrados, pero dotados de cierto “*saber experimental*” y sobre todo de un gran aprecio social.¹¹

10 Se configura un tribunal colegiado formado por un protomédico y tres examinadores designados por el rey para que entendieran, conocieran y proveyeran todos los pleitos, provisiones y negocios que antes despachaban los protomédicos y alcaldes examinadores mayores. Para el examen y consulta de las fuentes legales del protomedicato se deben citar los trabajos de MUÑOZ M. E., *Recopilación de las leyes, pragmáticas reales y acuerdos del Real Protomedicato. Hecha por encargo y dirección del mismo Real Tribunal por don... del Consejo de Su Magestad, oidor de la Real Audiencia de Valencia.....*, Valencia 1751; MUÑOZ GARRIDO, R., *Ejercicio legal de la medicina en España (siglos XV al XVIII)*, Salamanca 1967, pp. 135-151; MUÑOZ GARRIDO, R., y MUÑIZ FERNÁNDEZ, C., *Fuentes legales de la medicina española (siglos XII-I-XIX)*, Salamanca 1969; PARRILLA HERMIDA, M., “Apuntes históricos sobre el Protomedicato. Antecedentes y organismo heredados”, en *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 94 (1977) 475-515 y ALBI ROMERO, G., *El Protomedicato en la España ilustrada: (Catálogo de documentos del Archivo General de Simancas)*, Valladolid 1982.

11 GRANJEL, L. S., *Historia de la medicina española*, Barcelona 1962, pp. 38-39; LÓPEZ PIÑEIRO, J. M., *Los orígenes en España de los estudios sobre*

La fuerte carga jurisdiccional que poseía los protomédicos como queda evidenciada en la pragmática de 1477 (*N.R.*, III, XVI,1) va a quedar limitada al entorno de las cinco leguas de la Corte si no debían actuar mediante comisarios, y se les amplía y refuerza su estatuto con la facultad inspectora de las boticas. (*N.R.*, III, XVI, 2), sin que ello hiciera perder de vista la debida consideración del cuidado del alma “*pues de ella proviene algunas veces la corporal*”, corrigiendo los excesos de médicos, boticarios, y especieros que recetan cualquier ponzoña sin licencia al tiempo que se ordena las venias que protomédicos y examinadores despacharen se presenten ante las autoridades concejiles y la justicia de la ciudad para que éstas fiscalicen que no excedan de la atención de las enfermedades que estuvieran autorizados por licencia o curen con cartas falsas.

LA HORA DEL TRAVASE INSTITUCIONAL AL NUEVO MUNDO

Así las cosas, la empresa colombina proporcionó a los españoles y al resto de europeos un mundo desbordante a explorar con una naturaleza en estado salvaje llena de riquezas y de asombro, con una frondosa floresta y una fauna diversa; y en esa exhuberancia floral a la vista de misioneros y conquistadores, pero desconocida para ambos grupos, se encontraban abundantes plantas medicinales que hechiceros, chamanes y otros sanadores empleaban como medios de curación de la comunidad indígena. Fue la curiosidad de lo ignorado, la observación e interpretación de sus rituales y la aplicación de esas drogas americanas con sus virtudes y efectos curativos en los cuerpos de la población indiana

salud pública, Madrid 1976, p. 14.

las que despertaron el interés de los cronistas y misioneros que en sus relatos epistolares van desgranando poco a poco noticias dispersas sobre los poderes activo y curativo hasta desembocar formalmente en la confección de códices ilustrados con dibujos identificadores de las plantas aplicadas a los padecimientos *capite ad calcem*, según expresión medieval, y de sus principios farmacológicos.¹²

Pero no todo fue interculturalidad pacífica y recíproca, como sabemos la llegada de los españoles ocasionó, entre otros aspectos negativos, el efecto inmediato de la ruptura de esa armonía natural secular con el medio ambiente con reducida morbilidad de la población indígena inicial, dejándola al intemperie de enfermedades con la irrupción de virus patógenos y otros agentes infecciosos en unos organismos inermes y carentes de inmunidad contra los que nada podía hacer la medicina mágica. Los estragos no se hicieron esperar. En efecto, con ocasión del segundo viaje colombino se nos da cuenta de la introducción de la gripe (9-XII-1493) que provocaría la muerte “*inmediata de la mitad de los indígenas en Santo Domingo y progresivamente de los aborígenes del resto de las Antillas, así como de un gran número de españoles.*”¹³ Al año siguiente se constata

12 Ya en el reinado de Carlos V circulaban varios códices historiados de las drogas americanas como el llamado *Códice Badiano* de 1552 de plantas mexicanas que Francisco Guerra relaciona con el interés del entonces Príncipe de Asturias quien ordenaría la creación del jardín de Aranjuez, luego verdaderos herbarios en los Reales Sitios de la Casa del Campo, El Pardo y El Escorial en donde se exponían una buena representación de la flora americana. Vid. GUERRA, F., “Felipe II y el Protomedicato de las Indias”, en *Mar Oceana. Revista del humanismo español e iberoamericano*, 4 (1999) 35-36.

13 Tomamos como nuestras las palabras del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo quien, en calidad de expedicionario con Pedrarias Dávila a Castilla del Oro, escribano y veedor de las fundiciones del oro, en 1526 daba a la luz un pequeño relato donde da cuenta de la merma poblacional como consecuencia de guerras, epidemias, esclavitud “*...digo que los indios que al presente hay son pocos y los cristianos no son tantos cuantos debería haber, por causa que*

la presencia de tifus exantemático con una alta mortalidad que se prolongaría a lo largo del siglo XVI con la venida del entonces juez de residencia y gobernador de la Nueva España Luis Ponce de León –junio de 1526- a México. En esta exposición de calamidades no faltó el sarampión que con cierta posibilidad hace acto de presencia tempranamente con la expedición del gobernador Nicolás de Ovando a la isla de la Española¹⁴ y que produjo una morbilidad extremadamente alta entre la población autóctona con graves consecuencias, y que más tarde reproduciría más desgracias en los indios mexicanos.¹⁵ Y qué decir del impacto mortífero de la viruela que llegaría a la dinámica y principal capital isleña

muchos de los que en aquella isla había se han pasado a las otras islas y Tierra-Firme...". Vid. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G., *Sumario de la natural historia de las Indias*, Toledo 1526, edición, introducción y notas de José Miranda, México 1950, p. 85.

14 En esta primera etapa Nicolás de Ovando se centra sobre todo en consolidar la potestad regia y en expandirla territorialmente. Su estancia en Indias representa un avance institucional muy importante si tenemos en cuenta que instaura el régimen municipal por elección para españoles con el asentamiento obligatorio en ciudades y además agrupa a los indígenas por pueblos. Esta acción perdurable y delicada que hace suya se explica por el influjo renacentista circulante en aquella época de que la vida urbana era el escenario idóneo para lograr la civilidad del individuo frente al mundo rural, equiparado a la vida salvaje, aparte que estratégica y políticamente encerraba mejor facilidad al Estado para sujetar a sus súbditos. Vid. PÉREZ-PRENDES Y MUÑOZ DE ARRACÓ, J. M., *La Monarquía indiana y el Estado de Derecho*, Valencia 1989, pp. 94-95.

15 En este punto respecto a los naturales o naboríes de La Española, las cifras que se barajan resultan muy aproximadas y en la mayoría de las veces desenfocadas de la realidad, pero condensan el hecho significativo de una población diezmada y en algunos casos en vías de extinción. Según Las Casas en esta isla en el período álgido de quince años coincidente con la conquista y los repartimientos de indios (1494-1508) se habían perdido tres millones de aborígenes; catástrofe humana que escandaliza a Pedro Mártir de Anglería. Más la cifra, indudablemente exagerada, no puede dejarnos indiferentes aunque se redujera el número de fallecidos por múltiples causas como hace el juez Zuazo, pocos años después, quien lamenta que de 1,3 millones de indios sólo quedasen 11.000. Vid. BER-NAND, C., y GRUZINSKI, S., *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México 1996, p. 225.

de Santo Domingo en las navidades de 1518 con los esclavos negros originarios del Golfo de Guinea como portadores señalados,¹⁶ cuyos efectos endémicos se hicieron rápidamente sentir sobretodo en el verano de 1519 en pleno asedio mexicano por Hernán Cortés “*pues causó la muerte de la mitad de los indios sin apenas afectar a los españoles*”.¹⁷ Habría que acudir hacia la mitad del siglo del Barroco, en concreto a 1648, para constatar otra grave calamidad con la invasión epidémica del virus de la fiebre amarilla en el espacio antillano, también procedente de las remesas negreras del golfo guineano que ahora afecta indistintamente a la república de los españoles y a la de los indios cuyas defensas corporales desconocían esta amenaza.

Este sería de manera sintética y muy breve el informe epidémico sobre la realidad sanitaria de las distintas provincias de ultramar, islas y Tierra firme, como acostumbraba formalmente a denominarse en los textos jurídicos y cronísticos, que nos encontraríamos a mediados del siglo XVII y al que debería hacer frente la medicina tradicional

16 Según apunte personal de Fernández de Oviedo a esta urbe le asigna aleatoriamente una población de setecientos vecinos y ya por aquel entonces contaba con un plano regular urbano formado por calles amplias y rectas, un amplio conjunto de edificios en piedra con hermosos y fuertes tapiales de argamasa que no conocen parigual en ciudad española “*ningún pueblo de España, tanto por tanto, aunque sea Barcelona, la qual yo he muy bien visto muchas veces*”; algunas de tal factura que no desmerecen a las mansiones señoriales “*que cualesquiera de los grandes de Castilla se podrían aposentar en ellas*”. Y en medio se levantaba la fortaleza, los edificios capitulares con la catedral en vías de fábrica “*de buena proporción y gentil edificio por lo que yo vi ya hecho de ella*”; símbolos materiales de los dos grandes poderes y jurisdicciones: la real y eclesiástica. Tampoco faltaba un hospital para atención de los pobres fundado por el tesorero regio Miguel de Pasamonte y tres conventos: Santo Domingo, San Francisco y Santa María de la Merced de las respectivas órdenes de “*santos religiosos y de grande ejemplo*”. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G., *Sumario de la natural historia de las Indias*, pp. 89-91.

17 GUERRA, F., *Epidemiología americana y filipina. (1492-1898)*, Madrid 1999.

indígena basada en drogas naturales que la mayor de las veces resultaban ineficaces ante las enfermedades europeas que las fuentes denuncian como causa-efecto de verdaderas catástrofes demográficas.

DE LA INTENCIÓN A LA EFICACIA INSTITUCIONAL

Cobrada una cierta experiencia institucional sin reproche político, los Austrias no sólo van a reforzar el protomedicato peninsular introduciendo organismos supervisores como fueron el Consejo de Castilla y luego para Indias su hermano sinodial el Consejo de Indias, que asumen competencias muy amplias en la fiscalización de los estudios de medicina como en materia de asistencia hospitalaria y de policía de salud pública,¹⁸ sino que en este contexto corresponde a Felipe II en pleno periodo de acomodo y mejora del sistema indiano y ante la necesidad de dar una respuesta seria a las continuas quejas de pasividad denunciadas por las Cortes decide instaurar el protomedicato de las Indias en 1570.

Era fruto de la maduración institucional y de la oportunidad política que ya venían de atrás y que entre otros efectos de los graves problemas vividos en Ultramar habían provocado en el ánimo del Emperador dudas sobre el dominio y adquisición de esas tierras recurrentemente cuestionadas por el dominico Fray Bartolomé de las Casas y el franciscano Fray Toribio de Benavente, verdaderos adalides indigenistas defensores de los derechos de los indios, que en su relación epistolar con Carlos V dibujan el cuadro negro de muertes por viruela y modorra con una dramática caída de la población antillana y en Nueva España (Cartas de Hernán Cortés).

¹⁸ CAMPOS DIEZ, M^a S., *El Real Tribunal del Protomedicato castellano (siglos XIV-XIX)*, pp. 43-118.

El monarca carolino nombraría para La Española, sede del protogobierno hispánico en el Nuevo Mundo, dos físicos residentes en la isla, los licenciados Pedro López y Barreda, para que usaran el oficio de protomédicos.¹⁹ Su ejercicio provocaría protestas formales canalizadas a través del procurador Serrano alegando la gran cantidad de “*empíricos*” o personal sin ciencia que ya ejercían en estas tierras al tiempo que fue interpretado el nombramiento, dentro de las presiones generalizadas, como una impostura innecesaria en un tiempo donde era necesario favorecer otras fórmulas de coexistencia. Una medida que generó inconvenientes e incompreensión de los indígenas en un clima que estaba exigiendo certeza ética y donde la Corona debía poner en esta ardua empresa no sólo papel y buenas palabras, estas últimas expresadas en el derecho. Hasta este punto llegó la protesta que en 1519 se les cesa y se deja vacante el título prohibiendo el uso de las facultades.²⁰

Abdicada la Corona en su hijo Felipe, este monarca rápidamente va a tomar conciencia de los efectos mortíferos que las infecciones y epidemias estaban produciendo en la población indígena de sus dominios de Ultramar; contaba para ello con los relatos que autoridades y cronistas le hicieron llegar así como la buena información suministrada por el primer virrey de México Antonio de Mendoza (1548) y el tercero Gastón de Peralta (1568) que cifraban un descenso demográfico catastrófico, probablemente exagerado, “*desde unos veinticinco millones de indígenas hasta menos de tres en poco más de medio siglo*”.²¹

Ahora en pleno propósito ternario que ribetea las confusas y agitadas primeras empresas de “conquistar, gober-

19 SCHAFFER, E., “Los protomédicos en Indias”, en *A. E. A.*, III (1946) 1041-1042.

20 Hubo algún intento de solicitud desde Santo Domingo por parte de Hernando de Sepúlveda en 1528 pero no fue atendido.

21 GUERRA, F., “Felipe II y el Protomedicato de las Indias”, p. 39.

nar y corregir”, el oficio de protomédico como algunos otros quedaría vacante hasta 1568. Estamos en una etapa nueva de desarrollo de las tareas de gobernación y justicia a través de un diseño institucional más armónico que corresponde a otro proyecto político de consolidación cuando en el estatuto jurídico del indio ya se han librado batallas territoriales, legales y políticas para aplicar las Leyes Nuevas e iniciado las grandes líneas de penetración hacia el Pacífico.²² En esta línea debemos inscribir la Junta de Madrid de 1568 de composición doble: unos técnicos-jurídicos y otros eclesiásticos en cuya reunión participaría el virrey del Perú Francisco de Toledo en la que abordaron grandes cuestiones económicas, religiosas y sobre todo institucionales.²³

Entre los resultados de mejora del sistema gubernativo indiano que concretaron las propuestas de la Junta y de Juan de Ovando se encuentra la provisión en funciones del primer protomédico del virreinato de Perú, incluida la provincia de Tierra Firme con sus dos principales ciudades de Panamá y Nombre de Dios en la persona del médico granadino que acompañó al virrey Francisco de Toledo, el Dr. Antonio Sánchez de Renedo el 14 de febrero de 1568, con unas atribuciones amplias y derechos que gozaban sus homólogos castellanos y que iban desde el control de la formación universitaria, otorgamiento de títulos, inspección técnica de la asistencia médico-farmacéutica, intervención

22 Nos referimos a las salidas de Urdaneta, 1564, Álvaro de Mendaña, 1567 y la segunda fundación de Buenos Aires en 1580. PÉREZ PRENDES y MUÑOZ DE ARRACO, J. M., *La Monarquía indiana y el Estado de Derecho*, pp. 148-149.

23 Eran organismos de dictamen que van a actualizar el deber medieval de consejo. Su valor jurídico fue de opinión técnica fundada en derecho que podía convertirse en ley con el impulso y refrendo del monarca. En esta intervinieron hasta siete eclesiásticos entre ellos el obispo de Cuenca, Espinosa, Antonio de Toledo y Juan de Ovando que había inspeccionado el Consejo de Indias. PÉREZ PRENDES y MUÑOZ DE ARRACO, J. M., *La Monarquía indiana y el Estado de Derecho*, pp. 151-156.

de la red sanitaria institucional a la investigación sobre recursos naturales en América²⁴. Ahora el objetivo institucional previsto por ley va a ser el goce y conservación de la salud de los vasallos y con sentido tuitivo la Corona asume la tarea de “*proveerlos de médicos y maestros que los rijan, enseñen y curen sus enfermedades*”.²⁵

Pero no se queda ahí, pues en conexión con la línea oficial de profundizar en los medios de contacto con grupos, cacicazgo, costumbres, cultura y recursos con los indios vecinos se insta en la pragmática de 11 de enero de 1570 a indagar *in situ* acerca de la calidad y propiedades curativas de las plantas, hierbas, semillas y “*otras cosas medicinales que puedan conducir a la curación y salud de los cuerpos humanos*” que hubiere en la provincia.²⁶ Sin perder de vista la base del modelo castellano, aquí se hacía una distinción entre dos tipos diferentes de protomédicos no existentes en la metrópoli: los generales que informarían en el lugar de destino de los médicos, cirujanos, herbolarios, “*españoles e indios*” y de aquellos otros protomédicos residentes en las provincias.

Igualmente se añaden obligaciones no requeridas al protomédico castellano al exigirle que haga el esfuerzo de inte-

24 *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, V, 6, 1-7 (= *R.I.*, manejamos la reed. de 1681 realizada por Cultura Hispánica del año 1973). SCHAFER, E., “Los protomédicos en Indias”, en *A.E.A.*, III (1946) 1041-1042.

25 Surgiría por aquel entonces el conflicto de poderes en Lima entre el poderoso cabildo de la ciudad, que concitaba el poder popular, y el virrey; de tal suerte que aquel organismo local exigió al protomédico Sánchez Renedo la presentación ante la cámara municipal de su título para acreditarlo, negándose éste al entender que el nombramiento provenía de la máxima institución de la Monarquía y que cualquier acto regio no podía ser revisado por un organismo administrativo inferior. Esta tensión se reproduciría más tarde en México.

26 “... se informarán qué experiencia se tiene de las cosas susodichas y del uso, facultad y cantidad que de estas medicinas se da, cómo se cultivan y si nacen en lugares secos ó húmedos y si de los árboles y plantas hay especies diferentes...” *R.I.*, V, 6, 1.

grarse en el medio natural y en todo caso busque ayuda de personas expertas que refieran las propiedades de todas las medicinas” *yervas o simientes, que huviere por aquellas partes, y les parecieren notables harán enviar a estos reynos si acá no las hubiere*”²⁷; en conclusión paralelamente se insta una ordenada exploración de la flora americana para profundizar en el estudio de sus efectos protectores de la salud y que la redacten con orden y claridad.

El espíritu de la norma encierra una política de inmersión cultural bajo las formas de prudencia y colaboración que desde las instancias oficiales se defienden al señalar las ventajas que supone para los vasallos de la Corona vivir bajo la protección jurídica de una Monarquía fuerte en Europa y que para el indígena debía suponer una garantía de defensa y amparo de su propia salud. Y así es explicado por virreyes, gobernadores, audiencias, obispos, cabildos, corregidores, clérigos y religiosos como una priorización del criterio proindígena para reducir las reluctancias y el rechazo a la desconfianza y también al temor; y si con ello no se lograra tal fin siempre está la impositiva ley que prohíbe el ejercicio de “*ser médicos, cirujanos y boticarios*” sin ser examinado y graduado en Universidad autorizada.²⁸ En una segunda etapa y después de los tanteos anteriores, la decisión regia nos conduce al nombramiento el 11 de enero de 1570 del médico de Cámara Dr. Francisco Hernández (1517-1587) como protomédico general de todas las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano con obligación de residencia en una ciudad que hubiera Audiencia y Chancillería. Se le atribuye jurisdicción en un área de cinco leguas y se le dota de un auxiliar, el doctor Sánchez Renedo, destinado al virrei-

27 R.I., V, 6, 1.

28 R.I., V, 6, 5 y V, 6, 6; 15 de octubre de 1535 y 12 de febrero de 1579.

nato del Perú con el fin de que no interfiera en la gesetión.²⁹ En las instrucciones se insiste que se preocupe por elaborar la historia natural de las Indias y que en esta ardua tarea comience por la Nueva España porque se “*tiene relación que en ella hay más cantidad de plantas e yerbas y otras semillas medicinales conocidas que en otras partes*”.³⁰ Más importante nos resulta subrayar otra singularidad frente al modelo castellano pues el capítulo que refiere sus competencias y atribuciones recuerda la obligación que éste asumía, en el desempeño del ejercicio de la justicia activa de juzgar, de contar con el auxilio de un oidor nombrado por la Audiencia y “*si la causa se ofrecieren algún lugar de tránsito, donde no haya Audiencia, se acompañen con el gobernador*” o en su ausencia por la justicia ordinaria.³¹

A fines de 1571 Francisco Hernández da orden para que se lleve a cabo la exploración de los medicinales de la Nueva España con una expedición que propició la elaboración de un código en el que se recogen con rigor farmacológico más de mil doscientas drogas indianas que eran totalmente desconocidas para la farmacopea europea explicando los principios y cualidades de esos medicamentos mexicanos.³²

29 Este toledano de Puebla de Montalbán se graduó bachiller en Medicina en la Universidad de Alcalá de Henares en 1536 y ejerció la práctica en diversas localidades de Torrijos, Sevilla, monasterio de Guadalupe y en 1569 fue médico de la Cámara Real. SOMOLINOS D'ARDOIS, G., “El viaje del doctor Francisco Hernández por la Nueva España”, en *Anales del Instituto de Biología*, XXII, núm. 2 (México 1952) 435-484 y LANNING, J. T., “*The Royal Protomedicato. The Regulation of the medical professions in the Spanish Empire*”, pp. 26-30.

30 GUERRA, F., “Felipe II y el Protomedicato de las Indias”, p. 40.

31 MONTEMAYOR Y CÓRDOBA DE CUENCA, J. F., *Sumario de las cédulas, órdenes y provisiones reales que se han despachado por Su Majestad para la Nueva España y otras partes.....*, México 1678, fols.167vº-168rº citado por GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 240, nota 4.

32 Algunas drogas americanas se mantuvieron activas para algunas enferme-

El rey Prudente limitaba el mandato del protomédico general a un lustro y para evitar conflictos con las instituciones le ordenaba presentarse a la Real Audiencia de México para que ésta diera el enterado y tomara nota de sus privilegios. A tal efecto transcurrido un año de su nombramiento, cumplió Hernández el trámite de presencia ante la Audiencia el 1 de marzo de 1571 para iniciar su gestión de inspeccionar los títulos de los médicos, cirujanos y farmacéuticos que operaban en la ciudad de México. Sabemos por las fuentes que su tarea en Nueva España no fue nada fácil ya que el cabildo como la propia Real Audiencia de México se saltaron la exclusividad de sus funciones pues habían expedido con anterioridad licencias de examinadores a otros protomédicos locales lo que provocó una cascada de recursos ante la Audiencia de aquellos médicos sin titulación a los que el Dr. Francisco Hernández había prohibido el ejercicio.³³ Quejas que determinarían a Felipe II a ratificar y fortalecer al protomedicato general mexicano recordando las facultades del Dr. Hernández en cuestiones sanitarias, al que se le reconocía el monopolio de gestión y las potestades jurisdiccionales del mismo cuyas resoluciones cerraban cualquier vía de apelación entre las que se incluía la Audiencia.

En la segunda mitad del siglo XVI la institución se consideraba arraigada y estable a la sombra de dos pragmáticas que con propósito renovador van a obturar algunos efectos

dades en los siglos siguientes como la quina para el tratamiento de la malaria en 1638, la coca como estimulante cerebral para suprimir la fatiga y el hambre y como anestésico mencionado por el jesuita Bernabé Cobo en su crónica de 1653; también la ipecacuana para la disentería con noticias de su empleo por los indígenas tupí brasileños en el siglo XVII. Vid. GUERRA, F., "Felipe II y el Protomedicato de las Indias", p. 41.

33 Estamos ante un clásico conflicto de competencias entre el Protomédico General y la Real Audiencia, pues ésta había examinado y concedido licencias de ejercicio local como el caso paradigmático del doctor Pedro López, médico de Hernán Cortés en la expedición de las Hibueras.

indeseables denunciados por las Cortes y ofrecer un ámbito más objetivo de competencias para garantizar la estructura institucional del protomedicato.³⁴ Nos referimos a las disposiciones de 11 de noviembre de 1588 y la de 2 de agosto de 1593, esta última ratificaba la jurisdicción especial *ratione materiae* pero con cierto grado fiscalizador del Consejo Real.³⁵ Con independencia de esta regulación jurídica, en Indias se expande el protomedicato hasta el punto que una serie de cabeceras urbanas solicitan al Consejo de Indias le remitiesen un protomédico o en otros casos vamos a asistir a la que podemos denominar normalidad institucional con relevos en el oficio.³⁶

34 Las novedades de la institución en Indias no pararon aquí si no que afectaron a los derechos y aranceles cobrados por las licencias y visitas de las boticas que en el caso indiano se alzaron un 3% más que la tasa que se cobraba en España: seis ducados por examen de médico o cirujano; tres por el de boticario, maestro de hernias y roturas, oculista y herbolarios. ENCINAS, D. de, *Cedulario Indiano*, I, reed. facsimilar, México 1945-46, pp. 225-226.

35 “*Que se guarde la premática que dispone que de las sentencias dadas por los protomédicos no aya apelación sino para ante ellos mismos, y que las apelaciones que fueren al Consejo, se las buelvan y si alguna pareciere retener por no ser puramente de las cosas concernientes a medicina o cirugía o cosas de botica y a las demás tocantes a esta facultad, de las que ellos no pueden conocer, las determine el Consejo dentro de treinta días, y sino se determinare dentro de los susodichos, que sea visto ser pasada en cosa juzgada*”. Recordemos que desde 1523 la jurisdicción de este tribunal quedó limitada a la Corte y cinco leguas; fuera de este espacio jurisdiccional propio eran las justicias locales con la fiscalización del Consejo Real las encargadas del control sanitario. Vid. MUÑOZ GARRIDO, R., y MUÑIZ FERNÁNDEZ, C., “Fuentes legales de la medicina española, siglos XIII-XIX”, en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, XI, Salamanca 1969, pp. 47-49.

36 En 1583 la ciudad de Santo Domingo, tan reacia inicialmente al establecimiento de un protomédico y por no verse preterida ante otras capitales virreinales, dirigía escrito ante el Consejo de Indias para la provisión en ella de este oficio sin que obtuviera frutos positivos su petición. A fines de 1589 se promovía al doctor Ormero en sustitución del fallecido Renedo en Perú. Vid. GUILLAMONDEGUI, J. C., “Contribución para el estudio del protomedicato como tribunal judicial”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 5 (1969) 59.

La valoración de este amplio y decisivo periodo no puede ser otra que la de un denodado esfuerzo regio por consolidar legalmente la institución para luego proseguir a lo largo de la decimoséptima centuria con la tarea de dar firmeza a la organización y estructura de la profesión sanitaria con reajustes internos denunciados por las Cortes sobre la insuficiente formación médica y sobre el régimen de visitas a las boticas. En este sentido debemos considerar la finalidad de las distintas pragmáticas, especialmente la de 7 de noviembre de 1617 que ante la carencia de facultativos Felipe III reforma las materias universitarias y precisa el estudio de las doctrinas de Galeno, Hipócrates y Avicena así como la dedicación docente al tiempo que establece un nuevo modelo de examen para médicos y cirujanos que sean “*buenos especulativos y prácticos*”.³⁷

En esta tendencia expansiva observamos cómo en el primer tercio del siglo XVII se hace relación de protomédicos en México, Lima, Santa Fe y Cartagena (1630) y en 1633 en la Habana.³⁸ A pesar de ello no acabarían aquí los recelos puntuales del protomédico general que se activan con la fundación de las universidades de México y Lima ya que ambas disputan el derecho a examen en lo que suponía no tanto el cobro de tasas sino también la puerta al control sanitario. Debate que parece quedar resuelto tras el informe del obispo y virrey Palafox y Mendoza al monarca Felipe IV quien en junio de 1646 resolvió vincular el oficio de primer protomédico en las Indias al titular que desempeñara la cátedra de Prima

37 *Nueva Recopilación*, II, 16,11. Se contemplaba en la pragmática tres cátedras de Medicina; a los cirujanos se les requerirá además de las instituciones por la doctrina de Hipócrates, Galeno, Guido y otros autores saber álgebra “*que es parte de la cirugía y ay en España gran falta de algebristas para reduzir y concertar miembros deslocados, y quebraduras de huessos...*”, cap. 7. Vid. IBORRA IBORRA, P., *Historia del Protomedicato en España (1477-1822)*, p. 61.

38 SCHAFFER, E., “Los protomédicos en Indias”, en *A. E. A.*, III (1946) 1044.

de Medicina de la Universidad, confirmado por la Corona, y que el segundo vocal del tribunal recayera en el decano de la facultad, mientras que el tercero denominado de gracia quedase a libre designación del virrey.³⁹ No sólo fusionaban en la misma persona la máxima autoridad académica con la judicial en las Audiencias de México y Perú para evitar la incesante litigiosidad sino que se ampliaba su jurisdicción en el caso mexicano a Puebla de los Ángeles y Puerto de Veracruz con “*todo lo demás que se comprende en el nombre de Nueva España*” y en el protomedicato de Perú a los territorios de Panamá y Portobelo y el resto de provincias.⁴⁰

Un apunte final. No sería ésta la única variante diferencial con el esquema del Protomedicato castellano pues a final de la centuria del XVII su homónimo indiano ve recortadas las competencias jurisdiccionales al tener que someter sus resoluciones a la revisión jerárquica de las justicias reales ordinarias y de las Audiencia en segunda instancia en asuntos no médicos (Real Cédula de 5 de mayo de 1695);⁴¹ limitación que en el caso americano se vería implementada por la lejanía respecto de la Corte lo que se traduciría al final en la inoperatividad del recurso de apelación ante el monarca que fue asumido por el virrey y las Audiencias en 1737.⁴²

39 Con este procedimiento habilitado dos años después, 18 de enero de 1648, se confirmaba por Real Cédula el nombramiento del Dr. Rodrigo Muñoz como segundo protomédico de Nueva España; otra Real Cédula fechada el 20 de febrero de dicho año ratificaba al tercer protomédico Dr. Pedro de Soto de Acuña, mientras que el visto bueno del Consejo Real para el primero y presidente del tribunal Dr. Fernández Osorio llegaría el 22-II-1648. LANNING, J. T., “*The Royal Protomedicato. The Regulation of the medical professions in the Spanish Empire*”, p. 408.

40 Por disposición de Felipe IV de 9 de junio de 1646. *R.I.*, V, 6, 3.

41 Reiterada por Real Cédula de 27 de octubre de 1798.

42 El Real Decreto de 16 de mayo de 1737 se refería a las cuestiones ajenas a la salud y por ello hubo que esperar a la reforma para este ramo que tuvo lugar en 1798.

En resumen, el modelo colonial de tribunal del Protomedicato que se transmite al siglo ilustrado era éste, pero como bien indica Pilar Gardeta no siempre se cumplió de manera canónica, pues las circunstancias admitieron las más de las veces variantes en la mayoría de las ciudades americanas en lo que afectaba a su composición pues el segundo protomédico recayó tanto en el Catedrático de Vísperas como en el decano de la facultad, mientras que el tercer vocal del tribunal solía designarlo el Virrey entre un elenco de profesores de prestigio. Otro tanto ocurriría sobre la prohibición de los no nacionales para el desempeño de los empleos de la fiscalía y asesoría pues la norma a menudo se saltó tanto en la península y con más frecuencia aquí en América.⁴³ Y también añadamos que en la práctica indiana observamos otra novedad atinente a la jurisdicción inicial prevista para

43 Junto a este personal existía otro grupo no facultativo representado por el fiscal, que acostumbraba a ser un abogado, lo mismo que el llamado asesor cuya tarea era aconsejar y orientar al tribunal en el despacho de las causas; pero no siempre se cumplieron estas previsiones para ambos cargos -1588 y 1593-, pues dada la escasez y disponibilidad en América de estos profesionales resultó frecuente el desempeño de ambos empleos en los tribunales del Protomedicato americano por profesores médicos naturales de la Monarquía, aunque aquí tampoco se cumplió la norma pues se conocen casos de profesores extranjeros que desempeñaron los oficios especialmente en la época borbónica con ocasión de la política europeizante. También se asistía el tribunal de un portero y un escribano encargado de la autenticidad documental. Vid. CONDE SAYAGO, A., *Organización médico-sanitaria de Venezuela durante el periodo 1750-1830*, I, Sevilla 1990, p. 85; GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 243; toma nota de sendos documentos conservados en el Archivo Nacional de Colombia, *Sección Colonia, Médicos y Abogados*, t. 5, fols. 259-265 y en el Archivo General de Simancas, *Secretaría de Marina*, leg. 220 que relatan el desempeño de la escribanía del Real Protomedicato de Lima (1758) por Luis Agustín González, que a la vez acumulaba la escribanía de la Real Casa de la Moneda, y que parece llevaba ya 24 años en el tribunal. El segundo, fechado el 3 de octubre de 1787, anuncia la sustitución en la fiscalía del tribunal médico de José Pérez Caballero.

las protomédicos indianos de cinco leguas que no fue generalizada, pues obedeciendo a criterios de oportunidad y particularismo algunos títulos despachados aplicaban mayores espacios competenciales referidos a toda la provincia e incluso a todo el reino con la advertencia, para la validez del ejercicio, que el médico agraciado debía obtener la real confirmación en el plazo previsto no superior a cinco años.⁴⁴ Esto nos induce a pensar que continuó la provisión de oficios por parte de las autoridades indianas en virtud de expresa autorización legal de aquellos cargos considerados de no *tanta calidad*, entre ellos estaban los protomédicos, que podían ser provistos por virreyes, presidentes y Audiencias sin ninguna contrariedad legal al observar “*esta forma y estilo de gobierno, según hasta aora se ha observado*”.⁴⁵

MEDICINA Y CONTROL SANITARIO EN LA AMÉRICA ILUSTRADA

Si la Ilustración como soporte cultural no supuso un cambio en el sistema jurídico, sí en cambio va afectar a la forma de entender el gobierno de América sin que las necesidades y los ánimos de reforma operen cambios significativos. Más si ponemos nuestra atención en la evolución de la medicina hay que significar los grandes avances respecto sobre la tradición médica clásica que supusieron la investigación empírica y la

44 Este requisito para la provisión de oficios y la perfección del ejercicio del título era general para todos los oficios públicos y sería reiterado en 1733 y 1736. MURO OREJÓN, A., *Cedulario americano del siglo XVIII: colección de disposiciones legales de 1600 a 1800, contenidas en los Cedularios del Archivo General de Indias*, (Escuela de Estudios Hispano-Americanos), vol. 3, Sevilla 1977, p. XXXIV.

45 “.....Ordenamos y mandamos, assi se guarden en todos los cargos y oficios, que fueren de provision, y los vendibles se puedan vender y vendan conforme a lo dispuesto....”. R.I., III, 2, 1.

clínica. En efecto, la puesta en marcha del llamado reformismo borbónico al servicio de la política de Estado no sólo se centró en las grandes expediciones científicas sino en la institucionalización y control del saber académico (nuevos planes de estudio de medicina, instauración de las Academias, creación de centros de formación quirúrgica, colegios de cirugía y de médicos, reformas en la farmacia).⁴⁶

En esta atmósfera de revisión crítica del saber médico destacan en la metrópoli importantes figuras como el benedictino Feijoo, aunque carente de la titulación médica, se interesó por la medicina experimental sin despreciar el saber popular que se presentaba útil para la sociedad aceptando curaciones populares que algunos calificaban de supercherías.⁴⁷ En el contrapunto se sitúan el doctor Martín Martínez, partidario del empirismo clínico y racional que censura acremente a los seguidores de la medicina clásica de raíz hipocrática en su obra *Medicina Sceptica*, y la otra gran figura fundamental Félix Palacios con su *Palestra Farmacéutica-Químico-Galénica*.⁴⁸ Más allá de posiciones

46 La cirugía era considerada como un saber empírico y práctico que era denostado por los médicos clásicos o hipocráticos, de ahí la fuerte polémica abierta entre los dos colectivos sobre la forma de entender la medicina. Vid. PUERTO SANTAMARÍA, F. J., *La ilusión quebrada (Botánica, sanidad y política científica en la España ilustrada*, Madrid 1988 y QUEVEDO, E., "El conflicto entre tradiciones científicas modernas europeas y americanas en el campo de la medicina en la América Latina colonial", en *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, edit. por A. Lafuente, A. Elena y M. L. Ortega, Madrid 1993.

47 Algunos de estos puntos sobre las curaciones las recoge en sus *Cartas Eruditas*. Resulta muy crítico con la alquimia porque a su parecer trabaja de espaldas a los resultados que no contrasta. Vid. MARAVALL, J. A., "Feijoo el europeo, desde América", en *Revista de Occidente*, 21 (diciembre 1964) 349-354.

48 Otras ilustres figuras del mundo médico fueron Guillermo Guillén con la *Medicina Práctica*; el veronés José de Gazola con su obra traducida al castellano en 1729 *El Mundo engañado de los falsos médicos*; Gregorio López con el *Tratado de medicina par las diferentes enfermedades*; el jesuita Juan de Esteineffer, *Florilegio medicinal de todas las enfermedades* publicado en México

personales contradictorias parece obligado subrayar la importancia que en esta centuria toma la perspectiva clínica para superar la bipolaridad entre *saber práctico*, atesorado por la experiencia y representado por curanderos, boticarios y en alguna medida los cirujanos, y el *saber teórico* de los médicos tradicionales o clásicos formados en el pensamiento de Galeno e Hipócrates.

Se suele presentar el Setecientos como el triunfo de la razón que derrota con sus luces las prácticas populares de signo mágico, trasunto de tradiciones no científicas, propias de un mundo irracional y expresiones de religiones animistas y naturales incompatibles con la positividad de las reglas y prácticas médicas impuestas por el Estado absoluto.

Pero la plural realidad americana se encargó de impugnar este paradigma teórico científico ya que conviven recorridos alternativos al nuevo saber médico fiscalizado a través del protomedicato y la actividad de sanadores y curanderos como así aconteció en Indias. Es decir, en pleno debate médico se opone un saber práctico, inductivo, adquirido por el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas, representado por sanadores y curanderos, *versus* al saber científico, deductivo, el pensamiento caracterizado por la experimentación de la clínica.⁴⁹ Y eso que

en 1712; Francisco Solano Luque que escribió el *Idioma de la Naturaleza y El cirujano instruido, modo fácil y barato de curar casi todas las enfermedades externas*, del francés Goulard traducido y editado en Madrid en 1774. Vid. LÓPEZ PIÑERO, J. M., *La ciencia en la historia hispánica*, Barcelona 1986 y MORETÓN ALONSO, M. C., *Las profesiones sanitarias en Castilla y León (siglo XVIII)*, Valladolid 1993.

49 En pleno fervor del pensamiento ilustrado europeo rebrotó la polémica entre pensamiento científico y pensamiento mágico con la propuesta dual de un paradigma naturalista frente a otro mecanicista como instrumentos interpretativos de la realidad. Vid. AMODIO, E., "Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII", en *Asclepio*, XLIX-1 (1997) 96.

ya en los siglos anteriores, tanto el XVI, con una política virulenta contra toda práctica ritual y mágica acusada de idolatría que acompaña a la conquista de las tierras de México y Perú, como el en siglo siguiente que igualmente se reprimen con contundencia las actividades de magia, brujería y hechizo realizadas por chamanes, curanderos, hechiceros y sanadores indígenas con la inestimable ayuda de la Inquisición. Todas estas creencias fantásticas habían sufrido un gran revés al que ahora en plena centuria dieciochesca se suma el impacto incruento de posturas mecanicistas que entre otros efectos produjo un alejamiento progresivo de las élites respecto de este universo espiritual indígena.⁵⁰

Tampoco los boticarios se van a ver libres de la diatriba por el uso de una farmacia no experimental y dar alternativa a otras prácticas como la hidroterapia, el oxígeno, el magnetismo animal, todas ellas técnicas específicas del naturalismo terapéutico fuera de los remedios químicos de la belladona, la quina, el cornezuelo de centeno de la farmacia corriente. Era la época finisecular de adhesión al naturalismo como forma de percibir la realidad en la que se asiste a una revalorización de los saberes populares a modo de vuelta a los fenómenos mágicos, muy del gusto de las masas populares, porque aquéllos se tienen como lo seguro y lo de siempre sin tener por qué indagar una pregunta racional, ya que la respuesta está y ha estado siempre en la Naturaleza, en su inconmensurable expresión de riqueza.

50 Junto a libros de medicina editados en Europa exportados a América, ahora circularía un material escrito sobre aspectos médicos en cartillas populares y recetarios para llegar al gran público y así poder combatir a las supersticiones sin que esta actitud oficial eliminara la actividad de curanderos y practicantes de “una medicina salvaje”, dándose la contradicción de que el siglo de grandes médicos también lo fue de grandes charlatanes. Vid. AMODIO, E., “Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”, en *Asclepio*, XLIX-1 (1997) 102-103.

¿Y detrás de estas incertidumbres cómo se comporta la América ilustrada? El otro lado del Océano no queda huérfano de estas corrientes ilustradas de las que participan expedicionarios, científicos y oficiales del Viejo Mundo y un buen número de profesionales de la medicina procedentes de España, Portugal, Italia, Francia⁵¹ y Alemania que por diversas razones personales y profesionales buscan destino en las provincias de Ultramar para ejercer y con ello contribuyeron a difundir las ciencias europeas y a impulsar en estas tierras el espíritu científico. ¿Y en qué marco político-sanitario desenvuelven su actividad? Virreyes, presidentes de Audiencias y gobernadores, obispos y religiosos así como los cabildos son los grandes informantes de la precaria situación sanitaria mediante memoriales, informes, cartas, relaciones que apresuran para denunciar las convulsiones demográficas por virulentas epidemias de viruela (Venezuela 1763-1764) y otras enfermedades así como los insuficientes medios terapéuticos que la mayor de las veces se reducían a sangrías, purgas, dietas y enemas; y cuando poco se avanzaba en la mejoría de la salud se volvían los ojos a los remedios populares de origen indígena del aceite de palo, bálsamo de Carora, cañafístula, tabaco y otras plantas eso sí con una escasa plantilla de médicos titulados.⁵²

En todo caso, como bien señala Emanuele Amodio, enfermarse en Indias era un riesgo muy grande, pues salvo

51 Su presencia tuvo altibajos porque desde la Corona se dictaron decretos de expulsión de los dominios españoles en América, 1716 y 1736, aunque algunos lograron burlar la media pudiendo permanecer en sus destinos. Para Fébres-Cordero calcula un número de catorce en Caracas para todo el siglo XVIII con una gran influencia formativa en los médicos locales. Vid. FÉBRES-CORDERO, F., *Historia de la medicina en Venezuela y América*, p. 420.

52 EXPÓSITO GONZÁLEZ, R., “Barberos y sangradores en Iberoamérica”, en *Revista Cultura de los Cuidados*, año XV, n° 29 (primer cuatrimestre 2011) 30-46.

en las grandes capitales de los virreinos Nueva España y Perú, más tarde Nueva Granada y La Plata, en el resto de capitanías generales y gobernaciones el número de médicos era muy reducido y muy desigual. Un buen ejemplo de lo que venimos señalando es la ciudad tipo Caracas, que en comparación con otras estaba satisfactoriamente dotada de personal sanitario, pues para una población próxima a los 30.000 habitantes de diversas etnias, la Real Audiencia relaciona una plantilla de 10 médicos blancos, cinco cirujanos o prácticos con permiso oficial del cabildo, también blancos, y otros ocho mulatos; sin que entre a considerar que la población con escasos recursos acostumbraba a acudir a los boticarios o a la alternativa de la medicina popular de los curanderos.⁵³ Las figuras sanitarias a fines de la centuria en las Indias se conformaban de médicos europeos y criollos -con titulación académica y visado del Protomedicato – cirujanos latinos⁵⁴ – con formación académica universitaria – cirujanos romancistas – no letrados ni titulados que ignoraban el latín, eran empíricos-, comadres, enfermeros, barberos sangradores y también los curanderos populares; estos dos últimos grupos solía ejercer sin licencia oficial.

¿Cual fue la respuesta política de la Corona? El sistema de gobierno y justicia indianos va a corregir algunas piezas institucionales que el tiempo ha envejecido y reemplaza otras que ya chirrían, pero a fin de cuentas mantiene el mismo ideario y similares fines políticos asegurados ahora por una intensa centralización administrativa y

53 Los médicos y cirujanos blancos solían tratar a enfermos del mismo color; los cirujanos mulatos se dirigían a la población mulata, negra e indígena que en proporción era la mayoritaria con 20.707 personas. AMODIO, E., “Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”, en *Asclepio*, XLIX-1 (1997) 106.

54 Cuando se erija el Protomedicato los cirujanos debían ser evaluados para obtener la autorización oficial para ejercer.

concentración del poder político buscando el control burocrático y el uniformismo en las relaciones mutuas y forzadas entre la Corona e Indias, aunque esta articulación política no desconociera situaciones coyunturales no previstas a resultas de la emergencia y reivindicación de la sociedad criolla en la provisión de cargos públicos.⁵⁵

Conviene a estas alturas dejar bien sentado que el modelo originario del protomedicato castellano exportado al Nuevo Mundo ha sufrido modificaciones por razón de las peculiaridades culturales, resistencias internas que se oponían de manera abierta o subrepticia a cumplir normas tan casuísticas, y por la lejanía que suponía la distancia entre el rey y el Consejo de Indias allí en la metrópoli y aquí las autoridades indianas con amplio margen de arbitrio, por lo que la institución protomedical toma una modulación particular adaptada a la realidad multicultural de las tierras indianas y a la extremada escasez de facultativos existentes en esta orilla del Atlántico.

Como denuncian las fuentes documentales fueron frecuentes las transgresiones legales prescritas en la *Recopilación de las Leyes de Indias* tanto por parte de la Corona, aduciendo poder absoluto y desvinculado del derecho, como por las autoridades indianas que aprovechando la relajación, las malas comunicaciones y la inmensa distancia entre los habitantes de las provincias hacían y deshacían arbitrariamente a su voluntad destituyendo de los empleos a quienes por derecho les correspondían y nombrando sucesores a su discrecionalidad o inhibiéndose del cobro indebido de aranceles ilegales a curanderos con un total desprecio a la ley.⁵⁶ Política venal que se extendió al nombramiento de

55 PÉREZ PRENDES y MUÑOZ DE ARRACO, J. M., *La Monarquía indiana y el Estado de Derecho*, pp. 316-318.

56 La necesidad de amortizar y rentabilizar inversiones y gastos producidos

protobarberos y protomédicos siguiendo la estela del siglo anterior de las subastas públicas y adjudicando el remate al mejor postor, aun a sabiendas que estas irregularidades quedaban fuera del proceso de almoneda según prescribía la legislación indiana.⁵⁷

Aunque no cambiaron las competencias del Protomedicato acerca del examen y expedición de títulos de médicos, cirujanos, boticarios o las visitas a boticas o la verificación de los fármacos llegados desde la península ¿cómo hacer cumplir las leyes vigentes a los demás cuando las autoridades locales acreditaban la falta de ejemplaridad?.⁵⁸ Mas este tribunal, dirigido inicialmente a los españoles en Indias, no poseía jurisdicción alguna en los pueblos indígenas que simultáneamente pudieron conservar sus prácticas médicas tradicionales del curanderismo de manera ordinaria y habitual sin que no faltaran embates e injerencias progresivas del poder oficial en materia sanitaria en el mundo indígena aunque no lograron en ningún caso erradicarlo.

Igualmente conviene señalar que si tomamos como punto de referencia el marco formal de la legislación indiana, que rezuma un teórico interés de la Corona por atender la salud de sus súbditos y vasallos americanos y de facilitarles

en América condujo a la Corona a enajenar cargos que las *Leyes de Indias* no contemplaban como vendibles ni renunciables por 800 ó 1000 patacones. Vid. GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 245.

57 En 1650 tuvo lugar en Santa Fe pública subasta del empleo de protomédico cuyo titular aún permanecía en él con total legalidad por nombramiento regio. *Biblioteca Nacional*, Ms. 2734, fols. 144-145, citado por GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 245, nota 18.

58 SCHAFFER, E., “Los protomédicos en Indias”, en *A. E. A.*, III (1946) 1045-1046.

una formación académica, sin embargo, contrasta radicalmente con la política sanitaria observada en la práctica cotidiana muy insuficiente con las necesidades desbordantes en estas complejas provincias de Ultramar como consecuencia de disfunciones organizativas y una mala praxis informativa que a duras penas llegaba a la metrópoli, y cuando así sucedía aparecía intencionalmente censurada.⁵⁹

Hechas estas prevenciones, decir que para estas fechas el tribunal del Protomedicato americano estaba consolidado disintiendo, como hemos señalado en algunos aspectos estructurales y funcionales, del *ultra Oceanum* que propendió a la centralización sobre la base territorial de las Audiencias y de los Virreinos. Aquí además se agravaba por la inconveniencia y carestía de profesionales de la medicina y también de barberos y sangradores cuyo reducido número impidió la autonomía del Protobarberato, extinguido en España en 1780; de ahí que en Indias quedase subsumido por el tribunal del Protomedicato a cambio de tener una existencia más longeva hasta las postrimerías del periodo colonial.⁶⁰

Las profesiones sanitarias en la Península van a sufrir pocas novedades en este periodo de estabilidad, salvo el requisito de limpieza de sangre en un tiempo donde la doctrina médica estaba languideciendo; sin embargo, a este lado de América la realidad del mestizaje fue un aspecto relevan-

59 Las informaciones recibidas en el Consejo de Indias estaban las más de las veces desvirtuadas y otras faltas de realismo. Vid. ARCHILA, R., "Medicina e higiene en la ciudad colonial", en *Estudios sobre la ciudad Iberoamericana*, Madrid 1975, pp. 655-685 y FERRER, D., "La sanidad de los Reinos de Indias", en *Actas de International Congress of History Medicine, 27th*, Barcelona 1981, pp. 172-176.

60 Existieron divergencias entre el Protobarberato español y el americano tanto en su composición como en el procedimiento de designación de los miembros. Vid. EXPÓSITO GONZÁLEZ, R., "Barberos y sangradores en Iberoamérica", en *Revista Cultura de los Cuidados*, año XV, nº 29 (primer cuatrimestre 2011) 37-40.

te de la sociabilidad que plantearía a la larga dificultades a medida que adquiriera poder e influencia en la estructura social, y que en una primera etapa se garantizaba con un férreo control y salvaguarda de aquellos sujetos que no pertenecieran a *razas inferiores*.⁶¹ Al fin del periodo colonial la disputa de la diferencia de sangre encontró excepciones en el seno de las clases bajas como fue el caso de los mestizos que lograrían ocupar el empleo de cirujanos en la Armada Real⁶² o los llamados pardos o mulatos que también obtendrían licencia regia para poder graduarse.

Otro problema que continuaba sin resolver tanto aquí como en la metrópoli afectaba al ejercicio ilícito o intrusismo más allá del noble propósito legal de castigar con duras penas las conductas indebidas y reiteradas⁶³. Todas estas malas prácticas e ilegales van a continuar en la centuria siguiente denunciadas por Muñoz Garrido como pravas cos-

61 En esta categoría ingresaban no sólo los mestizos sino los zambos, mulatos y cuarterones que son objeto de disposiciones reiteradas a los que se proscribía la graduación académica en pragmáticas de 1737, 1742 y 1764. Vid. KONET-ZKE, R., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, III, Madrid 1953-1962, pp. 318-319.

62 Recordemos que en 1740 los marinos Jorge Juan y Antonio de Ulloa manifiestan su crítica a que la Real Armada y navíos mercantes empleen en su mayoría a mulatos como cirujanos, sangradores y barberos. En 1807 el pardo Manuel González declaraba que “*jamás en América ha sido necesaria la justificación de limpieza de sangre, no digo para graduarse en el arte de curar...*”; citado por GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 246, nota 21.

63 *Nueva Recopilación*, II, 16, 11, cap.15. “*Mandamos, que la dicha pena sea por la primera vez, los dichos seis mil maravedís; y por la segunda, doze mil maravedís, aplicados por tercias partes, juez, y denunciador y arca del protomedicato, y por la tercera, demás de los dichos doze mil maravedís, dos años de destierro preciso de la Corte y cinco leguas, y de la ciudad, villa o lugar donde sucediere....*”; confiando a los corregidores, asistentes, gobernadores, alcaldes mayores y ordinaria, jueces y justicias de villas y ciudades la ejecución de esta pragmática de 1617.

tumbres incrustadas en el ejercicio profesional por personas que simulan conocimientos médicos sin el respaldo de un título oficial que lo acredite o simplemente falseados o sin autorización legal. Resulta interesante el discernimiento de este autor al distinguir, dentro de estos individuos fuera de la ley, aquellas personas habilidosas que practican artes mágicas o supersticiosas como adivinos, hechiceros, agoreros, curanderos o charlatanes (escenario humano más cercano del mundo indiano depositario de culturas ancestrales que practican la asistencia a sus connaturales)⁶⁴ de otro grupo formado por empíricos, es decir, sabedores de alguna técnica médica basada en la experiencia o en sus conocimientos no revalidados oficialmente ante el tribunal.⁶⁵

Así las cosas, en el Setecientos inauguramos una centuria de grandes esperanzas de reformas en el ámbito de la salud pública donde el Protomedicato seguía en el centro del control institucional de la sanidad tanto en la metrópoli como en América ampliando el ámbito de influencia en detrimento de otras corporaciones gremiales y cofradías dedicadas a enfermos y hospitales y casa de beneficencia expresada en una serie de instrucciones.⁶⁶ Es el siglo de notables cambios administrativos con la erección de dos nuevos virreinos, Nueva Granada y La Plata, y la instauración de las poderosas Intendencias; y estas innovaciones implantadas acrecentaron los conflictos de

64 LOSANA MÉNDEZ, J., *La sanidad en la época del descubrimiento de América*, Madrid 1994.

65 MUÑOZ M. E., *Recopilación de las leyes, pragmáticas reales y acuerdos del Real Protomedicato. Hecha por encargo y dirección del mismo Real Tribunal por don... del Consejo de Su Magestad, oidor de la Real Audiencia de Valencia.....*, Valencia 1751, pp. 135 y ss.

66 IBORRA IBORRA, P., *Historia del Protomedicato en España (1477-1822)*, pp. 72-73; CAMPOS DIEZ, M^a S., *El Real Tribunal del Protomedicato castellano (siglos XIV-XIX)*, pp. 119-137.

competencias entre tribunales y organismos locales ya que ninguno de ellos estaba dispuesto a declinar sus atribuciones en el otro en aquellos territorios que hasta ahora les habían pertenecido; y además a la falta de voluntad política de colaborar se agravaba con las enormes distancias y pésimas comunicaciones entre los tribunales generales y los médicos subordinados lo que provocaba un retraso de todos los procesos.⁶⁷

Volviendo al terreno de los hechos, el protomedicato indiano conserva su naturaleza jurídica independiente del de Castilla manteniendo la estructura y funcionamiento de su homónimo transoceánico pero sobre rasgos particulares que le iban distanciando de aquél. Como novedad sobresaliente de esta centuria fue el establecimiento formal por Real Decreto de 19 de mayo de 1741, aunque algunos autores remontan su existencia a dos siglos antes, de tribunales subdelegados sujetos a la jurisdicción de los tribunales *Generales o formales* cuyo funcionamiento generó conflictos competenciales hasta el punto de tener que fijar y precisar formalmente sus facultades y prerrogativas.⁶⁸ En efecto, sobre la base de las dos grandes sedes virreinales de Nueva España (17-IV-1535) y Perú (28-II-1543) y sus correspondientes tribunales generales de Protomedicatos se subordinan una red de subdelegaciones formadas por protomédicos de las provincias que no disfrutaban de las preeminencias protocolarias de sus colegas mexicanos y limeños justificadas aquellos en la desmesura de su ámbito jurisdiccional

67 Sin entrar en la forma y estilo del tribunal, puede seguirse los rasgos generales en las disposiciones recopiladas por MUÑOZ, M. E., *Recopilación de las leyes, pragmáticas reales, y acuerdos del Real Protomedicato*..., p. 321.

68 LANNING, J. T., "The Royal Protomedicato. The Regulation of the medical professions in the Spanish Empire, p. 99 y KONETZKE, R., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, III, p. 246.

para atender las necesidades sanitarias de cada una de estas grandes circunscripciones políticas de los virreinos.⁶⁹

Otro tanto acontecía con las subdelegaciones abiertas en distintas ciudades que luego se integrarían en el recién creado virreinato de Nueva Granada donde Pilar Gardeta subraya la existencia de una figura desconocida aún en la metrópoli como fue el Protocirujano y en el virreinato de La Plata.⁷⁰ Un común denominador de este proceso expansivo, como hemos indicado arriba, fue la generación de contenciosos jurisdiccionales con las autoridades locales donde radicaban sus sedes, tanto del organismo político ávido de intervenir en los nombramientos como el propio tribunal reacio a cualquier control externo; un clima de crispación que favoreció la independencia de la mayoría de los tribunales subdelegados a lo largo de la segunda mitad del Setecientos. Como consecuencia de esta política emancipadora emergieron tribunales autónomos no sólo en cada una de las capitales de los cuatro virreinos sino también en las capitanías generales de los reinos de Chile y Quito, Cuba, Guatemala y Venezuela.⁷¹

El mapa judicial de los tribunales médicos americanos quedaría en esta centuria de esta manera: Una primera categoría compuesta por los dos grandes protomedicatos generales de Lima y Nueva España.⁷² Una segunda categoría

69 GUERRA, F., *La educación médica en Hispanoamérica y Filipinas durante el dominio español*, Madrid 1998.

70 GARDETA SABATER, P., *El Real Tribunal del Protomedicato en el Virreinato de Granada (1740-1820)*, Málaga 1994 citado por la autora en su artículo "El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior", en *Dynamis*, 16 (1996) 248, nota 27.

71 ALEGRÍA, C., *Fundación de los estudios médicos, Protomedicato y Protomédicos en Venezuela*, Caracas 1964 y CONDE SAYAGO, A., *Organización médico-sanitaria de Venezuela durante el periodo 1750-1830*, I, Sevilla 1990.

72 Fueron los dos grandes tribunales de mayor autoridad y prestigio en América por su antigüedad y trayectoria institucional; el de México data de 1517 y

B formada por tribunales independientes sin alcanzar la máxima categoría de los dos anteriores: Santa Fe, Quito, La Habana⁷³, Caracas (1777)⁷⁴, Santiago de Chile (1756), Río de la Plata⁷⁵ (1779) y Guatemala (1793). Y una tercera categoría B como tribunales subdelegados existentes en las ciudades de Panamá (1725), Cartagena de Indias, Guayaquil, Campeche, Cuzco, Santa Fe (Argentina) y Asunción.

el de Lima 1536. Vid. LASTRES, J. B., *Historia de la Medicina peruana*, Lima 1951, 3 vols.

73 Sabemos que a principios de siglo, 1709, se había establecido en la Habana un tribunal de protomédicos nombrados por el virrey que viene a completar en años posteriores por necesidades organizativas con el de Santo Domingo en 1769.

74 El cargo de protomédico fue ejercido por el médico de origen mallorquín Lorenzo Campins y Ballester que había llegado a Caracas en 1762. A su cargo no sólo estuvo el control médico de esta ciudad sino que fue el alcalde de leprosos, visitador, examinador y juez mayor de todos los médicos, cirujanos, algebristas, oculistas, boticarios, destiladores y curanderos. La Real Cédula de 14 de mayo de 1777, que autorizaba la jurisdicción del Protomedicato a la ciudad y extrarradio por lo que quedaba fuera los pueblos de los indios, excluía de sus funciones la inhabilitación de los curanderos a los que se les tolera la actividad por “*la escasez de médicos que se insinúa haver en la ciudad de Caracas*”. Sobre su trayectoria institucional vid. AMODIO, E., “Curanderos y médicos ilustrados. La creación del Protomedicato en Venezuela a finales del siglo XVIII”, en *Asclepio*, XLIX-1 (1997) 116-129 y CONDE SAYAGO, A., *Organización médico-sanitaria de Venezuela durante el periodo 1750-1830*, I, Sevilla 1990.

75 Creado el virreinato de la Plata en 1776, siguiendo el relato del virrey Vértiz tres años después se erige el Protomedicato en Buenos Aires despachando el título al médico irlandés Miguel Gorman por decreto de 1 de febrero de 1799; el rey no aprueba tal nombramiento, pero se le mantiene en Buenos Aires con el título de protomédico ejerciendo la comisión regia para el arreglo de los hospitales y para corregir ciertos abusos detectados en los profesores de Medicina y Cirugía sin que pudiera asumir las funciones judiciales de tal suerte que los conflictos jurisdiccionales y administrativos eran resueltos por el virrey con la asesoría del citado médico (Real Cédula del 3 de diciembre de 1779). Finalmente el primero de junio de 1798 se confirma el Protomedicato porteño y al año siguiente el virrey Olaguer Feliú instituye el tribunal médico con Miguel Gorman en el cargo de Protomédico junto con otros dos vocales: José de Capdevila, catedrático de Cirugía, y un oidor que designará la Real Audiencia. Vid. GUILLAMONDEGUI, J. C., “Contribución para el estudio del protomedicato como tribunal judicial”, en *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 5 (1969) 62-63.

Dentro de estas tres categorías no existe una imagen unitaria que pudiéramos hacernos hablar de un único protomedicato americano, pues lo mismo que acontecía al derecho indiano también aquí se impusieron los particularismos y la diversificación dando lugar a la aparición de subtipos o submodelos múltiples. En efecto, no tiene nada que ver la fuerza socio-política y el poder económico irradiante de Lima y México⁷⁶ con los particularismos étnico-lingüísticos y culturales o la dificultad de recursos habidos entre otros lugares como en las capitanías generales de Cuba, Venezuela, Nueva Granada, La Plata y Guatemala que propiciaron irregularidades toleradas desde el poder y prácticas intrusivas como forma rápida y fácil de ganarse la vida amparados en la necesidad o en la ignorancia de las gentes y que las autoridades vieron como un mal menor.⁷⁷

76 SORIANO, M. S., “Historia de la Medicina en México. Algunos apuntes sobre el protomedicato”, en *Gaceta Médica de México*, 36 (1889) 170-207 y VALVERDE, J. L.; MARTI MARTI, C., *Nuevas aportaciones al estudio del Tribunal del Real Protomedicato en México*; XVI Congreso Internacional de Historia de la Medicina, I, Barcelona, 1980, pp. 223-229.

77 En Cuba estuvo al frente del tribunal durante un tiempo un abogado y no un médico; en Caracas se facultó al Protomédico para el examen de los curanderos más capacitados con el fin de respaldar legalmente su actividad; también en Nueva Granada, en el virreinato de la Plata y Guatemala no se cumplieron la exigencia preceptuada por ley de vincular el cargo de protomédico con la figura del catedrático de Prima, ejerciendo ambos oficios por separado. Chile por el contrario antes y después de su emancipación del Protomedicato del Perú sí que aparece fusionados en una sola persona los cargos de protomédico y catedrático. Vid. GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 255 y de la misma autora, “El Protomedicato en el Reino de Chile: su primer tribunal independiente (1786)”, en *Revista Médica de Chile*, 121 (1993) 952-955.

A EFECTOS DE CONCLUSIÓN

Como vemos a pesar de la buena voluntad de las pretendidas reformas borbónicas despachadas por el Real Protomedicato de este lado del Océano, al llegar a los virreinos y capitanías generales se toparon con un mal insuperable cual fue la insuficiencia de profesionales de las ciencias médicas que desvirtuaron sus objetivos y fines lo que impedía no sólo contar con tres médicos, tres cirujanos y tres farmacéuticos sino implantar las tres audiencias con lo que se estaba configurando un instituto distinto.⁷⁸ Además se añadía otra singularidad respecto del tribunal médico castellano, pues a diferencia de aquél (1737) los protomédicos indianos no se constituyeron como órganos judiciales supremos que culminaban el itinerario procesal de los recursos ya que sus sentencias podían ser recurridas antes los virreyes, presidentes y gobernadores, no sustrayendo por tanto a la jurisdicción ordinaria y común el conocimiento de los asuntos relacionados con la admisión de exámenes y los abusos cometidos con ocasión del ejercicio profesional (Real Cédula de 27 de octubre de 1798).⁷⁹

Esta característica, fuera de toda dimensión ideológica, le desposeyó de una gran fuerza institucional respecto de su hermano el castellano y yo creo que hay que interpretar esta carencia facultativa en la exigente flexibilidad y elasticidad del orden jurídico especial instaurado en el Nuevo Mundo y en la forma de entender el gobierno y las relaciones políticas en América.⁸⁰ Aunque sea punto y seguido, no debe-

78 GARDETA SABATER, P., “El nuevo modelo del Real Tribunal del protomedicato en la América Española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, en *Dynamis*, 16 (1996) 250.

79 Se notificaron por despacho a los virreyes y protomédicos de Indias el 16 de noviembre de dicho año.

80 La legislación indiana fue particular y casuística, es decir, se establecía

mos obviar, lo que tantas veces hemos indicado a la hora de hablar del grado de aplicación de la ley lastrada por la distancia entre el rey y el Consejo de Indias y las autoridades políticas residentes en Indias, que les permitía gozar de una gran discrecionalidad interpretativa respecto de las normas procedentes de la Corte; ventajosa situación auxiliada con la fórmula castellana y consagrada en Indias del “*obedézcase, pero no se cumpla*” (R.I., II,1, 22 y 23) que permitía la no aplicación de muchas disposiciones.

Dicho esto y para finalizar deseo retomar la supervivencia paralela al modelo de la sanidad oficial institucionalizada en el Protomedicato del curanderismo indígena –brujos/as, charlatanes/as- como expresión de un saber salvaje de prácticas médico-rituales y mágicas, que tras la dura represión se refugiaron en la semiclandestinidad; pero que en estos tiempos de las Luces cobran libertad y autoridad por el conocimiento de las plantas, hierbas y otros ingredientes y por el dominio de sus efectos “*se dedican a curar dolencias y enfermedades*”. No faltaban españoles que acudían a estos sanadores indígenas muy populares a la llamada de su habilidad y acierto sin que se cierre la puerta al conocimiento experimental por más que les falten “*principios de la profesión médica*”.⁸¹ Este fenómeno dio lugar a un cierto sincretismo tanto en el campo como en las ciudades donde la medicina oficial titulada se mezclaba con técnicas curativas naturales autóctonas expertas en el tratamiento de enfermedades endémicas.⁸²

para resolver problemas ya planteados sin la previsión de un plan general y además una gran mayoría de las normas se dictaron con vigencia limitada a una provincia o lugar determinados.

81 Muy interesante la páginas dedicadas a las relaciones entre protomédicos y curanderos en España por ALBI ROMERO, G., *El Protomedicato en la España ilustrada*, Valladolid 1980 y PERDIGUERO, E., “Protomedicato y Curanderismo”, en *Dynamis*, 16 (1996) 91-108.

82 Se está reproduciendo el viejo debate entre científicos y prácticos en el

Los avatares sufridos en la secuencia de 1798-1801 en el Protomedicato castellano van a producir el efecto reflejo en sus homónimos en América, que al desprestigio que vivían tienen que soportar la agitación interna de los virreinos, pero a diferencia con el gran tribunal de la metrópoli lograron mantener su continuidad languideciente tras la independencia y la consabida emergencia de los nuevos Estados americanos.⁸³

campo médico que como sabemos ocupó una buena parte del siglo XVIII. Vid. FOSTER, M. G., "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana", en *La antropología médica en España*, Barcelona 1980, p. 127.

83 Así en Caracas se abolió el tribunal médico en 1827; seis años después fue derogado en 1833 el de La Habana y en 1840 tocó el turno al de Guatemala siendo el más longevo el de Chile que fue abolido definitivamente en 1879.

EL COMERCIO DE NEGROS DE ESPAÑA CON HISPANOAMÉRICA EN EL SIGLO XVI

Eufemio Lorenzo Sanz

El tráfico negrero no es una novedad de la Edad Moderna, sino que existió desde la antigüedad en el ámbito mediterráneo, a cuyos litorales eran transportados los esclavos desde Guinea y Sudán. A partir de la época de don Enrique el Navegante, los portugueses dominan este comercio. En el área geográfica Marruecos, Sevilla, Cádiz y Lisboa existía una corriente mercantil continua que contaba, entre uno de sus tratos, con el negrero. Descubierta más tarde América, queda incorporada al mismo sistema económico que Europa. Pero para ponerla en explotación, se hace cada vez más patente la necesidad de mano de obra. Al principio se emplean los indios en las tareas agrícolas y mineras, pero su menor resistencia para los trabajos duros, las peticiones de negros hechas por los cabildos y autoridades indianas, la protección que la Corona española establece para la población indígena y el hecho de que la esclavitud del negro fuese un principio admitido por todos en esta época, institucionalizaron la trata negrera en el Nuevo Mundo. Por otro lado, la lenta extinción de los indígenas, la progresiva explotación de las minas y el auge de la industria azucarera a partir

del segundo cuarto del siglo XVI, intensifican la necesidad del esclavo africano, que llega a ser, el elemento esencial de la agricultura y la minería americana.

Los reyes españoles, por su parte, apoyaron desde el principio el registro de negros hacia Indias, ya que dicho trato facilitaba el poblamiento de Hispanoamérica y coadyuvaba a aliviar los trabajos de sus súbditos indios. El sistema que la Corona establece para la introducción de los esclavos en Indias, varía a través del tiempo. Después de un pequeño período de *libertad comercial*, que se extiende aproximadamente hasta 1513, se pasa a la época de las *licencias*, larga etapa que se prolonga hasta 1595, fecha en la que se inician los *asientos portugueses*.

LA LUCHA ENTRE LAS LICENCIAS LIBRES Y LAS MONOPOLISTAS EN TIEMPOS DEL EMPERADOR

No tardaron los monarcas españoles en descubrir las ventajas económicas que el monopolio negrero podía proporcionarles. Buscando estos ingresos fiscales, Fernando el Católico graba desde 1513 cada licencia de importación de un esclavo blanco o negro, con un arancel de dos ducados¹. A partir de este momento, para trasladar un negro a Indias, es necesario disponer de una licencia o autorización real, que será importante fuente de ingresos para el erario público. Pero al principio, los reyes se servían también de las licencias para premiar servicios hechos a la Corona. Así, el Emperador Carlos I otorgó en 1518 una licencia de 4.000

¹ Scelle, Georges: *La traite négrière aux Indes de Castille. Contrats et traités d'asiento*. Paris, 1906, pp. 126-127.

negros al gobernador en Bresa, Lorenzo de Gouvenot². Esta merced real supone, la primera licencia monopolista, puesto que nadie podría registrar negros a Indias durante la vigencia de la misma, i no ser que las hubiese adquirido con anterioridad a dicha concesión³. En 1528, año siguiente a la conclusión de la licencia otorgada por el Emperador a su camarero mayor, nuevamente el soberano vuelve a estancar el comercio negrero, al firmar otra licencia de 4.000 negros, por cuatro años, con los alemanes Enrique Eynger y Jerónimo Sayller. Este monopolio concedido por Carlos I —ya que en dicho período no se podían otorgar otras licencias—, pretende paliar en parte, la jadeante sed de las pobres arcas reales, mediante los 20.000 ducados que los alemanes abonan, con lo que la cotización de la licencia, se eleva ya, a cinco ducados⁴.

Las dos licencias monopolistas — la de Gouvenot y la de los alemanes—, o asientos si se quiere⁵, sobre todo la de los germanos, resultaron un fracaso.

La hacienda pública había desaprovechado un importante venero de ingresos fiscales, pues según indica en 1528 Esteban de Pasamonte, sólo de derechos de almojarifazgo, se ha-

2 Ibid., pp. 139-161.

3 Ibid., p. 143.

4 Ibid., pp. 169-178.

5 Al hablar de la trata de esclavos, los historiadores descan deslindar las licencias, de los asientos. En la práctica no existe diferencia entre ambos términos, dado que una licencia monopolista como la Gouvenot, puede encerrar más exclusivismos que un asiento. La realidad que se impuso con el tiempo fue, que la licencia llegó a ser como un permiso, de breve duración, para consignar a Indias una cantidad limitada de esclavos, y en el asiento, un contrato suscrito por más tiempo y para mayor número de negros. Mientras que para José Antonio Saco el primer asiento fue el de 1518, para Haring y Scelle fue el de 1528. Mellafe y Veitia Linage piensan que la primacía la tiene el de 1595. Henry KAMEN opina que tanto las licencias como los asientos son monopolios, aunque atribuye la primacía de los asientos al de Reinel [El negro en Hispanoamérica. << Anuario de Estudios Americanos>> (Sevilla), t. XXVIII (1971), p. 124].

brían obtenido los 20.000 ducados⁶ que pagaban los alemanes por el estanco esclavista; aparte quedaban sin percibir, los derechos de las licencias. Los otros perjudicados fueron los habitantes de Indias, ya que los negros escaseaban sobremanera, y adquirirlos costaba un ojo de la cara⁷. Las quejas de ultramar contra este último asiento, fueron continuas⁸.

Las desagradables experiencias cosechadas con las licencias del gobernador de Bresa y de los germanos, influirán, en gran manera, para que no se otorguen más exclusivas en el tráfico negrero, hasta el asiento de Gómez Reinel de 1595. En tan largo período, 1532-1595, impera el régimen de licencias, es decir, la libertad de trato, una vez conseguidas aquéllas, y abonados los derechos correspondientes. Sin embargo, habrá varias tentativas en la segunda mitad del siglo XVI, para conseguir el monopolio del comercio negrero en Indias, aunque todas fracasaron, hasta 1595.

El 14 de agosto de 1552, el Príncipe firma en Monzón un asiento con Fernando de Ochoa de Ochandiano, cambio de la corte, por el que se le autoriza a pasar a Indias 23.000 esclavos⁹. Desde el uno de agosto de 1552, hasta finales de 1559, Fernando de Ochoa dispondría de la exclusiva negrera, pues solamente él podría despachar licencias, y el número máximo que estaba obligado a vender, era limitado, 500 anuales. Ochoa debía abonar 184.000 ducados, 100.000 al contado y el resto en siete anualidades —a partir de 1553—, a razón de 12.000 cada año. Como puede observarse, cada licencia sale a 8 ducados, cifra a la que se ha llegado, desde

6 SCALLE, *La traite...*, p. 173

7 Ibid., p. 168.

8 Ibid., pp. 173-177.

9 Asiento hecho con Fernando de Ochoa, cambio de la Corte, para pasar a Indias 23.000 esclavos. Monzón, 14-8-1552. A.G.I., I.G., leg. 2.366 y SCALLE, *La traite...*, pp. 205-206.

los 6,5 que costaba la unidad en 1537, 7 en 1.542 y 8 desde 1545¹⁰. Las 500 licencias que debía expedir libremente a los particulares —10 como máximo a cada persona—, podía cobrarlas a nueve ducados, es decir, con el beneficio de un ducado por unidad. Se le concedía también la libre venta de los esclavos en Indias, sin topes establecidos. Se le eximia, asimismo, de cualquier gravamen, a no set del 2,5 por 100 de almojarifazgo de los esclavos, que se abonaba en Sevilla.

Pero el Consulado sevillano, no va a permanecer impasible ante este asiento que suponía un duro ataque a sus prerrogativas mercantiles. Quince días después de haberse firmado tal exclusiva, ya se halla Fernando de la Fuente en la Corte, para exponer el amargo sentir de la corporación sevillana, ante tal asiento, el cual, no sólo perjudica el patrimonio real, sino también el comercio y a los habitantes de Indias¹¹. Las quejas de la Universidad de Mercaderes se pueden resumir a tres:

1. “ El hecho que Ochoa no esté obligado a vender anualmente más que 500 licencias, supone estancar este comercio, pues impide traficar libremente en el mismo al que lo desee, y además este contrato lleva implícito, el que sea Ochoa quien establezca los precios de venta de los esclavos, tanto en España como en Indias,
2. * Señalan el peligro que supone el autorizar a que los súbditos extranjeros puedan ser socios de Fernando de Ochoa o actuar como sus factores en las Indias, debido a las fugas de tesoros que pueden dirigir hacia sus naciones y et perjuicio económico que ocasionarán a los cargadores sevillanos.

10 Asiento hecho con Fernando de Ochoa... I.G. 2.366, Enrique OTTE y Conchita RUIZ BURRUECOS: Los portugueses en la trata de esclavos negros de las postrimerías del siglo XVI. “Moneda y Crédito” (Madrid), nº 85 (1963), p. 11. AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo: La población negra de México. México, 1972, p. 27.

11 Madrid, 29-8-1552, A.G.I., I.G., leg. 2.366.

3. * Una merma considerable al monopolio de la Universidad sevillana representa el que se autorice a Ochoa para poder registrar negros a Indias en navíos de la flota, partiendo de Portugal, Castilla, Cabo Verde, Guinea o Santo Tomé, en los que se autoriza a portar mercancías, pues ello supone la legalización de un comercio que perjudicará enormemente a los hombres de negocios sevillanos, puesto que en cada navío se pueden llevar bastantes géneros, ya que solamente se obliga a registrar en cada uno, algo más del medio centenar de esclavos.

Ante las presiones del Consulado en la Corte y la oferta que él mismo hizo de quedarse con el asiento en el mismo precio que Fernando de Ochoa, pero pagando 120.000 ducados al contado y excluyendo de dicho trato a los extranjeros, Fernando de Ochoa debió renunciar a dicho estanco, pues no existe constancia de registros a su nombre, y si en cambio, licencias otorgadas a particulares antes de 1559.

En efecto, en 1556 el portugués Manuel Caldera, hombre activismo en k trata negrera en toda la década del sesenta¹², obtiene un contrato en Amberes, por el que se le autoriza a registrar hacia Indias 2.000 esclavos¹³. Debía pagar 9 duca-

12 Ved este hombre de negocios en la p. 95 del cap. II. Asiento tomado con Manuel Caldera para que pueda pasar a Indias 2.000 esclavos, Amberes, 2-3-1556, A.G.S., C.J.H., leg. 49.

13 En 1560 don Francisco Chacón pide por merced de S.M., licencias de negros, en la cantidad que el Rey desee, para ayuda de losd gastos que haga sirviendo a la Corona (Francisco Chacón desde Sevilla, 19-9-1560, A.G.S., Estado, n.º 139-129). A Francisco de Cáceres, gobernador de la provincia Espíritu Santo, se le conceden 100 licencias libres de derechos, en 1580 (Troconis de Veracochea, Ermila: *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*. Caracas, 1969, n.º 103 de la Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia pp. 64-65). En 1565 se concedieron 500 licencias a los vecinos de Cartagena y 400 a los de Puerto Rico; dos años más tarde se otorgan otras 300 a Puerto Rico (A.G.S., C.G., legs. 320 y 3.056 y Guerra Antigua, leg. 71-51). Mel-lafe, Rolando: *Breve historia de la esclavitud en América Latina*. México 1973. pp. 26-27 v 46-48. Sabemos que en los años anteriores a 1590, Felipe II había

dos por cada licencia, con lo que la cantidad global serían 18.1 ducados, de los que abona 11 mil en 1556, y el resto, al año siguiente. Pero aunque esta licencia le autoriza a salir con los negros de Portugal, España o África, registrados en navíos lusitanos o españoles y partir con los mismos en el momento que lo desee, sin embargo, este concierto con la Corona, no le otorga el monopolio negrero.

LAS LICENCIAS DE NEGROS FUERON UNA IMPORTANTE FUENTE DE INGRESOS EN EL REINADO DE FELIPE II

Tanto Felipe II como su padre, prodigaron la concesión de licencias de negros, parcial o totalmente gratuitas. Estas mercedes premiaban o se destinaban a fines muy diversos. Unas agradecían servicios prestados, otras se destinaban a obras de caridad, a redimir cautivos, para ayudas de viajes, para facilitar la explotación minera, para promover el progreso de ciertas poblaciones, etc¹⁴. Sin embargo, desde la década del sesenta, las licencias compradas tienen un valor elevado, 30 ducados por unidad y los fondos anuales proporcionados por las mismas pueden oscilar, para el resto del siglo, de 75.1 a 100.000 ducados, aproximadamente. A este numerario, es preciso agregar, el percibido de los derechos de almojarifazgo. De este modo, 1561 sirve de frontera entre dos épocas. Una de simples mercedes reales y limitados ingresos proporcionados por las licencias, y otra con elevadas ganancias suministradas por las mismas.

hecho merced de cantidad de licencias (A.G.I., I.G., leg. 2.366 y Sceixe: *La traite...*, pp. 233-255)

14 Rey a oficiales C. C. de Sevilla, 19-8-1561, A.G.S., C. G., leg. 323 bis y oficiales C. C. de Sevilla, 4-9-1561, A.G.S., C. J.H., leg. 40.

SUSTANCIALES BENEFICIOS OTORGADOS POR LAS LICENCIAS

La concesión de las licencias corre a cargo del Consejo de Indias. De ordinario, las peticiones se presentan a los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla, los cuales las transmiten al Consejo, quien una vez otorgadas, remite las cédulas correspondientes a los funcionarios sevillanos. Cuando las licencias pedidas se apartan de la normativa general, bien por solicitarse para transportar los negros en navíos aislados, adquirirías a precio inferior al establecido, a plazos de pago distintos, etc., en estos casos el órgano colegiado indiano realiza consulta al Monarca. Por tanto, como norma general, los oficiales de Sevilla se conciertan con los peticionarios, y el Consejo de Indias otorga las licencias, aunque los oficiales de la Casa de la Contratación pretendieran, en alguna ocasión, ser ellos quienes las concediesen. Las solicitudes se podían hacer, asimismo, directamente al Consejo. Era frecuente, también, en Sevilla, revender las licencias, las cuales adquirirían personas que deseaban registrar un número limitado de esclavos, obviando de este modo, a los interesados en ellas, los tramites burocráticos, a cambio de ciertas ganancias¹⁵.

La década del sesenta, bastante activa en el comercio negrero, va a iniciarse con una elevación excesiva del precio de las licencias. Ya desde 1558, el Consejo de Indias intentaba subir el valor de las mismas¹⁶. Sin embargo, va a ser entre octubre de 1560 y el 15 de septiembre de 1561, cuando se fragua el ascenso de 9 a 30 ducados por licencia. El conseguir elevar el precio de cada una en 21 ducados, exigió esfuerzos, pues fue preciso limar bastantes resistencias y

15 Oficiales C. C. de Sevilla, 4-9-1561, A.G.S., C. J.H., leg. 40.

16 Oficiales C. C. de Sevilla, 27-7-1558, A.G.S., C. J.H., leg. 33.

convencerse de que no se interrumpiría el abasto normal de esclavos a Indias. En abril de 1561, los oficiales de la Contratación sevillana califican la subida de excesiva, y sospechan que se cargará menor cantidad de los mismos, que en los años precedentes¹⁷, debido a que el ascenso de precio que se autoriza para expedirlos en Indias, es bajo, en relación con la brusquedad de la elevación de los derechos de la licencia. Son partidarios de aumentar el valor, tanto de la autorización real, como del negro en Indias, en 20 ducados. Ven, asimismo, gran problema para cobrar las licencias al contado. El inconveniente principal se hallaba, en que existiese precio tope en América para su venta.

En efecto, en el mes de julio de 1561, el Rey tiene propuestas de ciertas personas para adquirirle 8.000 licencias repartidas en cuatro años, abonando por cada una dicho valor, peto admitiendo el libre despacho de los esclavos en Indias¹⁸. Aceptar este contrato, suponía estancar el comercio negrero, lo cual no deseaba nadie. Pero a esta situación no fue necesario llegar, ya que los oficiales reales sevillanos, no veían problema en expedir 2.000 esclavos anuales en América, concediendo libre iniciativa para su venta¹⁹, debido a la necesidad que de los mismos existía, y a que los mercaderes preferían venderlos sin tasa en Indias, aunque tuviesen que abonar 30 ducados por la licencia, que verse sometidos a techos rígidos de expedición, aunque sólo les costase 9 ducados la autorización real²⁰. Convencido de este aserto, accede el Monarca

17 Ibid., 2-4-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 42.

18 Rey a oficiales C.C. De Sevilla, 26-7-1561, A.G.S., C. G., leg. 323 bis. A pesar de que se propuso por los oficiales sevillanos a la Universidad de Mercaderes la posibilidad de que se comprometiesen a llevar 2.000 negros anuales en cada uno de los cuatro años, no se animaron (Oficiales C.C. De Sevilla, 4-9-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 40)

19 Oficiales C. C. de Sevilla, 15-8-1561, A.G.S., C. G., leg. 323 bis.

20 Oficiales C. C. de Sevilla, 4-9-1561, A.G.S., C. J.H., leg. 40.

entre el 19 de agosto y el 15 de septiembre de 1561, a que cada cual venda en Indias los negros por el valor que pueda, pero abonando 30 ducados por cada licencia²¹. El 4 de septiembre de 1561, ya han despachado los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla, 300 licencias, sin tasa de venta en Indias, al doctor Monardes y 200 a Melchor de Villanueva, con el fin de animar a los demás hombres de negocios²². La escasez del negro en América y la sed de las arcas reales hacen posible que se paguen las licencias a 30 ducados, tasa que se mantendrá invariable, por más de 30 años.

Desde que en 1561 se cobran las licencias a 30 ducados, los ingresos que las mismas proporcionan son sustanciales, por lo cual, éstos, junto con los obtenidos del azogue consignado a Indias, estaban especialmente destinados a pagar los juros situados en la Casa de la Contratación, sin que se pudiesen emplear para otro fin, aunque la realidad solía ser diferente. Los ingresos anuales que estos dos monopolios proporcionaban, en la década del sesenta, bastaban para pagar los intereses de dichos juros. Se calculaban, 75.1 ducados procedentes de unas 2.500 licencias y 120.000 de unos 1.1 Qm. de azogue, lo cual arroja una recaudación total de 195.000 ducados, cifra algo superior a la que se debía abonar por los juros situados sobre la Casa de la Contratación²³.

Al elevarse en 1561 la cotización de las licencias a 30 ducados, se conceden facilidades para su abono. Como norma general, se paga un tercio al contado, y el resto, del que se dan garantías, se hace efectivo al año²⁴. No obstante, no

21 Rey a los oficiales C. C. de Sevilla, 15-8-1561, A.G.S., C. G., leg. 323 bis. Madrid, 15-9-1561, A.G.I., Ct., leg. 5.091 y ENCINAS: *Cedulario indiano...*, t. IV, p. 400.

22 Vid nota 20

23 Oficiales C. C. de Sevilla, 11-3-1564, A.G.S., C. J.H., leg. 58.

24 Algunas licencias de esclavos... (Apéndice). A.G.S., C.G., legs. 320 y 3.056. A.G.S., C. J. H., legs. 46 y 58.

todas las licencias se atienen a este caso común, sino que algunas, especialmente cuando es elevado el número de las adquiridas, se suelen otorgar con mayores posibilidades de pago²⁵. Era lógico que si los ingresos procedentes de las licencias se destinaban a pagar los juros situados en la Casa de la Contratación, los hombres de negocios que traficasen en esclavos, obtuviesen aquéllas con el numerario que se les adeudase de los intereses de sus juros, e incluso, con el valor del «principal», es decir, de lo que vale dicho juro o título. Los créditos de los juros se les admiten, tanto para el abono al contado, como para el pago aplazado. Se les suele consentir que paguen la mitad del metálico, tanto del que es al contado, como del que se abona a plazos, con los intereses de los juros y el resto con dinero efectivo²⁶. El poder adquirir las licencias con numerario procedente de los juros, suponía una gran ventaja, ya que a veces era el único medio de que disponían para poderlos cobrar. Por ello, algunos beneficiarios de estos réditos compraban las licencias con el único fin de percibir sus intereses, aunque más tarde las vendiesen a otras personas²⁷.

25 De las 500 compradas por Antonio Gómez de Acosta en 1568, sólo abona al contado un cuarto (A.G.S., C.G., legs. 320 y 3.056). Las 700 adquiridas por don Luis Colón en 1564 se cotizan a partes iguales en cuatro años (A.G.S., C.G., leg. 3.056). De las 250 otorgadas a Juan Cordero en 1569, paga al contado, solamente, un cuarto (A.G.S., C.J.H., leg. 93).

26 Las licencias de Gaspar González (1582), Pedro de Polanco (1576). Juan de Segovia (1577) y Matffn Fernández (1577) se abonan totalmente con los intereses de ciertos juros (A. G. S., C. G., leg. 321), al igual que las 700 concedidas en 1564 a don Luis Golón (A.G. S., C. G., leg. 3.056). Veamos algunas licencias conseguidas en 1588 con intereses de juros situados en la Casa de la Contratación (A. G. I., I.G., leg. 2.829) en el Anexo "A".

Pedro de Palacios compra 359 en 1576, cotizando un quinto al contado y el resto con el principal y corrido de juros (A.G.S., C.G., leg. 321). Las 250 de Juan Cordero dt 1569 y las 400 de Rodrigo Baso de 1563 se hacen efectivas con dinero y juros (A. G. S. C.J.H., leg. 93 y C.G., leg. 323 bis).

27 Los intereses de los juros eran bajos, pues oscilaban entre el 7,1 y el 3.3 por

Una vez adquiridas las licencias, existía obligación de abonarlas en los plazos estipulados en las mismas, pues en caso contrario, se procedía a encarcelar a sus titulares²⁸. Por ello, a veces, los títulos de concesión se otorgaban sin que se especificase una fecha concreta para el envío de los negros a Indias²⁹.

OTROS DERECHOS

Además de los 30 ducados de cada licencia, era preciso abonar otros 20 reales por unidad, en concepto de almojarifazgo de Sevilla, o almojarifazgo de los esclavos. Pero a pesar de que se le diesen los dos nombres indivisamente, nunca se indujeron los ingresos procedentes de los 20 reales de cada licencia en el siglo XVI, en las arcas del Almojarifazgo de Sevilla, sino que figuraban como un impuesto distinto, que el Rey arrendaba, o que administraba alguno de sus oficiales. Hasta 1543 no se empezó a percibir este gravamen, que equivalía al 2/5 por 100 del valor de los esclavos, tanto de los embarcados en Sevilla, como en cualquier otro lugar, puesto que se pagaba con arreglo al registro que se hacía en la Ciudad de la Giralda³⁰. Durante el siglo XVI se mantuvo sin variación la tasa de los 20 reales por unidad, que representaba el 2,5 por 100 del valor de un negro de 72,5 ducados³¹. El Rey eximia,

100. (Vid en el tomo II el capítulo dedicado a la *Toma de las remesas*...)

28 Diego Manuel Bocarro, propietario de 400 y Gaspar de Arguijo, de 10. se hallan detenidos por este motivo en 1569 (Oficiales C. C. de Sevilla, 12-3-1569, A.G. S., C. TH, leg. 98).

29 Cuando en 1569 se pretende detener a Antonio Gómez de Acosta por no haber hecho uso de 50 licencias que tiene concedidas desde el 12-4-1568, alega que no tiene limitado el tiempo para el registro de estas licencias (Ibid.).

30 SCALLE; *La traite*..., p. 262.

31 Condiciones con que el prior y cónsules de Sevilla... tomarían el asiento de los esclavos que se llevan a Indias, desde 1590 a 1598, por cuenta de las averías de las armadas para evitar los daños (A.G.I., I.G., leg. 2.366).

algunas veces, a ciertas personas del pago del almojarifazgo de Indias, e incluso de los derechos de la licencia, pero jamás lo hacía, del almojarifazgo de los esclavos³².

Como en 1565 no hubo nadie encargado de cobrar este impuesto, se percibieron los derechos con un año de retraso³³. Pero de Sosa, vecino de Toledo, fue el arrendatario desde 1559, aunque no pertenecían a su jurisdicción los ingresos procedentes de Tenerife, la Palma y Gran Canaria³⁴. En 1572 ya se incluían en dicha renta Tenerife y la Palma³⁵. Las ganancias que otorgaba este impuesto a quienes se le adjudicaba, debían ser limitadas, puesto que en 1589, lo administraba el oficial real Antonio de Guevara, hasta tanto se adjudicase al mejor postor. Bartolomé de Mexia ofrece, en esa fecha, 15.1 ducados por su arriendo, durante cinco años —los cuales obtendría con 1.378 licencias anuales—, pero exige la concesión de 500 licencias cada año, al precio de 6 ducados y autorización para navegar los esclavos en navíos fuera de la flota, a razón de 100 por embarcación³⁶.

En Indias se cobró desde el principio, el derecho de almojarifazgo de los negros que allí se consignaban, pero con bastante frecuencia se eximia a los compradores de las licencias, del abono del mismo³⁷. Además, por cada esclavo se

32 Vid nota 30. Asiento hecho con Fernando de Ochoa... [9]. Cuando S.M. Hace merced de licencias a personas que le van a servir a Indias, se entiende libres de los derechos de la licencia y de los de Indias, pero abonando los 20 reales de almojarifazgo de los esclavos (Recopilación de las Leyes de Indias, lib. VIII, tít. XVII, ley VIII, año 1579).

33 A.G.S., Estado, leg. 145-285.

34 SCILLE: *La traite...*, pp. 262-263.

35 Madrid, 13-2-1572, A.G.S., C.J.H., leg. 118.

36 Sevilla, 1589, A.G.S., C.J.H., leg. 269.

37 Licencias de Gaspar González de 1582, Pedro de Polanco de 1576, Juan de Segovia y Martín Fernández de 1577 Gaspar de Peralta de 1586, Francisco de Rivadeneira de 1590 (y A.G.I., Ct., leg. 3.056 y 1.080).

pagaba el impuesto de «lonja»³⁸, y se hacía efectiva la parte correspondiente del de avería, si los negros se registraban en las naos de las flotas³⁹.

INTENTO REAL PARA VENDER NO SÓLO LAS LICENCIAS, SINO TAMBIÉN LOS NEGROS

Felipe II en 1568, aprovechando los deseos del Rey portugués de firmar acuerdos concretos para el suministro de negros en África con los hombres de negocios que lo desearan, intentó llegar a un concierto con el monarca lusitano, para que éste le suministrase anualmente 2.000 negros, entregados al pie de la embarcación en Cabo Verde, con todo lo necesario para el viaje de los mismos, por un precio aceptable⁴⁰. El soberano español no pretendía negociar directamente los esclavos, sino firmar, a su vez, otros contratos con ciertos hombres de negocios, los cuales garantizasen por un lado, un suministro mínimo anual de 2.000 hombres de color a Indias, y por otro, unos ingresos sustanciales para el fisco. Intentaba, de este modo, el rey español, vender los esclavos en Cabo Verde por un precio global, en el que se incluyeran todos los derechos que hasta el momento se cobraban por separado —licencias, «almojarifazgo de esclavos, lonja, valor del negro, derechos de Cabo Verde, etc.—, con lo que las ganancias para la real hacienda serían mayores, los mercaderes españoles podrían adquirir los negros por menos valor, al mismo tiempo que se garantizaba un suministro anual de esclavos para Indias.

38 Por dos registrados en 1583 se abonaron 225 maravedís (A.G.S., C.G., leg. 321).

39 Parecer dado por los oficiales C.C. De Sevilla, A.G.S., C.G., leg. 115.

40 Rey a oficiales C.C. Sevilla, 16-6-1568, A.G.S., C. G., ley 323 bis. Consejos para que el Rey pueda tomar en precio conveniente los esclavos de Cabo Verde que se navegan para las Indias, 1576 (A.G.S., C.J.H., leg. 157).

Sin embargo, los mercaderes se interesaron poco por dichos acuerdos. Solamente conocemos las propuestas hechas por Jimeno de Bertendona y Jerónimo Ferrer, que se pueden resumir así⁴¹. El primero compraría 1.000 unidades en total y el segundo 2.800 en cuatro años; se le habrían de entregar en Cabo Verde cuando las pidiesen, después de haber permanecido varios meses en la isla para adaptarse a la misma; habrían de ser de 20 a 30 años y de unas regiones concretas; abonarían por cada esclavo, libre de todos lo; derechos y provisto de todo lo necesario para el viaje, 90 ducados, Jimeno de Bertendona y 120, Jerónimo Ferrer, pagados año y medio después de embarcados; el transporte se efectuaría en navíos fuera de flota, con una media de 200 a 225 cabezas por nao, para cualquier parte de Indias, Bertendona y para Tierra Firme, Jerónimo Ferrer. Como puede apreciarse, las ofertas no son dignas de tenerse en cuenta, pues la cantidad que pagan por unidad es muy baja y exigen demasiado: tiempo de adaptación en Cabo Verde, entregas cuando lo deseen y para navíos aislados, calidad del negro y cierta exclusividad para las ventas, pues Jerónimo Ferrer quiere ostentar el monopolio de los despachos de Tierra Firme⁴², y Bertendona exige que no se vendan más de 2.000 licencias anuales. Ante la ausencia de ofertas interesantes para el fisco real por parte de los hombres de negocios, y dado que Portugal no entregaba los negros —provistos de todo lo necesario para la travesía e incluidos los derechos de Cabo Verde—, por menos de 110 ducados, Felipe II no firmó ningún acuerdo con el soberano portugués. En 1576 tuvo

41 Memoria que da Jimeno de Bertendona en razón de los esclavos que contrata S.M. con el Rey de Portugal, 27-6-1568 (A.G.S., C.J.H., leg. 47). Memoria que da Jerónimo Ferrer, vecino de Sevilla, del asiento que hará sobre los negros de Cabo Verde por cuatro años, a 700 años, 1568 (A.G.S., C.J.H., leg. 47)

42 Por tierra firme entiende Cabo de la Vela, Santa Marta, Cartagena, Nombre de Dios y Veragua.

ocasión nuevamente el Rey español de hacerse con la exclusiva de compra de los esclavos del contrato de Cabo Verde, con lo que habría monopolizado las tres etapas de la trata negrera —España, África e Indias— y haber obtenido sustanciales beneficios, debido a que en esta fecha solamente le cobrarían cada esclavo a 70 ducados, pero desconocemos los motivos por los que no se decidió, a pesar de que podría conseguir unos beneficios por unidad, de 119 ducados, además de los 30 de la licencia⁴³.

LAS TRES ETAPAS DEL PERÍODO NEGRERO: ESPAÑA, ÁFRICA Y AMÉRICA EL REGISTRO

Una vez obtenida la licencia e ingresado su importe en el tesoro real o en la Casa de la Contratación, a no ser que se haya conseguido una prorroga para el pago, se presentan los títulos en dicha Casa, indicando si se desea utilizar toda o parte de la licencia; después se pide registro para el número de negros que se desee consignar, con expresión del navío que los portará y destino del mismo. Pagado más tarde el derecho de almojarifazgo de los esclavos, que en el siglo XVI siempre fue una renta diferente del Almojarifazgo Mayor, se procede a embarcar los negros en las naves de las flotas, o en los navíos que harán la «Carrera», aislados.

Si en vez de partir con los negros desde Sevilla, se piensan cargar en otro punto distinto, Lisboa, Canarias o África, el navío debe salir provisto de su registro y haber abonado los derechos correspondientes al número de esclavos que llevará, a no ser que disponga de licencia para registrar en Canarias. Cubiertos todos los tramites establecidos, el navío emprendía la ruta hasta las zonas negreras africanas,

43 Consejos... [40].

donde haría el embarque de los esclavos que los hombres dedicados a esta actividad le proporcionarían

A éstos, a su vez, se los suministraban los jefes indígenas, los «sovas», quienes vendían, tanto a los prisioneros de guerra, como a los criminales, a los deudores y a los que mantuviesen relaciones amorosas con sus mujeres, las cuales disponían de libertad para cometer adulterio con los que de esta forma se quería cautivar⁴⁴.

LAS ZONAS AFRICANAS DE SUMINISTRO DE ESCLAVOS

Las zonas africanas de extracción de esclavos sufrieron a medida que avanzaba el siglo XVI un desplazamiento latitudinal de Norte a Sur. En esta centuria destaca netamente sobre las demás, la de Cabo Verde. En sentido amplio, se inicia la misma en Senegal y se prolonga por el golfo de Guinea, por lo que en propiedad se debe denominar de Cabo Verde y Guinea. Sin embargo, la zona de Cabo Verde, propiamente dicha, se extendía desde la tierra de los *wolofes* en el río Senegal, hasta Sierra Leona; el resto de la dilatada región se conoce con el nombre de ríos *de Guinea*. San lago, en Cabo Verde, que tenía licencia para rescatar en las costas de Guinea, se convirtió en la factoría portuguesa más importante del siglo XVI, a pesar de los ataques de que fue objeto a finales de dicho siglo por los holandeses, franceses e ingleses. De Cabo Verde salieron en esta centuria la mayoría de los esclavos *registrados* a las Indias, y de los ríos de Guinea un elevadísimo porcentaje de los *consignados fraudulentamente*.

En el último tercio del siglo XVI, otra isla portuguesa, Santo Tomé, va paulatinamente adquiriendo importancia como cen-

44 SANDOVAL, Alonso de: *De instauranda Aethiopia salute*. Bogotá, 1956, pp. 101-104.

tro esclavista abastecido por el Congo y Camerún, sobre todo a raíz de los ataques piráticos de que era objeto Cabo Verde⁴⁵.

Más al Sur, Angola, será la tercera zona importante del siglo XVI, aunque sus reducidos aportes en esta centuria, se limitan a los últimos años de la misma. En el siglo XVII, sin embargo, será la máxima abastecedora de hombres de color al Nuevo Mundo. Como se ve, las tres regiones negreras se hallan en torno al golfo de Guinea, aproximadamente entre los ríos Senegal y Coanza y con una penetración hacia el interior de 300 a 400 Kms⁴⁶.

Diversos fueron los pueblos o razas africanas que proporcionaron esclavos para Indias. La zona de Cabo Verde se abastecía con los mandinga, guinea, naru, berbesi, bram, biafara, banol y gelofe, que procedían de Senegal y Guinea; los zape y los mina se localizaban en Sierra Leona; otras castas eran los procedentes de Arara y Arda (Dahomey), Santo Tomé, Congo, Mozombo, Calabar, Angola, etc⁴⁷.

LA TRAVESÍA Y EL DESTINO

Adquiridos los esclavos, los factores del rey portugués o del contratador del continente negro procedían a la protocolaria visita de la nave, para la cual sacaban los negros del navío, inspeccionaban su interior, por si hubiese alguno oculto, se hacía el recuento general y se volvían a introducir en las bodegas uno por uno. A continuación anotaban a la espalda del registro los que efectivamente portaba la nave.

45 Los negros de Santo Tomé y Cape, no son muy apreciados en Indias, pues se van en seguida a los montes (Memoria que da Jimeno de Bertendona... [41]).

46 AGUIRRE: *La población...*, p. 102.

47 Memoria que da Jerónimo Ferrer... [41]. Memoria que Jimeno de Bertendona... [41]. Envío de 300 negros a Indias por Juan Bautista Rovelasca, A.G.I., I.G., leg. 2.366, año 1585. CURTIN, Philip D.: *The Atlantic slave trade*. A. Census. Wisconsin, 1970, p. 113.

Cumplidos estos requisitos, las embarcaciones iniciaban la travesía hacia el Nuevo Mundo. Desde Cabo Verde y Santo Tomé no tenían grandes dificultades, pues les era fácil alcanzar la corriente nordecuatorial que los conduciría a las costas americanas. El viaje con escala en Angola era más largo y difícil, debido a que al sur del golfo de Guinea existía una zona de vientos contrarios que tomaba penosa y larga la navegación a «bolina»⁴⁸. Por ello, se utilizaba una ruta más larga, pero más rápida, bordeando por el Sur el anticiclón de Capricornio⁴⁹. Aunque el tiempo empleado en la travesía desde los ríos de Guinea a Cartagena sólo fuese de 35 a 40 días y 50 desde Angola, el término medio invertido por un navío negrero desde que se adquieren las licencias, hasta que aquél regresa a Sevilla, era aproximadamente, de ano y medio en la época de los asientos portugueses⁵⁰, pero creemos que en el reinado de Felipe, se cubriría el periplo completo en menos tiempo.

Las embarcaciones pequeñas y de poco calado eran las más utilizadas para la trata negrera, pues se adaptaban mejor para el rescate en los ríos africanos. Sin embargo, su reducido tonelaje y el deseo de aprovecharlo al máximo, hacía que las condiciones de salubridad fuesen pésimas. Con objeto de fomentar el empleo de navíos negreros de mayor tonelaje, se permitió desde 1589, que dichas embarcaciones pudiesen portar de retorno cualquier mercancía, autorizándosele, también, la carga de los tesoros y de la grana fina co-

48 VILA VILLAR, Enriqueta: *Hispanoamérica y el comercio de esclavos. Los asientos portugueses*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1977, p. 147.

49 DESCHAMPS, Hubert: *Histoire de la traite des noirs de l'antiquité à nos jours*. París, 1972, pp. 77-78.

50 VILA; *Hispanoamérica...*, p. 148. De Angola a Pernambuco se invertían de 35 a 40 días (MAURO, Frederic: *Le Portugal et l'Atlantique aux XVII, siècle, 1570-1670*. París 1957, p. 171)

chinilla⁵¹, aunque las medidas permisivas, en este sentido, no surtieron el efecto perseguido. Las carabelas y pataches debieron ser los navíos empleados, a los que es necesario agregar las urcas y filibotes, desde la época de los asientos portugueses⁵².

Llegados los navíos a los puertos indianos, los oficiales reales, el alguacil mayor y el representante del gobernador o corregidor, comprobaban la legalidad del arribo y registro. Los desembarcados en Cuba, la Española o Puerto Rico, quizá hayan ya concluido su viaje, pero los de Veracruz, deberán viajar algo más de medio mes hasta poder ser expedidos en la capital mexicana. Penosísimo itinerario deben emprender los llegados a Nombre de Dios, ya que después de tres días de marcha por el Istmo, les espera la larga ruta del Pacífico, que les conducirá, más tarde, hasta la capital peruana, otro de los centros de distribución. El puerto de Cartagena, otro importante punto negrero, surtirá, por su parte, al reino neogranadino.

LA PRESIÓN PORTUGUESA SOBRE EL COMERCIO ESCLAVISTA SE INTENSIFICA DESDE LA DÉCADA DEL SETENTA

Varias causas explican el hecho de que a medida que avanza el reinado de Felipe II los portugueses vayan dominando el trato esclavista con Indias. A sus intensos contactos mercantiles con Sevilla y Cádiz, es preciso añadir el considerable número de lusitanos que desde la década del setenta se hallan asentados en dichas ciudades. Otras circunstancias juegan a su favor: llevan un siglo practicando la

51 VILA: Hispanoamérica..., p. 133.

52 Ibid., pp. 133-134.

trata esclavista y ostentan el dominio de las zonas abastecedoras de la misma.

En la década del setenta, existe ya gran presión por parte de los portugueses en el comercio negrero. En 1576 ciertos mercaderes lusitanos se proponen adquirir 6.400 licencias de hombres de color para registrados a Indias en los cuatro años siguientes. Exigen la exclusiva del trato negrero en dicho período, para el que emplearán súbditos portugueses y navíos fuera de flota⁵³. Ya en 1570, Pedro de Llorona, de la misma nacionalidad, intenta adquirir 1.000 licencias de esclavos para portarlos al Nuevo Mundo, con agentes portugueses en los dos años siguientes, partiendo libremente con las naos de Sevilla o Canarias⁵⁴. En 1574, otros dos portugueses⁵⁵, entre los que se hallan los conocidos negreros, Bento Báez y Gómez de Acosta, solicitan 1.650 licencias para hacer uso de las mismas en los años siguientes, aunque con exigencias diferentes, cada uno de ellos.

Pero desde la unión de las dos coronas, el dominio portugués en esta rama mercantil fue más intenso, ya que por un lado, poderosas casas comerciales de la nación vecina intervienen en ella, y por otro, Felipe II firma acuerdos con los contratadores de las zonas africanas, los cuales les permiten negociar libremente cierto número de hombres de color en Indias.

La monarquía portuguesa en vez de llevar a cabo una gestión directa con sus funcionarios en las zonas negreras africanas, establece conciertos con poderosas casas mer-

53 Condiciones propuestas por ciertos mercaderes portugueses para adquirir 6.400 licencias de esclavos, Lisboa, 4-7-1576, A.G.S., C.J.H., leg. 157.

54 Parecer dado por los oficiales de la Casa de Contratación, a las condiciones que Pedro de Lorona propone para llevar a Indias 1.000 esclavos, A.G.S., C.J.H., leg. 135 y 18-9-1574, A.G.S., C.J.H., leg. 135.

55 Francisco Duarte, Sevilla, 15-9-1574, A.G.S., C.J.H., leg. 135 y 18-9-1574, A.G.S., C.J.H., leg. 135.

cantiles, las cuales, a cambio de una especie de monopolio sobre las franjas costeras, le abonan cierta cantidad de numerario. El rendeiro o contratador cobrará, a su vez, algunos derechos a los traficantes de esclavos, por los negocios que allí practican, así como al resto de los intermediarios que comercien en su jurisdicción.

A partir de 1580 Felipe II se vale de estos rendeiros para suministrar parte de los esclavos a Indias. Mediante los conciertos que el Monarca firma con los mismos, se les autoriza a enviar al Nuevo Mundo un determinado número de esclavos anuales, de 300 a 750, a cambio de recibir del producto líquido de dichas ventas, después de descontar los gastos de fletes y los originados por los negros hasta ser vendidos, $1/4$ si los esclavos son del contrato de Cabo Verde y $1/3$ si proceden de Angola o Santo Tomé, pues éstos tienen menos valor⁵⁶.

Con estos conciertos salen beneficiados, tanto el rey español, como los rendeiros portugueses. Por un lado, Felipe II tiene seguridad de que se consigna anualmente a Indias un número determinado de esclavos —800 desde 1584 —⁵⁷, y puede, al mismo tiempo, seguir expidiendo licencias libremente; por otro, con estos acuerdos de Cabo Verde y Santo Tomé, obtiene el fisco ganancias apreciables⁵⁸. Veámoslo. Disponemos precisamente de las cuentas de 1585 del envío de los 300 negros anuales del contrato de Santo Tomé, que ostentaba el milanés, asentado en Lisboa, Juan Bautista Rovelasca. De los 300 registrados, se vendieron los 212

56 Condiciones con que se obligó Alvaro Méndez de Castro a enviar a Indias 3.000 esclavos, 1583, A.G.S., C.J.H., leg. 208. Envío de 300 negros a Indias... [47]. Inmejorables condiciones logradas por el Rey en los contratos de Cabo Verde y Santo Tomé, 1583, A.G.S., C.J.H., leg. 208.

57 Ibid.

58 Ibid.

que quedaron vivos, al precio medio de 228,32 ducados. A la real hacienda le correspondió de su tercio, 16.134 ducados⁵⁹. Suponiendo que se obtuviesen unos 22.000 ducados del cuarto correspondiente a los 500 esclavos del contrato de Cabo Verde, que ostenta Álvaro Méndez de Castro, nos dará unos ingresos anuales de los ciertos, de 38.000 ducados y no de 54.000 como afirmaban los documentos⁶⁰. Como de la venta de las 800 licencias se habrían recibido, 24.000 ducados, las ganancias que en realidad recibe el fisco con estos acuerdos son unos 14.1 ducados.

A pesar de los beneficios de la real hacienda, son todavía mayores los conseguidos por los contratadores, dado que al disponer de licencia para consignar los esclavos en navíos fuera de flota, pudiendo partir de España, Portugal o de la zona africana de su contrato y disponer de factores portugueses para las ventas en Indias, tienen posibilidad de consignar más esclavos que los autorizados y portar mercancías, con el consiguiente perjuicio para los mercadores sevillanos⁶¹.

Desde los acuerdos establecidos con los contratadores desde la unión de las dos coronas, cada vez es mayor el número de portugueses asentados en Indias, ya que se autoriza que los factores que expidan los esclavos en las mismas sean lusitanos, con el consiguiente perjuicio para el fisco real, pues aparte del contrabando que en el Nuevo Mundo llevan a cabo, dirigirán los retornos hacia Portugal.⁶² Ya en 1573 varias personas de Lisboa disponen de correspon-

59 Sería algo menos, pues faltan de descontar los gastos del flete y los originados en Nueva España.

60 Inmejorables condiciones... [56].

61 Ibid y daños ocasionados con el asiento anterior, 26-3-1591, A.G.S., C.J.H., leg. 291.

62 Vid nota 56.

les en Indias⁶³. Así, Manuel Caldera, tiene en Puerto Rico a Antonio Pimentel; Aries de Ulloa, en Santo Domingo, a su hermano Antonio Ulloa; Pedro de Lorona, en el mismo lugar, a Gonzalo Garcia, su cuñado, y Antonio González, a su hijo Damián.

Veamos ahora los diversos hombres de negocios portugueses contratadores de las zonas negreras africanas. En 1583 Álvaro Méndez de Castro se queda con el concierto de Cabo Verde por seis anos, con la obligación de consignar anualmente a Indias 500 esclavos⁶⁴. En 1589 y por la misma duración, le suceden Pedro Freire, vecino de Lisboa, Ambrosio de Taide, Diego Enríquez y Simón Ferreira de Malaca. Diego Núñez Caldera ostentará dicho contrato en 1595⁶⁵. El 6 de diciembre de 1583 se firma en Madrid el contrato de Santo Tomé por seis anos con Juan Bautista Rovelasca; en una de las cláusulas se especificaba que debía registrar anualmente al Nuevo Mundo 300 negros, comenzando en 1584⁶⁶ en 1595 los ostentadores del concierto son Baltasar y Héctor Rodríguez de Chaves⁶⁷. De 1587 a 1593 el contrato de Angola lo disfrutaron Pedro de Sevilla y Antonio Méndez de Lamego, quienes consignarían 1/3 de los rescatados en los seis anos de su asiento, que se suponía serían 1.000 anuales. De 1593 a 1603 Gómez Reinel y Juan Rodríguez Coutino disfrutarán de este contrato⁶⁸.

Además de los contratadores anteriores, destacaron en la trata negrera en la época de Felipe II, los siguientes hombres

63 Personas de Lisboa que tienen corresponsales en Indias. Relación enviada desde Lisboa por Juan de Borja al Rey, 1573, A.G.S., C.J.S., leg. 122.

64 Condiciones con que se obligó Alvaro... [56].

65 VILA: *Hispanoamérica...*, p. 25.

66 Envío de 300 negros a Indias... [47]

67 VILA: *Hispanoamérica...*, p. 26.

68 Ibid., p. 25-26.

de negocios portugueses⁶⁹: Bento Báez, Manuel Caldera, Pedro Freire, Simón Freire, Antonio Gómez de Acosta, Pedro de Lorona, Enrique de Sierra, Diego Manuel Bocarro, Leonel de Quadros y Gómez Reinel⁷⁰.

LOS ASIENTOS DE NEGROS

El potente dominio de los portugueses en el comercio negrero en la década del setenta, se acentúa en la siguiente, para terminar monopolizándolo desde 1595, por medio de los asientos⁷¹. El precedente de éstos está representado por el que en 1589 intentó concluir la Universidad de Mercaderes de Sevilla con la Corona, por el período, 1590-1598⁷². Su misión sería la administración, venta y despacho de 4.250 licencias anuales —expedida cada una a 30 ducados como máximo—, que arrojan la cifra de 38.250 licencias para los nueve años. El Consulado recibirá en sus arcas los 20 reales del almojarifazgo de cada esclavo y abonará anualmente a la real hacienda 57.500 ducados. En caso de que el organismo gremial sevillano desee consignar negros a Indias, podrá hacerlo en naves de las flotas o fuera de ellas, desde donde desee y para donde quejar, registrando en Sevilla o Canarias, pero sin que puedan portar mercancías. Tanto para las ventas en Indias de los esclavos, como para supervisar los sacados de las zonas africanas, la Universidad desea disponer de personal propio. El tercio y el cuarto de los contratos africanos los reivindica el Consulado para sus arcas y exige garantías

69 Vedlos en el capítulo II.

70 Con él se inician los asientos.

71 La autoridad indiscutible sobre los mismos es la Dra. Vila Villar: Hispanoamérica... [48] y los asientos portugueses y el contrabando de negros. "Anuario de Estudios Hispanoamericanos" (Sevilla), t. XXX (1958) pp. 557-609.

72 Condiciones con que el prior y cónsules... [31].

contra las incautaciones reales de los fondos procedentes de la trata negrera, que tanto si suponen ganancias como pérdidas, se contabilizarán en el derecho de avería. Las condiciones económicas y las cláusulas exigidas por la Universidad en el asiento, le beneficiaban abiertamente. Sin embargo, habría aceptado otras algo más favorables a la Corona, de no haber existido posesiones encontradas.

En 1590 existe el convencimiento real de que es necesario un asiento que proporcione una renta segura, que suministre al Nuevo Mundo los esclavos necesarios y que ejerza un control efectivo de los negros que se envían a Indias. Pero las opiniones son opuestas en cuanto a quién debe ostentarlo. Mientras la Casa de la Contratación desea que lo administre el factor Francisco Duarte, el poderoso secretario Juan de Ibarra apoya al Consulado y el Consejo de Indias se opone a los sevillanos. Fruto de este enfrentamiento fue la dilación sufrida para concluir un asiento, por lo que Felipe II debió ordenar que se arbitrara algún medio transitorio para la expedición de licencias. En consecuencia, se nombró al Veinticuatro de Sevilla, Hernando de Porras, administrador de las licencias, quien no logró vender más que 1918 desde el 5 de noviembre de 1593 hasta abril de 1595, fracaso que conduce al establecimiento de los asientos, desde este año.

El primer asiento de negros se adjudicó en 1595 al potentado hombre de negocios portugués, Pedro Gómez Reinel, quien ganó la puja de 61.000 ducados hecha por su compatriota, Antonio Núñez Caldera, hombre con experiencia en el mundo esclavista, relacionado con el contrato de Cabo Verde, hijo de Antonio Núñez de Béjar y sobrino de Manuel Caldera.⁷³ En vez de la solvencia de Núñez Caldera, inclinaron la balanza del lado de Reinel, los 39.1 ducados que ofreció a mayores que su paisano. Las características del asiento firmado el 30 de

73 VILA: *Hispanoamérica...*, p. 33.

enero de 1595 son éstas⁷⁴. Se compromete a introducir vivos en las Indias en los nueve años de su contrato, 38.250 esclavos, a razón de 4.250 anuales. Deberá tener casas abiertas en Lisboa y Sevilla para la libre venta de las licencias a 30 ducados, abonando los 100.000 de renta de cada año, dos después de concluido cada uno. Cada dos anualidades debe informar de las licencias vendidas y de los negros consignados al Nuevo Mundo. Además de adjudicarle los tercios y cuartos de los contratos de África, se le otorgan una serie de privilegios para la navegación y venta de los esclavos: salidas de los navíos de Lisboa, Sevilla, Cádiz, Canarias o África, fuera de flota, con tripulación castellana o portuguesa, posibilidad de asentar factores en África e Indias, etc.

Aunque tuvo dificultades al principio para que se le aceptasen los 150.000 ducados que debía dar de fianzas y a pesar de tener que vencer la oposición que hacia él mostraba el influyente secretario Ibarra⁷⁵, fueron tantas las licencias vendidas el primer año y tan elevadas las ganancias que obtuvo, que el Consejo de Hacienda piensa que se debe rescindir el contrato por resultar oneroso para el erario público⁷⁶. En efecto, se tiene constancia que Reinel expidió en los seis meses anteriores al inicio del asiento, 6.366 licencias, de las que cobró 218.835 ducados, más 227.368 percibidos de las 6.900 vendidas el primer año; todas ellas le otorgan unos ingresos de 446.203 ducados, de los que sólo debe pagar a la real hacienda, anualmente, 100.000, por cuyo motivo, el fisco es dañado sobremanera⁷⁷. A pesar de estas alarmas,

74 A.G.S, C.J.H., leg. 336. A.G.I., I.G., leg. 2.829, SCILLE: *La traite...*, pp. 348-383. VILA: *Hispanoamérica...*, p. 34-35. ENCINAS: *Cedulario Indiano*, t. IV, pp. 401-414.

75 VILA: *Hispanoamérica...*, p. 33.

76 Memorial del Consejo de Hacienda, 1956, A.G.S., C.J.H., leg. 336.

77 El 30 de julio de 1596 Reinel afirmó haber enviado a Indias 6.476 esclavos en 35 navíos, sin que tuviese constancia de los llegados vivos (Ibid.).

Reinel continuó normalmente con el asiento hasta 1599, año en que Jerónimo Castano le denuncia por «colusión» en el asiento de negros, ya que a él mismo había inducido para que no pujase más, cuando se efectuaba la adjudicación; además le acusaba de haber añadido unas líneas a la condición sexta del asiento, las cuales le hacían acreedor a las licencias vendidas en los seis meses transcurridos desde el uno de noviembre de 1594, hasta el inicio real del asiento. Ante estos cargos, el fiscal Pedro de Tapia ordenó embargar sus libros y bienes, prenderle y poner en administración la renta de los negros, mientras no restituyese al fisco real el numerario obtenido con las licencias expedidas en el medio año anterior al inicio efectivo de su contrato⁷⁸.

La actuación de Gómez Reinel no debía haber sido muy correcta, puesto que en 1.600 ofertó unas condiciones favorables a la Corona, si ésta desistía de los pleitos que tenía pendientes con él. Estudiadas las propuestas del asentista, el 14 de diciembre del mismo año, se firmó en Madrid un concierto entre éste y el fiscal de hacienda Juan Alonso, con estas condiciones⁷⁹. A cambio de desembargarle sus bienes y eximirle de toda responsabilidad que pudiese tener por el período en que ostentó el asiento, 1.º renunciará a dicha renta para que S. M. pueda arrendarla por el tiempo que resta para que aquél concluya; 2.º se obliga con su bienes a que habrá alguien que se quede con dicho asiento pagando 55.000 ducados más de lo que él daba; 3.º prestará a la real hacienda 70.000 ducados —en el plazo de 15 días— durante dos años y 30.000 —en mayo de 1601— por un año, sin interés alguno.

El tres de marzo de 1601, pero con efectos de uno de mayo de 1600, se aprueba un nuevo asiento por nueve años, con el

⁷⁸ VILA: *Hispanoamérica...*, pp. 36-37.

⁷⁹ Duque de Lerma, El pardo, 6-12-1600, A.G.S., C.J.H., leg. 408, Madrid, 8-12-1600 (Ibid.) y Madrid, 14-12-1600 (Ibid.)

portugués, Juan Rodríguez Coutino —gobernador y contratador de Angola—, por 170.000 ducados anuales, quien anticipa 60.000 a la firma del concierto y la misma cantidad seis meses más tarde; se compromete, asimismo, a enviar 2.000 esclavos anuales donde el Rey le indique, vendiéndolos fiados por 8 meses a 150 ducados los de Angola y 200 los de Cabo Verde⁸⁰. Las ventajas conseguidas en este asiento por la real hacienda, con relación al de Reinel, eran evidentes, aunque algunas, se viese más tarde la imposibilidad de cumplirlas. Para la adjudicación de este asiento hubo otras dos ofertas interesantes. Pedro de Baeza pujó 170.000 ducados, pero exigía la reforma de diez condiciones aceptadas por Rodríguez Coutino. Pedro Borjes de Sosa, fijó la primera postura en 173.000 ducados y la definitiva en 175.000, pero aceptándosele la modificación de algunas cláusulas de Rodríguez Coutino. Este, que comenzó ofreciendo 162.000 ducados, terminó elevando la cifra a 170.000, cantidad que se consideró suficiente, ya que estaba avalada por su intachable reputación⁸¹.

VALOR DE LOS ESCLAVOS EN ÁFRICA Y AMÉRICA

Resulta muy difícil precisar el valor de los esclavos durante el siglo XVI, tanto el que se abonaba en los diversos puntos de embarque africanos, como al que se expedían en los diferentes mercados de Indias, pues influían un conjunto de circunstancias muy variables.

En el continente negro el precio oscilaba según fuese la situación de las diversas zonas o cacicazgos, el estado de la

80 Junta de los licenciados Pedro de Tapia, Agustín Álvarez de Toledo, Gaitán de Ayala y fiscales de Indias y Hacienda, 10-2-1601 y 3-3-1601, A.G.S., C.J.H., leg. 408.

81 Ibid.

oferta y la demanda y el origen de los esclavos. Así los de Cabo Verde y ríos de Guinea se cotizaban siempre algo más elevados que los de Santo Tomé y Angola⁸². Cuando en 1556 se señala tasas para la venta de los negros en las diversas regiones indianas, se especifica que los de Cabo Verde se expedirán 20 ducados más caros que el precio autorizado para cada provincia. Por ello, en los conciertos que el Rey establecía con los contratadores de Cabo Verde y Santo Tomé para que registrasen ciertas cantidades de negros a Indias, libres de licencia y derechos, no percibía el Monarca la misma proporción, ya que mientras de los de Santo Tomé recibía 1/3, de los de Cabo Verde, sólo cobraba la cuarta parte⁸³, pues al expedirse éstos a precios más altos, las ganancias también lo eran⁸⁴.

A pesar de la dificultad que entraña establecer una cifra aproximada del costo del esclavo en África para el período 1561-1600, vamos a proporcionarla basados en diversas fuentes de dicha época y en la valoración que del negro se hacía al abonar el almojarifazgo de los esclavos. El precio más frecuente se centra en torno a los 70 ducados. Naturalmente que en bastantes ocasiones se cotizaban valores algo superiores, pero también es cierto que en otras, las cifras son inferiores. No obstante esto, la variabilidad u oscilación del valor del negro suele ir de 65 a 72,53 ducados⁸⁵.

82 Inmejorables condiciones... [56]. VILA: *Hispanoamérica...*, pp. 220-221.

83 Estas fueron las condiciones establecidas en la década del ochenta con los contratadores de Cabo Verde, Alvaro Méndez de Castro y de Santo Tomé. Juan Bautista Rovelasca (Envío de 300 negros... [47] y condiciones con que se obligó Alvaro Méndez de Castro... [56]).

84 CoDoIn. Ultramar, t. XIV, p. 127, año 1556.

85 A.G.I., Ct. Leg. 5.777. Juan de Silva a S.M., Lisboa, 30-8-1576, A.G.S., C. J.H., leg. 157. Se compraban más baratos pagando en el acto (Memorial de Hernán Vázquez, 6-11-1563, A.G.S., C.J.H., leg. 49), pues el trato de los esclavos es riguroso, ya que se comercia al contado por plazos cortos, los que tardan en llegar las letras de Africa (Archivo de la audiencia de Sevilla, leg. 50).

Si existe dificultad para concretar los precios de los esclavos en África, mayor todavía se halla para establecer los valores de su venta en Indias, máxime considerando la diversidad de mercados, las distintas coyunturas económicas del momento en los mismos, la disparidad de distancias respecto a los puntos de embarque y lo poco explícitas que son las fuentes en este aspecto. Aunque la licencia monopolista otorgada a los alemanes Eynger y Sayller fijó el tope de venta en Indias por unidad en 40 ducados, la realidad fue que no respetaron lo estipulado y las cantidades percibidas fueron mayores⁸⁶. En los años siguientes los precios se dispararon de tal modo, que en 1556 se tuvieron que establecer tasas fijas de expedición para las diversas regiones⁸⁷.

Islas100 ducados

*Tierra Firme, Cartagena,
Santa Marta, Venezuela, Cabo
de la Vela, Honduras y Guatemala110 ducados*

Nicaragua y Nueva España120 ducados

Nuevo Reino de Granada y Popayán140 ducados

Perú y Rio de la Plata..... 150 ducados

Chile 180 ducados

86 SCALLE: *La traite...*, pp. 169-177.

87 CoDoIn, Ultramar, t. XIV, p. 127, año 1556. SACO, José Antonio: Historia de la Esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo. Barcelona, 1879, t.II, p. 42.

Pero la medida tomada, en vez de solución, constituyó problema, debido a que al no registrarse oficialmente los negros necesarios, por ser bajos los precios autorizados, el vacío existente lo cubría el tráfico fraudulento, con los consiguientes perjuicios para los pobladores indianos, que ante escasez tal, debían abonar los que llegaban ilegalmente, a precios excesivos⁸⁸. Por otro lado, este contrabando afectaba negativamente también a la hacienda real. Este hecho, unido a las opiniones favorables de los mercaderes y oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla, en el sentido de que se expediría mayor número de licencias, —aunque fuesen más caras—, si se admitía la libertad de precios para la venta en Indias, que dando aquellas más baratas —mientras se conservasen tasas fijas de expedición⁸⁹ —, animó a Felipe II desde septiembre de 1561 a elegir el camino de la libre venta en Indias de los negros y acabar con los topes establecidos⁹⁰.

Desaparecidas las tasas de valor en 1561, vamos a intentar precisar el precio de los negros en Indias hasta finales de dicho siglo. Para ello es esencial que conozcamos lo que importa poner un esclavo en el Caribe. Ello entraría saber, además de lo que cuesta un esclavo en África⁹¹, averiguar los gastos que él mismo origina hasta llegar a Indias. Por suerte, disponemos de datos que corresponden exactamente a la mitad del reinado del segundo Austria, y que recogen con bastante precisión, los valores del período considerado. De 123 a 133

88 Madrid, 15-9-1561, A. G. I., Ct., leg. 5.091. Se halla recogido en Encinas: *Cedulario indiano*, t. IV, p. 400.

89 Rey a oficiales C. C. de Sevilla, 26-7-1561, A.G.S., C.G., leg. 323 bis, Ibid., 15-8-1561. Oficiales C.C. de Sevilla, 4-9-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 40.

90 Rey a oficiales C.C. de Sevilla, 19-8-1561, A.G.S., C.G., leg. 323 bis y A.G.I., Ct. leg. 5.091 (Madrid. 15-9-1561).

91 Según carta de los oficiales de la C.C. de Sevilla de 9-9-1567, costaba poner un esclavo en Indias 50.000 mrs. 6 133,3 ducados (A.G. S., C. T.H., leg. 82).

ducados⁹² se han invertido en un negro cuando desciende del navío en el mar antillano, según revela el cuadro n.º 52.

CUADRO N. 52
GASTOS HECHOS EN UN ESCLAVO
HASTA QUE ARriba A INDIAS

Pagado por el esclavo y derechos en Africa.....	70 ducados	
Derechos de la licencia	30	»
Flete	10	»
Corrupción de muertos	4	»
Seguro del mar y de los enemigos	3	»
De bastimentos, seguro y factoría	4	»
Almojarifazgo de los esclavos	1,8	»
<i>Total</i>	<i>122,8</i>	<i>»</i>

Parece deducirse de las fuentes manejadas para el período 1561-1600, que el valor más frecuente de venta de los negros en Indias, en el entorno bañado por el Caribe, se sitúa en los 240 ducados para el conjunto de la cargazón o envío⁹³. Los esclavos procedentes de Santo Tomé —se sobreentiende también los de Angola — se cotizaban algo menos⁹⁴. De los 300 hombres de color registrados a Nueva España en 1585,

92 Consejos para que el Rey... [40]. Condiciones con las que el prior y cónsules... [31].

93 Consejos para que el Rey [40].

94 Inmejorables condiciones... [56].

en el navío San Cristóbal por el asentista de Santo Tomé, Juan Bautista Rovelasca conocemos el precio individualizado de venta de 143 de ellos⁹⁵, los cuales dan un valor medio de 228 ducados. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que algunos enfermos se cotizaron a precios bastante inferiores⁹⁶. Considerando solamente el valor de los esclavos sanos, la cifra media se eleva a 279 ducados, con diferencias notables del precio más bajo, 210 ducados, al más alto 322. En 1585 se expedían los negros en Tierra Firme a 264 ducados, aunque fiadas las 2/3 partes hasta la flota siguiente⁹⁷. El año anterior se pagaban los muy buenos de 456 a 480 ducados⁹⁸, aunque desconocemos en qué lugar concretamente de Tierra Firme, pero seguramente bastante apartado del mar antillano, ya que los traslados al interior del continente, incrementaban sobremanera el costo de los esclavos, pues a los fletes y mantenimientos, era necesario añadir los gravámenes de los puertos del Pacífico y otros impuestos⁹⁹. El valor de los negros en el Perú, y más todavía en Chile, se incrementaba considerablemente¹⁰⁰.

95 Envío de 300 negros... [47].

96 Luis Gómez de León compró 9 enfermos a razón de 87,04 ducados cada uno. Otro joven enfermo fue adquirido por 123,30 ducados. Antonio Gómez de Cáceres pagó 195,84 ducados por cada uno de los 20 (algunos enfermos) comprados. Casi todos adquieren uno, dos, o tres. Diego Caballero compró 12 sanos.

97 Gonzalo Núñez a S.R. Sevilla. 25-10-1585, caja 101-293.

98 F. My. a S.R., Sevilla, 15-9-1584, caja 92-191-6.

99 Siendo virrey del Perú don Antonio de Mendoza estableció una imposición de 4 pesos por cada esclavo que entrase en dicha provincia, con el fin de reservar unos fondos para reducir los negros que se alzasen y se hiciesen cimarrones. Antes de morir don Antonio de Mendoza reconoció como injusto tal impuesto ya que a pesar de haberse cobrado, no había sido necesario utilizarlo, por lo que ordenó se devolviesen las cantidades percibidas (A.G.I., I.G., leg. 2.366, año 1563).

100 La obra de BOWSER, Frederic P.: *The African slave in colonial Perú 1524-1650*. Stanford. 1972, proporciona listas de precios bastante completas de 1585 a 1650.

Los defectos físicos y morales influían en el descenso del precio de los esclavos. Cuando se desconocían sus tachas, se vendían como «costal de huesos», pero si existía constancia de las mismas, se expresaban en las escrituras¹⁰¹. Las mermas físicas más comunes eran las mataduras en la piel, enfermedades de los ojos, hernias, mutilaciones, etc.¹⁰². Los vicios que más espacio ocupaban en los contratos eran el robo, la borrachera y el ser huidor¹⁰³.

Uno de los capítulos estipulados en las licencias era la proporción de mujeres que se debían cargar. Se especificaba claramente este porcentaje, con el fin de que se registrase hembras, pues como los varones se expedían más fácilmente, habiéndolo dejado al arbitrio de cada cual, se habrían llevado pocas mujeres, lo cual habría impedido cumplir los fines que con la presencia de las mismas en las Indias se intentaba lograr: colaborar en la servidumbre, constituir una población negra nacida en Hispanoamérica y evitar los levantamientos de dicha raza. La proporción hasta 1560 varió desde 1/4 a 1/3 e incluso a la mitad del registro¹⁰⁴, pero desde esta fecha en adelante, la cantidad de hembras a registrar quedó fijada en un tercio¹⁰⁵. El valor de las mujeres desde 1560 ven a ser el mismo que el que daba la proporción media de todo el registro. Del precio de venta en Nueva España de los 143 negros del envío de Juan Bautista Rovelesca, se deduce haber valido algo más las mujeres que los hombres¹⁰⁶.

101 MELLAFE, Rolando: *La introducción de la esclavitud negra en Chile*. Santiago de Chile, 1959, p. 202.

102 BOWSER: *The African...*, p.376 y PALACIOS PRECIADOS: *La trata de negros por Cartagena de Indias*. Tunja, 1973, p. 156.

103 Vid la nota 101.

104 En el asiento de Fernando de Ochoa de 1552 se estipulaba 1/4 de mujeres (Monzón, 14-8-1552, A.G.I., I.G., leg. 2.366.

105 En todos los contratos se especificaba 1/3 de las mujeres, aunque debieron ser poco obedecidos (SCELLE: *La traite...*, p. 224).

106 Envío de 300 negros a Indias... [47]. A.G.I., I.G., leg. 2.366.

EN LAS GANANCIAS DEL COMERCIO NEGRERO, INFLUÍA EL PORCENTAJE DE MORTANDAD

Las ganancias del comercio negrero no son tan elevadas como se supone, pues en principio, exigen disponer de capital para las licencias, fletes, seguros, bastimentos, factoría, derechos de Cabo Verde, almojarifazgo de esclavos, valor de los negros, etc.; además es preciso hacer frente a ciertos riesgos, naufragios, piratería, mortandad, ventas aplazadas, ...Los beneficios van a depender, fundamentalmente, de las condiciones con que se desarrolle la travesía. Por término medio y no sucediendo circunstancias anormales, se pueden suponer unas ganancias próximas al cien por cien, aunque como afirma Carlos Sempat, el comercio de los negros es de mucho riesgo y todo depende de como suceda¹⁰⁷. Parte de los beneficios dependen del índice de mortandad y de los negros portados fuera de registro.

Resulta muy difícil proporcionar el porcentaje de muertes que sufrían los esclavos en la travesía del Atlántico, ya que cada viaje de un navío negrero es un caso distinto. Tenía gran influencia en dicho índice, la diversa procedencia de los esclavos, debido a que las condiciones físicas y ambientales de éstos, eran también diferentes. En este aspecto, jugaba gran papel la adaptación a las condiciones climáticas atlánticas. Así, los negros embarcados directamente desde los ríos de Guinea, morían con gran facilidad en la travesía, pero teniéndolos algún tiempo en las islas de Cabo Verde para que se hiciesen a la tierra, se reducía bastante su mortandad. Jimeno de Bertendona y Jerónimo Ferrer, que en 1568 intentan adquirir 1.000 y 700 negros, respecti-

¹⁰⁷ SEMPAT ASSADOURIANT, Carlos: El tráfico de esclavos en Córdoba. Córdoba, 1965, pp. 15-16.

vamente, exigen una permanencia mínima en las islas para los esclavos, de algo más de tres meses el primero y de 6 a 8 el segundo¹⁰⁸.

Dejaban sentir su efecto sobremanera, las condiciones materiales en que se efectuaba el viaje. En este aspecto, tenía gran importancia el comportamiento de los capitanes negreros, respecto a sus cargazones. Los partidarios de los «fardos flojos» les proporcionaban mejor comida y más espacio para conservar viva la mayor parte del registro; en cambio, los defensores de los «fardos prietos» opinaban que cargando más negros en el mismo espacio, e incluso con trato peor, se lograba que arribase mayor número de esclavos. Naturalmente que para que los negreros eligiesen una u otra de las posturas, influiría la mayor o menor facilidad que tuviesen para conseguir más esclavos que los autorizados por las licencias. Creemos que este hecho tiene gran importancia. Aparte de las circunstancias distintas que puedan influir en el índice de mortandad de la carga de un navío negrero en una travesía, es sintomático que de las dos naos que parten el mismo año, 1585, con 300 negros cada una, destinados a Nueva España y Tierra Firme, tenga la primera 77 muertos, el 25,6 por 100, y la segunda 13, el 4,6 por 100. Pensamos que dejó sentir su efecto el hecho de que el primero fuese un «fardo prieto», debido a que su propietario, Juan Bautista Rovelasca, era el contratador de Santo Tomé, el cual no tenía problema para cargar todos los esclavos que descase en cada navío, mientras que la segunda nave correspondía a mercaderes sevillanos, no demasiado potentados, que no tendrían gran facilidad para conseguir mayor número de «piezas» de las autorizadas por las licencias¹⁰⁹. Como norma

108 Memoria que da Jerónimo Ferrer... [41]. A.G.S., C.J.H., leg. 47 y Memoria que da Jimeno de Bertendona... [41].

109 Envío de 300 negros a Indias... [47]. Juan de Gauna a S.R., Sevilla, 2-8-1585, caja 101-255 y Gonzalo Núñez a S.R., 2-8-1585, caja 101-282.

general, los grandes traficantes incluían en sus previsiones las posibles pérdidas, por lo que el trato dado a los esclavos era peor que el proporcionado por los traficantes modestos, para los que una muerte era una pérdida.

De cualquier forma, las condiciones de salubridad de un navío negrero eran pésimas, pues la bodega, donde los esclavos se hallaban encadenados, era una mazmorra pestilente, lugar idóneo para la propagación de enfermedades. Tomás de Mercado dice que iban «como lechones y aún peor debajo de cubierta»¹¹⁰.

Obligados a dar un porcentaje de mortandad, nos inclinaríamos al 20 por 100 para los «fardos prietos» e inferior para los «flojos»¹¹¹. Henri Lapeyre dice que las defunciones no eran tan elevadas como se supone, pues los portugueses tenían gran experiencia en la trata negrera y «se las arreglaban para llevar a buen puerto el mayor número posible de esclavos»¹¹². Pero las muertes no terminaban con la llegada al puerto americano, sino que estas continuaban en el trayecto que conduciría los negros al destino definitivo y en el «almacenamiento» que se establecía hasta que eran vendidos. En estos depósitos mal ventilados, con nula asistencia médica y deficiente alimentación, continuaban las defunciones, en las que también influía el choque psicológico que el negro experimentaba al hallarse en un nuevo mundo. De los 154 esclavos de Juan Bautista Rovelasca que salen de Veracruz hacia México el uno de agosto de 1585, hasta el 18

110 MERCADO, Tomás de: *Suma de tratos...*, p. 109.

111 La historiadora norteamericana Irene Diggs calcula unas pérdidas del 15 por 100. Al estudiarse el asiento de Gómez Reinel en 1595 se prevé un porcentaje de muertes del 20 por 100. Enriqueta VILA da el 23 por 100 de defunciones en el período 1605-1621 para los envíos desde Angola (*Hispanoamérica...*, p. 139-140).

112 LAPEYRE, Henri..., *Le trafic negrier avec l'amerique espagnole. Homenaje a Jaime Vicéns Vives*, Barcelona, 1967, t. II, p. 304.

de octubre que se concluyó su venta, dos murieron en el camino, cinco en las casas de Cristóbal de Aguilar en México, uno en casa de Hernando de Molina y tres en una huerta próxima a la capital mexicana a donde se habían llevado a curar de viruela¹¹³. Cuando se incautaban los negros por proceder de arribadas, las muertes de los mismos se multiplicaban en los depósitos de esclavos, hasta que judicialmente se determinaba a quién correspondían¹¹⁴.

LAS CARACTERÍSTICAS PROPIAS DE LA TRATA NEGRERA FACILITABAN EL CONTRABANDO

El monopolio mercantil ostentado por los cargadores sevillanos va a tener un serio competidor en el comercio negrero, que poco a poco va dañando su exclusivismo comercial. Al principio este trato se entendió como una rama más del tráfico indiano, debido a que los esclavos eran llevados a Sevilla o Cádiz desde donde se embarcaban en las diversas naos hacia el otro lado del Atlántico. Sin embargo, a medida que aumenta el volumen de este trato y se van imponiendo en el mismo los hombres de negocios portugueses y los cargadores sevillanos más potentados, esta rama mercantil se va desligando cada vez más de aquellos dos puertos andaluces. En efecto resultaba un contrasentido consignar los negros a aquellas ciudades españolas y esperar después a que las naves partiesen con los mismos hacia Indias, pudiendo obviarse navegaciones y gastos inútiles. La situación pudo sostenerse, mientras los pobladores indianos pidieron pocos esclavos, pero cuando las demandas, se elevaron, este comercio pasó a manos poderosas, que aprovechándose de

113 Envío de 300 negros a Indias... [47]. A.G.I., I.G., leg. 2.366.

114 VILA: *Hispanoamérica...*, p. 154.

las muchas licencias que compraban, conseguían algunas ventajas para el envío de los negros al Nuevo Mundo, como, el poder llevarlos en navíos fuera de flota partiendo de Lisboa, Canarias, Cabo Verde, Guinea, Santo Tomé o Angola y el autorizarles a portar mercancías en dichas naves.

Siempre que el traficante negrero poseyese licencias suficientes para enviar un navío a Indias cargado de esclavos, estaba justificada la partida del mismo de las zonas africanas, teniendo en cuenta la economía que de todo tipo se conseguía. Sin embargo, legalizar dicha navegación llevaba consigo el progreso del contrabando, puesto que los esclavos cargados serían más que los autorizados por las licencias. Pero aun teniendo en cuenta este fraude, se intentaban lograr dos objetivos: suministrar los negros necesarios al Nuevo Mundo e ingresar en el tesoro los fondos proporcionados por las licencias y demás gravámenes. Esta va a ser la línea de actuación de Felipe II, a pesar de las continuas protestas del Consulado de Sevilla y de las reticencias de los oficiales de la Casa de la Contratación.

Desde que se inicia la década del sesenta, se va elevando paulatinamente el número de los mercaderes sevillanos y portugueses, que con la licencia para el embarque de esclavos a Indias partiendo de los puertos canarios o africanos, consiguen también autorización para el envío de mercancías¹¹⁵.

115 En 1561 se le autoriza al potentado mercader, Hernán Vázquez de México (vedlo en el capítulo VIII) el envío de 1000 negros a Indias en el plazo de 8 meses, en tres navíos fuera de flota, pudiendo portar en los mismos, vinos y fruta seca (Rey a Oficiales C. C. Sevilla, 19-8-1561, C.G., legs. 323 bis y 3.055). Al año siguiente, Francisco Gómez de Acosta pide 500 licencias pero saliendo con los navíos de Canarias y registrando frutos de la tierra (Oficiales C. C. Sevilla, 14-2-1562, A.G.S., C.G., leg. 3.055). En este mismo año los mercaderes sevillanos, Antón Rodríguez de la Magdalena y Melchor de Villanueva (vedles en capítulo VIII) solicitan 250 licencias de negros para su registro en navíos fuera de flota y con carga de mercancías (Oficiales C.C. De Sevilla, 19-11-1563 y 29-11-1563, A.G.I., I.G., leg. 2.002).

Pero estos registros al margen de las flotas, forzosamente habrían de dañar las ventas de los productos que las mismas portasen. Era lógico, por tanto, que la Universidad de Mercaderes sevillanos, ostentadora oficial del monopolio comercial indiano, no viese con buenos ojos estas liberalidades reales, que se hacían a costa de la exclusiva mercantil de aquélla¹¹⁶. Tampoco aceptaban de buen grado el Consulado, al igual que los administradores de los almojarifazgos, las pérdidas que les originaban las salidas de los navíos negreros fuera de la flota desde Portugal¹¹⁷. Los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla exponen, asimismo, los perjuicios económicos que estas navegaciones individuales suponen para el fisco, para los cargadores de las flotas y para los habitantes de Indias, ya que tienen que pagar estos géneros a precios más altos que los recibidos en las flotas¹¹⁸.

A pesar de todas las reticencias, una cuestión era evidente; resultaba absurdo pretender que la trata negrera se realizase con navíos que fuesen en contra de las flotas, ya que tanto los lugares de embarque, como las características propias de dicho comercio lo hacían independiente en cuanto al ritmo y rutas a seguir. Por ello, la disociación entre los dos comercios era progresiva, se acentuó a partir de 1570¹¹⁹ y actuaron por separado desde 1595 con la implantación de los asientos. En resumen, a partir de 1560 seguirán registrándose esclavos en las naves de las flotas, pero en pequeñas cantidades. Así, en 1566 se enviaron en cuatro de

116 El consulado logró retrasar el envío de 500 negros en 1571, por tener licencia para su envío fuera de flota (A.G.I., I. G., leg. 2.366, año 1571)

117 Ciudad de Sevilla, 20-11-1588 y 26-3-1591, A.G.S., C.J.H., legs. 248 y 291.

118 Rey a oficiales C. C. de Sevilla, 19-8-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 46 y A.G.I., C.G., leg. 323 bis y 3.055. Oficiales C.C. Sevilla, 14-2-1562 y 29-11-1563, A.G.S., C.J.H., leg. 46 y A.G.I., I.G., leg. 2.002.

119 Inmejorables condiciones... [56].

ellas, 15, 18, 18 y 243 negros¹²⁰. Los navíos de esclavos partirán cada vez más al margen de las flotas. Otros saldrán con ellas, pero a 30 leguas de Sanlúcar de Barrameda se apartarán de las mismas, para seguir las rutas negreras¹²¹. Con el asiento de Gómez Reinol de 1595, se legalizan las salidas africanas y se desliga del monopolio sevillano uno de sus apéndices, que ya de hecho no dominaba.

F.I contrabando esclavista perseguía la introducción de hombres de color en Indias sin abonar las licencias y derechos correspondientes. Naturalmente que fue el régimen de excepción establecido para los navíos negreros, fuera de la flota, el que facilitó este fraude, aunque hasta en las naves que salían de Sevilla o Cádiz se consignan negros fraudulentamente¹²². Este comercio ilegal lo practicaban, tanto los españoles como los extranjeros, pero fueron los portugueses los que más facilidades tuvieron para desarrollarlo. En efecto, su situación geográfica con respecto a España, el hecho de poseer bajo su dominio las zonas africanas de suministro, pertenecer Brasil a su soberanía y realizarse la unión dinástica de las dos coronas con Felipe II, les facilitó extraordinariamente el camino. Los ingleses intervienen sólo de forma esporádica en este tráfico ilegal esclavista¹²³.

120 A.G.I., Ct., leg. 5.777. "La flota lleva buena cantidad" (Oficiales C.C. De Sevilla, 14-2-1562, A.G.S., C.J.H., leg. 46).

121 Parecer dado por los oficiales... [54].

122 En 1565, en la nao del maestro Salvador Garrido que partía de Cádiz para Nueva España se hallaron muchos esclavos de Luis de Arauz y Álvaro de Zamora, desprovistos de las licencias y registros correspondientes (Antonio de Abalia, Cádiz, 12-3-1565, A.G.S., C.J.H., leg. 63). Vasco Martín fue condenado en 2.000 reales por llevar a Indias cuatro negros sin registrar (A.G.S., C.M.C. 2ª Epoca, leg. 212, año 1580). A comienzos de 1586 se hallaron escondidos tres negros en un navío de aviso que partía de Sanlúcar para Tierra Firme (Licenciado Romero, Cádiz, 30-6-1586. A.G.S., C.J.H., leg. 211).

123 Tomás Antonio, inglés, cargó negros en Magarabomba y los vendió en Santo Domingo, pero se le secuestraron sus fondos (Oficiales C.C. De Sevilla,

Saliendo los navíos sin ir en conserva de las flotas, resulta fácil consignar en los mismos ciertas mercancías¹²⁴, así como embarcar mayor número de esclavos que las licencias poseídas¹²⁵, sobre todo si los navíos autorizados son extranjeros, en cuyo caso la «licencia es infinita»¹²⁶. La nao portuguesa San Sebastián, maestre Diego Rodríguez, portó desde Cabo Verde a Tierra Firme 400 esclavos, con solo 145 licencias¹²⁷. Si elevado era este fraude, no se quedaba atrás el llevado a cabo por las embarcaciones que careciendo de licencias y registros, aportaban al Caribe con toda la carga de contrabando¹²⁸.

Aunque el tráfico ilegal se cometía embarcando los negros en cualquier lugar del continente africano, sin embar-

2-11-1563, A.G.S., C.J.H., leg. 49). En 1563 llegaron a los puertos de la Española, Monte Cristi y Puerto Plata, cuatro navíos ingleses cargados de negros (TRO-CONIS: Documentos... [13], p. 14). Dos años más tarde John Hawkins llevó de 300 a 400 negros hacia Margarita (Ibid., p. 26), isla que va a ser objeto del contrabando negrero inglés en los años siguientes (Ibid., pp. 41 y 51). En otras ocasiones roban parte del registro de los navíos negreros, como los 90 esclavos sacados de una nao portuguesa y vendidos en Puerto Rico; sus autores fueron prendidos (Casa de la Contratación, 11-1-1567, A.G.I., Ct., leg. 5.167, lib. 2, folios 164 y 165).

124 Juan de Borja a S.M., Lisboa, 31-12-1573, A.G.S., C.J.H., leg. 122. Otorgada licencia en 1556 por S.M. para que Pedro de Alcabaza, secretario del Rey de Portugal, pudiese consignar a Indias 70 esclavos en dos navíos aislados, fueron grandes los excesos cometidos por los lusitanos, además del envío fraudulento de mercancías que efectuaron (Oficiales C.C. De Sevilla, 17-9-1560, A.G.I., I.G., leg. 2.001).

125 En los años anteriores a 1576 este hecho era ya frecuente (Consejos para el Rey... [40]).

126 Como no existe control sobre estas embarcaciones, sólo registran algún negro en cada viaje (Navíos portugueses a Indias, julio 1558, A.G.S., C.J.H., leg.33)

127 Casa de la Contratación a don Juan de Borja, embajador en Portugal, 12-7-1574, A.G.I., Ct., leg. 5.185, lib. III).

128 Informe del anterior alcalde mayor de la ciudad y puerto de Veracruz, hacia 1563-1564. A.G.I., I.G., 2.004. Nicolás Pardo a Pero Jaimes, 1-3-1558, A.G.S., C.J.H., leg. 33.

go, en los ríos de Guinea resultaba extraordinariamente fácil, debido a que por lo menos hasta 1572, no existía ningún control oficial, dada la carencia de funcionarios del rey portugués, en dicha zona; solamente se hallaban en ella personas particulares puestas por los arrendadores del trato de Guinea, las cuales procuraban vender el mayor número posible de negros para obtener más elevados ingresos. En Santo Tome era también fácil conseguir los esclavos sin disponer de licencias. En Cabo Verde, aunque más difícil, con poco esfuerzo también se conseguían¹²⁹.

Cuando un navío negrero portugués arribaba a las Indias fraudulentamente y no podía vender su carga sin ser descubierto, justificaba su presencia en aquellos parajes, alegando un siniestro que le había desviado de su meta, Brasil. A continuación, registrados los esclavos y pagados los derechos correspondientes, se expedían aquéllos libremente. Existía una cédula real que se aplicaba en el puerto de Ocoa, la cual permitía hacer lo mismo con todos los negros que allí llegasen ilegalmente¹³⁰.

La valoración del contrabando negrero en el siglo XVI resulta con las fuentes que poseemos, imposible. No obstante, se puede afirmar, que su ritmo fue progresivo en la segunda mitad del siglo XVI y que alcanzó altas cotas con los asientos portugueses¹³¹. ¿Quiénes eran los responsables del contrabando negrero? Sin duda sor diversos. El origen de los esclavos, entre otros motivos, convirtió a los portugueses en los principales agentes del mismo; la diversidad de vías uti-

129 Parecer dado por los oficiales... [54]). CHAUNU: Séville..., t. III. pp. 171-172.

130 Informe del anterior alcalde mayor... [128]. Los esclavos incautados se solían vender a bajos precios; los 63 requisados en la isla Margarita en 1563 a un portugués se vendieron a los pesos (TROCONIS: Documentos..., p. XXVII).

131 VILA: *Hispanoamérica...*, pp. 159-160.

lizadas para dicho tráfico, así como los múltiples destinos de los esclavos, junto a la desidia de los oficiales indianos¹³², son algunos de los motivos que coadyuvaron a su progreso.

Si no existía problema para conseguir los esclavos en África a pesar de carecer de licencias, ¿qué sucedía al llegar al mar antillano con ellos? Tanto si era ilegal toda la carga, como sólo parte de ella, los lugares más idóneos para su expedición eran Santo Domingo, Puerto Rico, Cabo de la Vela y Rio de Hacha. Dentro de éstos, el puerto de Ocoa, en la isla Española era el lugar privilegiado para el contrabando¹³³. Tanto en los alrededores de éste, como en los otros puertos carentes de población, donde existan haciendas, resulta fácil ocultar los esclavos. Antes de arribar a puerto se esconden en los parajes próximos los negros faltos de licencia. A medida que se venden los legalizados¹³⁴, se van sacando los ocultos. Se pueden tener también, unos días, en ciertos ingenios o heredades y expedirlos más tarde, no como recién llegados, sino como esclavos que eran de dichas haciendas¹³⁵.

132 Relación enviada desde Lisboa por Juan de Borja al Rey, 1573, A.G.S., C.J.H., leg. 122.

133 Ibid.

134 De ningún navío se podrán desembarcar los negros que lleve, sin licencia del gobernador, alcalde mayor y oficiales reales, los cuales comprobarán si va alguno sin registro (Recopilación de Leyes de Indias, lib. VIII, tít. XVII, ley VIII, año 1579).

135 Parecer dado por... [54]. Informe del anterior alcalde mayor [128]. A pesar de las cédulas de octubre de 1593 y septiembre de 1598 para que se aplicasen a los descaminos de negros las mismas normas que para las mercancías, nada se consiguió, pues los barcos negreros arribaban con mayor número de esclavos que los permitidos y hasta sin licencia de la Casa de la Contratación. En el mes de diciembre de 1597 los oficiales de Veracruz solicitan se les autorice a confiscar directamente los navíos llegados fuera de registro y que no intervengan otras justicias (PASO Y TRONCOSO, Francisco de: Epistolario de Nueva España. México, 1939, t. XII, p. 204).

ESCLAVOS RECIBIDOS EN INDIAS DE 1556 A 1600

Aunque compartimos la opinión de Bowser de que es imposible conocer el número exacto de negros llegados al Nuevo Mundo, vamos a intentar proporcionar unas cifras, que no pretenden ser definitivas, sino orientadoras y aproximadas. Desde el inicio del reinado de Felipe II hasta que las licencias se expiden a 30 ducados, «e venden anualmente 2.280¹³⁶. Establecida la libertad de precios en Indias, los primeros años de la década del sesenta son prósperos en esta rama mercantil. Así, en 1561 se compraron más de 4.000 licencias¹³⁷, alcanzándose de 1561 a 1564, una media de 2510¹³⁸. Aunque en 1567, debido a las quiebras en Sevilla e Indias, el comercio negrero decae¹³⁹, en conjunto la década del sesenta proporciona unos registros anuales de esclavos a Indias de 2.500¹⁴⁰. En el decenio siguiente, las consignaciones oscilan de 2.000 a 2.500, debido al progresivo aumento del contrabando¹⁴¹. En los diez años

136 En este número no están incluidas las otorgadas gratuitamente por el Rey “que no deja de ser razonable suma” (Oficiales C. C., 26-7-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 40). Rey a oficiales C.C., 26-7-1561, A.G.S., C.G., leg. 323 bis y 15-8-1561 (Ibid.) y 19-8-1561 (Ibid.).

137 Oficiales C.C. De Sevilla, 30-11-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 42.

138 Oficiales C.C. De Sevilla, 30-11-1561, A.G.S., C.J.H., leg. 42.

139 Oficiales C.C. De Sevilla, 11-3-1564, A.G.S., C.J.H., leg. 58.

140 Prior y cónsules, 6-3-1567, A.G.S., C.J.H., leg. 82. Oficiales C. C. de Sevilla, 9-9-1567, A.G.S., C.J.H., leg. 82.

141 Recaudado de licencias de negros en 1570, 39.993 y 9 ducados, A.G.S., C.G., leg. 320. Consejos para que el Rey...[40]. Los mayores compradores de esclavos en las dos primeras décadas del gobierno de Felipe II son, Bento Báez, Andrés de Larrea y Antonio del Río, Rodrigo Baso, don Luis Colón y Manuel Caldera, Antonio Gómez de Acosta, Juan Pérez de Córdoba, Pero López Martínez, Francisco Núñez, Alonso de Mexia, el doctor Monarder, Ruiz Aguanévada, Melchor de Villanueva, Gonzalo de Villarrubia. Hernán Vázquez de México, Francisco Gómez, Francisco del Río, Pedro de Sepúlveda. (Vedlos en los capítulos II, VII y VIII.).

posteriores, aumentan las consignaciones a Indias, pues a los despachos ordinarios, es necesario añadir los negros portados por los contratadores africanos, que garantizan desde 1584, un suministro de 800 anuales¹⁴², por lo que se puede pensar en unos envíos de 3.000 a 3.500 esclavos. De 1591 a 1594 disminuyen las ventas, en beneficio del comercio fraudulento, por lo que no pasaron de 1.500 las licencias expedidas en cada uno de dichos años. Desde 1595, con el asiento de Reinel, los arribos de esclavos a Indias se elevan considerablemente, según se puede observar en el cuadro n.º 53, pues durante la vigencia del mismo, 1595-1601, consignó 31.360 negros¹⁴³.

A la vista de las cifras anteriores, se puede afirmar que para el período 1556-1600, un total de 125.000 esclavos llegaron a Indias, después de haber abonado sus propietarios las licencias correspondientes. Aparte quedan, las concesiones gratuitas de la Corona, más las cifras desconocidas del contrabando, por lo que, dar la cantidad de 150.000 negros consignados al Nuevo Mundo, para el período 1556-1600, todavía resulta algo corta.

ABREVIATURAS

- Archivo General de Simancas (A.G.S.); Consejo y Juntas de Hacienda (C.J.H.); Contadurías Generales (C.G.); Contaduría Mayor de Cuentas (C.M.C.).

- Archivo General de Indias (A.G.I.); Indiferente General (I.G.); Contratación (Ct.).- Casa de la Contratación (C.C.);

- Simón Ruiz (S.R.); Francisco Morovelly (F.My.); [9]: ver nota 9.

142 Envío de 300 negros... [47]. Condiciones con las que se obligó Alvaro Méndez... [56].

143 VILA: Hispanoamérica..., p. 199.

ANEXO “A”
NEGROS RECIBIDOS EN LOS DISTINTOS
PUERTOS DE INDIAS DE 1595 A 1601

Años	Número de navíos	Número de licencias	Número de esclavos que pagaron licencia
PUERTO DE CARTAGENA			
1595	8	710	1.435
1596	11	2.066	2.536
1597	20	3.850	3.542
1598	19	3.345	3.555
1599	24	3.881	4.749
1600	22	3.177	4.231
1601	19	2.386	3.323
	123	19.415	23.371
PUERTO DE VERACRUZ			
1596	1	240	210
1597	1	150	149
1598	5	775	723
1599	7	1.010	1.101
1600	5	654	777
1601	8	—	1.604
	27	2.829	4.564
OTROS PUERTOS			
La Habana	1591-1600	4	778
Margarita	1598-1599	3	529
Santo Domingo 1596-1598 ..		3	256
Puerto Rico 1597-1098		5	2
Cumaná y Río de Hacha 1596		2	238
Santiago de León de Caracas 1599.		1	238
		18	2330

TABLA 2
relacionada con la nota número 26

Propietario	Intereses	Licencias
Alfonso Vélez e Isabel Salamanca.	2.800.000	248
Diego de Castro	833.650	74
Beatriz de Arauz	587.934	52
Compañía de Jesús (donación) ...	891.164	78
Francisco Duarte	703.750	65
Alonso de Salinas	870.859	77
Diego Bazán	436.104	47
Andrés Pérez de México	2.325.855	206

Total 847

espacios
socioculturales y
naturales

HETEROTOPIAS E PROFANAÇÃO: UM DIÁLOGO ENTRE FOUCAULT E AGAMBEN¹

Vivian Fetzner Ritter²

INTRODUÇÃO

Neste artigo nos debruçamos, num primeiro momento, sobre os conceitos que circulam acessoriamente na noção de espaço. Parte-se do conceito de heterotopia – analisado a partir de uma heterotopologia – uma leitura dos “outros espaços”, em que se identificam as redes de relações dos posicionamentos utópicos e heterotópicos, ou seja, utopias, heterotopias de crise, heterotopias de desvio, heterocronias, heterotopia de ilusão e heterotopia de compensação, nas reflexões de Michel Foucault.

Em um segundo momento, analisamos as contribuições de Giorgio Agamben e a sua interlocução com Michel Fou-

1 Artigo produzido a partir de obras selecionadas dos filósofos Michel Foucault e Giorgio Agamben, com a contribuição de pensadores como Walter Benjamin.

2 Doutoranda no curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Mestre em Educação (ULBRA) e Graduada em Direito (UNISINOS).

cault quando tratam dos espaços “sagrados” e dos espaços “profanos”. Tanto Agamben como Foucault utilizam lentes distintas para visualizar as perspectivas sobre a ideia de espaço, pois ora o espaço é visto como alteridade – como nas *heterotopias* de Foucault – e ora como *topos* de separação passível de *profanação*, como apresenta Agamben. Depreende-se, contudo, que o espaço é o lugar em que ocorrem diferentes relações de poder e seus modos de subjetivação: relações de oposições, contradições, inversões à luz da perspectiva foucaultiana e relações de separação, consagração e profanação teorizadas por Agamben.

Posteriormente, aproximaremos em um único diálogo o pensamento de Foucault e Agamben no que concerne ao espaço do Museu *qua* heterotopia para Foucault e Museu *qua* museificação do mundo segundo Giorgio Agamben. Acrescentam-se análises do texto *O capitalismo como religião*, escrito por Walter Benjamin (1921), indispensáveis para compreender e articular a ideia de dessacralização do espaço proposta por Foucault, relacionadas às considerações de Agamben sobre a profanação do espaço sagrado do capitalismo.

A NOÇÃO DE ESPAÇO EM MICHEL FOUCAULT

É importante apontar os diferentes significados do conceito de espaço e seus desdobramentos. No curso ministrado por Foucault, no *Collège de France*, no ano de 1978³, o espaço foi considerado campo de verificação dos dispositivos de saber-poder. A reflexão a respeito dos espaços dos saberes permite identificar a aparente hierarquização e distribuição que estabelecem inexatas limitações ao

3 FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

exercício do saber, como se este fosse contido por imateriais paredes, cercas e dispositivos de afastamento. De outro lado, não se pode olvidar do encarceramento inerente aos asilos, hospitais, prisões, ou seja, a refletir sobre o espaço que subtrai, adestra e disciplina, inclui, exclui, inclui excluindo e exclui incluindo. É necessário atentar ainda – que a partir da década que inicia em 1970 – o espaço retoma significado pretérito, espaço de poder, pois através dele se desdobram os dispositivos de controle, os esquadrinhamentos e as repartições. Assim, o espaço surge como instrumento de verificação dos dispositivos de saber-poder.

Em um segundo momento investiga-se o significado de espaço e os elementos que circulam acessoriamente, especialmente como são explicitados no texto *Outros espaços*⁴. Em seu conteúdo, o espaço é apresentado por Foucault como uma marca distintiva da contemporaneidade e surge revestido de relações de posicionamentos, de lugares.

*Estamos na época do simultâneo, estamos na época da justaposição, do próximo e do longínquo, do lado a lado, do disperso. Estamos em um momento em que o mundo se experimenta, acredito, menos como uma grande via que se desenvolveria através dos tempos do que como uma rede que religa pontos e que entrecruza sua trama*⁵.

O conceito de espaço, segundo Foucault, possui uma historicidade, de tal modo que podemos diferenciar as noções de espaço ao longo do tempo; nesta análise, na Idade Média, no início da Modernidade e na contemporaneidade. Foucault caracteriza o espaço na Idade Média como um conjunto hierarquizado de lugares (lat. *locus*), definindo o espaço como *localização*.

4 FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, v. 3.

5 Id., *ibid.*, nota 2, p. 412.

*Pode-se dizer, para retratar muito grosseiramente essa história do espaço, que ele era, na Idade Média, um conjunto hierarquizado de lugares: lugares sagrados e lugares profanos, lugares protegidos e lugares, pelo contrário, abertos e sem defesa, lugares urbanos e lugares rurais (onde acontece a vida real dos homens)*⁶.

No século XVII, com o advento da ciência moderna e, sobretudo, graças à obra de Galileu, o espaço passa a ser considerado como “infinitamente aberto” e “a extensão toma o lugar da localização”.

Por fim, na contemporaneidade a extensão é substituída pelo posicionamento, o qual “é definido pelas relações de vizinhança entre pontos ou elementos; formalmente podem se descrevê-las como séries, organogramas, grades”⁷. Seguindo Foucault, podemos exemplificar o *posicionamento* pelo conjunto das relações que o definem como:

*Os posicionamentos de passagem, as ruas, os trens (trata-se tanto de um extraordinário feixe de relações que um trem, já que é alguma coisa através da qual se passa, é igualmente alguma coisa pela qual se pode passar de um ponto a outro e, além disso, é igualmente alguma coisa que passa). Seria possível descrever, pelo conjunto das relações que permitem defini-los esses posicionamentos de parada provisória que são os cafés, os cinemas, as praias. Seria igualmente possível definir, por sua rede de relações, o posicionamento de repouso fechado ou semi-fechado, que constituem a casa, o quarto, o leito, etc*⁸.

Na genealogia traçada por Foucault, portanto, o espaço assume diferentes significados na ordem temporal. Na temporalidade medieval, espaço é *localização*; na modernidade, espa-

6 Id., *ibid.*, p. 412.

7 Id., *ibid.*, nota 3, p. 412.

8 Id., *ibid.*, p. 414.

ço é *extensão*; e na contemporaneidade, *posicionamento*. Na contemporaneidade, o elemento novo do significado de espaço contraria as concepções de espaço da Idade Média e da Modernidade, por enfatizar o aspecto relacional do espaço. Se na Idade Média havia uma clara hierarquia e separação entre os espaços (sagrado e profano), na contemporaneidade o que está latente é o movimento de relação entre os espaços, que agora se entrecruzam, costuram-se entre si e se entrelaçam nos espaços sagrados e espaços profanos. Ou seja, aquilo que caracterizava o espaço profano passa a assinar o espaço sagrado e os espaços tidos como sagrados passam por uma dessacralização.

Foucault chama a atenção para o fato de ainda haver espaços “sagrados” que não foram determinados nem formalizados pela técnica e pelas redes de saber, embora o espaço tenha sido dessacralizado a partir de Galileu. A hipótese de Foucault é que

*Talvez não tenhamos chegado a uma dessacralização prática do espaço. E talvez nossa vida ainda seja comandada por um certo número de oposições nas quais não se pode tocar, as quais a instituição e a prática ainda não ousaram atacar: oposições que admitimos como inteiramente dadas*⁹.

Prosseguindo, Foucault exemplifica as oposições desses espaços sagrados que precisam ser “profanados”: a oposição entre o espaço público e o privado; entre o espaço da família e do social; entre o espaço cultural e o útil; entre o espaço de lazer e o espaço de trabalho. Assim, essas oposições entre os espaços são revestidas por um caráter comum: “todos são ainda movidos por uma secreta sacralização”¹⁰. Podemos dizer que ainda não houve esta dessacralização prática do espaço e talvez nossas vidas sejam comandadas e moldadas por espaços, ainda, vistos e experienciados, como sagrados.

9 Id., *ibid.*, p. 413.

10 Id., *ibid.*, p. 413.

Nesse momento, Foucault não se detém unicamente na análise de posicionamentos de passagem, os *topoi* (gr. *topos*: lugar), mas reflete sobre posicionamentos bem específicos, como as *utopias* e as *heterotopias*, os quais

*têm a curiosa propriedade de estar em relação com todos os outros posicionamentos, mas de um tal modo que eles suspendem; neutralizam ou invertem o conjunto de relações que se encontram por eles designadas, refletidas ou pensadas*¹¹.

É deste ângulo que Foucault visualiza os posicionamentos que, na forma de contradição, estão ligados a todos os demais lugares, constituindo-se no seu oposto e na sua negação. Comprova, assim, que os posicionamentos estão conectados a todos os outros, mas se definem a partir de suas próprias posições. Esses espaços, criados, definidos, reproduzidos a partir de relações de poder, segundo Foucault, seriam as *heterotopias* – tema apresentado mais adiante.

POSICIONAMENTOS UTÓPICOS E HETEROTÓPICOS

Ao distinguir os dois tipos de *topoi* Foucault identifica o primeiro posicionamento como a *u-topia* (não-lugar), um “espaço” que não retrata um lugar real, mas um lugar inexistente, sem condições de ser dimensionado fisicamente, ou seja, não é um elemento arquitetônico. Nesse sentido, a *u-topia* é a inversão da *topia*, é o lugar imaginário que subverte o lugar real existente onde ocorrem todos os posicionamentos, isto é, elementos arquitetônicos sedimentados na sociedade como um todo. Entretanto, há outro tipo de posicionamento que também se encontra em relação de

¹¹ Id., *ibid.*, p. 414.

contradição com os outros posicionamentos, que é a *hetero-topia* (gr. *hetero*: outro; gr. *topia*: lugar). Um posicionamento é sempre heterotópico em relação a outro, uma vez que são diferentes e irreduzíveis uns aos outros.

Neste contexto, a *heterotopia* se distingue de *utopia*, especialmente porque se trata de um lugar real, existente fisicamente, efetivo, instituído na sociedade. Mas assim como a *utopia*, a *heterotopia* se define pela sua relação de oposição/contra-posição aos posicionamentos efetivos. Foucault descreve as *heterotopias* como:

*Espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais, todos os outros posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão, ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis*¹².

O exemplo citado por Foucault para tornar expressiva a distinção entre o lugar inexistente (*u-topia*) e o lugar diferente existente (*hetero-topia*) é o espelho:

*O espelho, afinal, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo lá onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície, eu estou lá longe, lá onde não estou uma espécie de sombra que me dá a mim mesmo minha própria visibilidade, que me permite me olhar lá onde estou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente e que tem, no lugar que ocupo, uma espécie de efeito retroativo; é a partir do espelho que me descubro ausente no lugar em que estou porque eu me vejo lá longe*¹³.

12 Id., *ibid.*, p. 415.

13 Id., *ibid.*, p. 415.

Utilizando o exemplo do “espelho” torna-se possível compreender a ocupação física deste lugar utópico, não existente fisicamente, ou seja, “eu me vejo lá onde não estou” e, ainda, transportar-se para outro lugar, pois quando a nossa imagem é vista no lugar especular, “me descubro ausente no lugar em que estou”¹⁴, porque nos vemos em um outro lugar. O espelho existe, ocupa um lugar e reflete o lugar em que estou ausente.

HETEROTOPOLOGIA: A LEITURA DAS HETEROTOPIAS

Já com relação à *heterotopia*, Foucault afirma que sua descrição requer um saber organizado, uma descrição sistemática, baseado em princípios que têm como objeto a leitura de espaços diferentes, de outros lugares que se encontram numa relação de contraposição/contestação do espaço em que vivemos. É desta forma que Foucault articula uma descrição heterotopológica.

Ao se referir ao primeiro princípio das *heterotopias* – o princípio da universalidade cultural – Foucault remonta às sociedades “primitivas” e descreve a *heterotopia* de crise. Esta diz respeito a lugares privilegiados, sagrados ou proibidos, destinados a seres humanos que estão numa situação tal que sua relação com a sociedade na qual vivem se dá na forma de crise.

Como exemplo de *heterotopia* de crise, Foucault cita os adolescentes, as mulheres na época da menstruação e do resguardo, e os velhos. Essas situações foram substituídas na contemporaneidade pelas *heterotopias* de desvio, local em que os indivíduos desviados da norma são colocados. As

14 Id., *ibid.*, p. 415.

casas de repouso (a velhice é considerada uma crise, mas ao mesmo tempo, um desvio porque a ociosidade constitui, também, uma espécie de desvio), as clínicas psiquiátricas e as prisões exemplificam as *heterotopias de desvio*.

Para Foucault, o segundo princípio da heterotopologia concerne ao modo como numa sociedade, no curso de sua história, os posicionamentos são deslocados, passando a estabelecer novas redes de relações e de significados. O espaço do cemitério, por exemplo, é um exemplo de como historicamente se processou o deslocamento do posicionamento:

Tomarei como exemplo a curiosa heterotopia do cemitério. O cemitério é certamente um lugar diferente em relação aos espaços culturais habituais, é um espaço que está, no entanto, em ligação com o conjunto de todos os posicionamentos da cidade ou da sociedade ou do campo, já que cada indivíduo, cada família, tem parentes no cemitério. Na cultura ocidental, o cemitério praticamente sempre existiu. Mas sofreu mutações importantes¹⁵.

Ao analisar o deslocamento geográfico do cemitério, Foucault relata que no fim do século XVIII a sua localização era ao lado da igreja, cujo espaço era compreendido como sagrado numa sociedade marcada pela presença da religião. Contudo, uma mudança considerável em relação à disposição do cemitério no espaço da cidade passou a ser verificada ao longo do século XIX, quando o cemitério foi removido para a periferia da cidade. A partir de então, “os cemitérios constituem [...] não mais o vento sagrado e imortal da cidade, mas a ‘outra cidade’, onde cada família possui sua morada sombria”¹⁶.

As *heterotopias* não apenas se relacionam com todos os posicionamentos sociais, mas também com o tempo, pois

15 Id., *ibid.*, p. 417.

16 Id., *ibid.*, p. 417.

realizam “recortes do tempo” e “uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional”. De modo que a *heterotopia* é uma *heterocronia* (gr. *hetero*: outro; *cronos*: tempo). Foucault salienta que o cemitério expressa a noção de *heterotopia*, pois trata da modalidade de um espaço em que se verifica uma ruptura temporal, haja vista que é o *locus* da quebra radical entre o tempo dos vivos e o tempo dos mortos.

Outros exemplos de *heterotopias/heterocronias* são os Museus e as bibliotecas, cujos espaços são “outros lugares” em que não apenas são estocados objetos literários e de arte, mas *topoi* de encerramento da temporalidade na sua totalidade, organizados segundo uma vontade de tudo acumular de forma infundável:

Há, inicialmente, as *heterotopias* do tempo que se acumula infinitamente, por exemplo, os museus, as bibliotecas. A ideia de tudo acumular, a ideia de constituir uma espécie de arquivo geral, a vontade de encerrar em um lugar todos os tempos, todas as épocas, todas as formas, todos os gostos, a ideia de constituir um lugar de todos os tempos que esteja ele próprio fora do tempo, e inacessível à sua agressão, o projeto de organizar assim uma espécie de acumulação perpétua e infinita do tempo em um lugar que não mudaria, pois bem, tudo isso pertence à nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias próprias á cultura ocidental do século XIX¹⁷.

A partir desta citação de Foucault é possível conceber que o Museu é um lugar que nos permite acessar, de fato, outros lugares. O indivíduo que adentra o Museu para apreciar uma obra de arte pode, neste exato momento, ser transportado para o espaço representado pela obra. O Museu proporciona a experiência de estar em um único lugar com possibilidade de estar em outros lugares. De modo que

17 Id., *ibid.*, p. 419.

o Museu é uma heterotopia que nos condiciona a imaginar outros tantos espaços, outras realidades, capturando o sujeito que olha e transportando-o a diferentes espaços históricos ou imaginários.

Instaura-se assim, a percepção do diálogo que há entre as heterotopias de tempo, centrando-se o pensamento de Foucault na relação entre o sujeito e o espaço-físico do Museu, enquanto, ulteriormente, Agamben investe na relação entre o sujeito e o não-espaço-físico do Museu, reforçando a sua concepção de museificação do mundo.

As *heterotopias* são espaços arquitetônicos com dimensões físicas delimitadas, portanto espaços reais que indicam oposições permanentes, como as que se verificam entre o desvio e a norma, a crise e a ordem, o sagrado e o profano, o presente e o passado, e a oposição do próprio espaço em relação ao tempo. As *heterotopias* revelam, ademais, uma tensão permanente entre a inclusão e a exclusão de elementos e sujeitos nos diferentes espaços. As *heterotopias* “supõem sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis”¹⁸.

Foucault faz referência a um antigo hábito no Brasil para exemplificar os espaços em que simultaneamente ocorre a inclusão e a exclusão dos indivíduos, ou seja, lugares que parecem permitir a entrada de todos, mas que excluem no momento de adentrar o espaço. Revela, outrossim, os espaços que incluem excluindo o sujeito:

Penso, por exemplo, nesses famosos quartos que existiam nas grandes fazendas do Brasil e, em geral, da América do Sul. A porta pra neles entrar dava para o cômodo central em que vivia a família, e todo indivíduo que passasse, todo viajante tinha o direito de empurrar essa porta, de entrar no quarto e de dormir ali uma noi-

18 Id., *ibid.*, p. 420.

*te. Ora esses quartos eram tais que o indivíduo que por ali passava não alcançava jamais o próprio núcleo da família, ele era absolutamente o hóspede de passagem, não era verdadeiramente o convidado*¹⁹.

Mas não somente os quartos das fazendas brasileiras são consideradas *heterotopias* que permitem fazer uma leitura da sociedade. Os hotéis americanos igualmente revelam o jogo de oposições entre o incluído e o excluído, o lícito e o ilícito, o visível e o invisível. Nesses locais, a relação sexual dos amantes “se encontra ao mesmo tempo absolutamente abrigada e absolutamente escondida, mantida afastada, sem ser, no entanto, inteiramente deixada ao ar livre”²⁰.

A análise dos posicionamentos desenvolvida por Foucault revela o jogo de oposições existente em cada espaço e entre os espaços. Nesse sentido, as *heterotopias* apresentam um emaranhado de tensões tão vívido entre os espaços, que Foucault enfatiza a existência de espaços arquitetônicos, cuja função não é senão a negação da realidade, como no caso do espaço em que a realidade é invertida em algo ilusório, ou no caso de uma utopia, de um não lugar que, de fato, se encontra situado no espaço e no tempo, uma utopia tópica. Foucault assim expressa a respeito desse tipo de *heterotopia*:

Esta se desenvolve entre dois polos extremos. Ou elas têm o papel de criar um espaço de ilusão que denuncia como mais ilusório ainda qualquer espaço real, todos os posicionamentos no interior dos quais a vida humana é compartimentalizada. Talvez este seja o papel que desempenharam durante muito tempo esses famosos bordéis dos quais agora estamos privados. Ou, pelo contrário, criando um outro espaço, um outro espaço real,

19 Id., *ibid.*, p. 420.

20 Id., *ibid.*, p. 420.

*tão perfeito, tão meticuloso, tão bem-arrumado quanto o nosso é desorganizado; maldisposto e confuso. Isso seria a heterotopia não de ilusão, mas de compensação, e me pergunto se não foi um pouquinho dessa maneira que funcionaram certas colônias*²¹.

As experiências de grupos religiosos nas Américas demonstram que além do fato de que as colônias necessitavam de uma organização espacial adequada para o seu funcionamento, precisavam também ser implantadas como um espaço diferente e melhor em relação ao velho mundo e à decadência religiosa. Na descrição foucaultiana, as colônias dos puritanos na América do Norte eram “lugares absolutamente perfeitos” e as colônias dos indígenas na América do Sul, criadas pelos jesuítas, são vistas por ele como “colônias maravilhosas, absolutamente organizadas, nas quais a perfeição humana era efetivamente realizada”:

*Os jesuítas do Paraguai haviam estabelecido colônias em que a existência era regulamentada em cada um dos seus pontos. A aldeia era repartida segundo uma disposição rigorosa em torno de um lugar retangular no fundo do qual havia a igreja; de um lado, o colégio, de outro, o cemitério, e, além disso, diante da igreja, se abria uma avenida que uma outra vinha cruzar em ângulo reto; as famílias tinham cada uma sua pequena cabana ao longo dos dois eixos, e assim se encontrava exatamente reproduzido o signo do Cristo. A cristandade marcava assim, com seu signo fundamental, o espaço e a geografia do mundo americano*²².

As heterotopias são compreendidas como diferentes espaços que se opõem e contradizem os espaços em que vivemos. Ao se examinar a descrição heterotopológica proposta

21 Id., *ibid.*, p. 421.

22 Id., *ibid.*, p. 421.

por Foucault no texto *Outros Espaços*, percebe-se a instigante condição do espaço na contemporaneidade, pois “o espaço contemporâneo talvez não esteja ainda inteiramente dessacralizado”²³. Se estes lugares ainda são movidos por uma secreta sacralização, é instigante pensar em quais lugares, entre as oposições, espaço público x espaço privado; espaço da família x espaço social; espaço cultural x espaço útil; e espaço de lazer x espaço de trabalho, encontra-se essa parcela secreta de sacralização, sua relação entre os espaços e quais os lugares passíveis de serem dessacralizados.

A PROFANAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO

A proposta de dessacralização do espaço em Foucault é retomada e aprofundada por Agamben, na obra *Profanações*²⁴, no qual o filósofo italiano teoriza sobre a possibilidade de “profanar” o espaço “sagrado” do capitalismo.

Os termos *profanar* e *profanação* se relacionam com outros termos que compõem uma terminologia (arqueologia) fundamental do sagrado²⁵.

23 Id., *ibid.*, p. 421.

24 AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvinho José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

25 Os termos *profanar* e *profanação* derivam do latim *profanum* (*pro* = fora de, distante, longe; *fanum* = templo, santuário, lugar santo). Já o conceito de profano adotado por Agamben provem da Digesto: “aquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”. (D. 11, 7, 2). Sendo assim, para Agamben, *profanar* é o ato de restituir ao uso comum dos homens o que já fora consagrado; *consagrar* é o ato de separar o que pertence ao direito humano para a esfera dos deuses, de modo que a coisa separada/sagrada passa a ser indisponível ao uso humano. O *sacrilégio* é o ato de violar as coisas sagradas (lat. *sacer*), propriedade exclusiva dos deuses, e o *sacrifício* (lat. *sacrificium*: *sacer* + *facere* = tornar sagrado) é o dispositivo religioso que realiza a separação de objetos, coisas e animais do seu lugar comum para o lugar sagrado. Mas de todas as análises etimológicas de Agamben, a mais pretensiosa é a do termo *religião* (*religio*), que para ele não deriva de *religare* (ligar de novo

Neste texto Agamben trata da necessidade imperiosa de romper com os limites impostos às ações dos sujeitos na sociedade capitalista. Tomado como uma religião por Walter Benjamin, a concepção de capitalismo é tida por Agamben como referência ao percorrer a genealogia dos conceitos.

Assim, reflete Agamben que a profanação restitui ao mundo dos homens o que havia sido consagrado na religião à medida que o profanador assume a postura antirreligiosa de negligência, atitude livre e “distraída”, sem a atenção típica da atitude frente à religião, como sugere a etimologia de *religio* (*relegere*). A restituição, enquanto ato característico da profanação, significa a retirada da propriedade divina e inviolável de uma coisa (espaço, lugar) separada e colocada à disposição do uso, que não é um uso natural, mas sim profano. Agamben cita o jogo como exemplo desse tipo de uso.

A *profanação* não pode ser confundida com a *secularização*, porque enquanto a última significa o deslocamento de um lugar para outro, mantendo intactas as forças, a exemplo do que ocorre com a transmutação da soberania na teologia para a soberania na política, profanar significa neutralizar e desativar dispositivos de poder que permanecem ativos na secularização. Assim, a *profanação* se distingue da *secularização*, uma vez que essa, como atenta Agamben, ao invés de desativar conserva intacto o poder do sagrado ou religioso que, mesmo ao ser deslocado para o âmbito mundano e político, mantém o dispositivo de poder soberano elaborado pela teologia. A secularização não desativa o dispositivo de poder ativo no espaço sagrado e restitui

o que fora cindido), mas de *religio*, que remonta a *relegere*: “a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas — e as fórmulas — que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano” (Id., *ibid.*, p. 59).

o seu uso para os homens, mas simplesmente desloca para espaço terrestre (mundano) o dispositivo de poder que caracteriza o espaço celeste (sagrado). Desta forma, “implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso”²⁶.

De tal modo que, enquanto que a secularização conserva o modo do exercício do poder, a profanação “desativa os dispositivos do poder”²⁷. Assim, o poder sagrado soberano da teologia e da política é desativado na *profanação*, quando os espaços que haviam sido confiscados e tornados invioláveis voltam a ser de uso comum.

O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Com base na genealogia da profanação, e na distinção entre profanação e secularização, Agamben discute o fragmento de Walter Benjamin, intitulado *O Capitalismo como Religião*²⁸.

Benjamin compreende, na concepção de Agamben, que o capitalismo não é o desfecho do processo de secularização a partir do Cristianismo, ao modo de uma mundanização da religião cristã, mas ele próprio é uma religião. Enfatiza nesse rumo que o capitalismo é uma espécie de “religião” com origem bem demarcada e com características expressivas, ou seja: é uma religião puramente cultural; que celebra um culto festivo incessante; não expiatório, mas sim culpabilizador. Justamente porque não é uma religião de redenção, mas de culpa, a liturgia cultural do capitalismo celebra o desespero, o imanente sentimento de culpa.

26 Id., *ibid.*, p. 61.

27 Id., *ibid.*, p. 61.

28 BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Trad. de Jander de Melo Marques Araújo. *Revista Garrafa* 23. Jan-abr. 2011 (Fragmento 74, 1921).

A partir desta afirmativa, o capitalismo como religião não tem característica expiatória; ao contrário, apresenta a culpa como um elemento permanente e necessário à sua manutenção. Não é possível expiar a culpa, mas é imprescindível reforçar o sentimento de culpa, ou seja, no capitalismo é salutar a sensação imanente de culpa, o sentimento inquietante de atender as exigências do capitalismo como religião, louvando o consumo. O culto capitalista não requer dos seus fiéis a esperança pela transformação do mundo, mas unicamente o ato de fé que se traduz na desesperança diante da destruição do mundo.

Agamben se apropria dessas ideias de Benjamin, mas as articula no interior da sua própria perspectiva. Na religião opera-se a dicotomização de diferentes lugares ou espaços, em que o espaço sagrado não é o lugar do profano e o espaço profano não é o lugar do sagrado, ou seja, o capitalismo *qua* religião não separa os *topoi* do puro e do impuro, do sagrado e do profano, do divino e do humano. Assim, o capitalismo entendido como religião se apropria da separação entre sagrado e profano, sem separá-los, utilizando efetivamente a separação, entendida como o “ato de retirar do uso comum” para sacralizar:

*[...] investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/ humano. Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar*²⁹.

O capitalismo como religião, na percepção de Benjamin, é retomado por Agamben para explicar o consumo: tudo o que é produzido (mercadoria) e vivido – o corpo, a sexualidade, a linguagem – absolutamente todos os espaços da vida foram separados na nova religião do capitalismo, e

29 AGAMBEN, Giorgio. Op. cit., 2007, p. 63.

passaram a ocupar a esfera do consumo e do espetáculo que são “duas faces de uma única impossibilidade de usar”³⁰. Então, é entregue ao consumo e ao espetáculo tudo aquilo que, peremptoriamente, não pode ser usado. Daí a impossibilidade de profanar.

A MUSEIFICAÇÃO DO MUNDO

A impossibilidade de usar o que é consumo ou espetáculo está expressa, para Agamben, na figura do Museu. Mas o que é, afinal, Museu? Nesse contexto, Museu não é “um lugar ou um espaço físico determinado, mas a dimensão separada para a qual se transfere o que há um tempo era decisivo, e agora já não é”³¹. Ou seja, tudo aquilo que não está disponível para experienciar, habitar e usar é depositado neste “espaço” sem estrutura física e sem fronteiras, como sugere a expressão assinada por Agamben: “Museificação do mundo”. Neste espaço de grandes dimensões, porém não físicas, em que se encontram museificadas cidades inteiras, parques, oásis e “as potências espirituais que definiam a vida dos homens — a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política... — retiraram-se, uma a uma, docilmente, para o Museu”³².

Dessa forma, Agamben associa e imputa ao “espaço” do Museu o “espaço sagrado”, estabelecendo a analogia entre capitalismo e religião. O novo “espaço sagrado” configura a Museificação do mundo porque ocupa o espaço e sua respectiva função, antes ocupada pelo Templo.

Aos fiéis no Templo — ou aos peregrinos que percorriam a terra de Templo em Templo, de santuário em

30 Id., *ibid.*, p. 64.

31 Id., *ibid.*, p. 65.

32 Id., *ibid.*, p. 65.

*santuário — correspondem hoje os turistas, que viajam sem trégua num mundo estranhado em Museu. Mas enquanto os fiéis e os peregrinos participavam, no final, de um sacrifício que, separando a vítima na esfera sagrada, restabelecia as justas relações entre o divino e o humano, os turistas celebram, sobre a sua própria pessoa, um ato sacrificial que consiste na angustiante experiência da destruição de todo possível uso*³³.

A indústria do turismo, de acordo com Agamben, constituiu-se em “o culto e o altar central da religião capitalista”³⁴. Os turistas encontrarão em todos os lugares que visitarem, ora a impossibilidade de habitar – como nas suas casas e nas suas cidades, ora a incapacidade de usar – como nos *shoppings centers* e nos espetáculos veiculados na mídia, ou seja, haverá o confronto permanente com “a perda irrevogável de todo uso, a absoluta impossibilidade de profanar”³⁵.

Na religião do capitalismo, o novo templo, o Museu, é o âmbito de custódia do improfanável. A questão que se impõe colocar é se, de fato, a museificação do mundo se tornou definitiva, ou seja, se tudo que está alocado no Museu é irrevogavelmente sagrado. E, ainda, se a improfanabilidade atribuída ao Museu não é, em algum momento, passível de alguma profanação? Para Agamben, ainda são possíveis formas eficazes de profanação, indicando que “a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante”³⁶.

Para ilustrar o uso da profanação, Agamben traz o exemplo de uma função fisiológica do corpo e sua separação e repressão, representada no caso da “defecção como campo de

33 Id., *ibid.*, p. 65.

34 Id., *ibid.*, p. 65.

35 Id., *ibid.*, p. 66.

36 Id., *ibid.*, p. 66-67.

tensões polares entre natureza e cultura, privado e público, singular e comum”³⁷. Nesse sentido encontra-se uma série de restrições em relação à defecação que, ainda em nossa sociedade está escondida pelos dispositivos de proibições que a posicionam num lugar específico, que é privado e interditado. É possível, também, encontrar tanto no comportamento quanto na linguagem algo que, ainda, é improfanável.

A profanação expõe as atividades humanas para um novo uso à medida que as esvazia da finalidade já concedida. Agamben, no jocoso exemplo do gato que brinca com o novelo de lã, explicita o modo como a finalidade de um comportamento primordial é cancelada: o comportamento predador do gato se transforma em jogo no momento em que substitui sua presa (rato) por um novelo de lã. Nesse momento, a função de caçar a presa é desativada e substituída pela brincadeira com o novelo. A partir daí se compreende porque o novo uso pressupõe a desativação do velho uso. Do mesmo modo, a linguagem na sua função instrumental, como no caso da propaganda, pode ser desativada e colocada à disposição de novos usos. Para Agamben, de fato, o capitalismo tem usado de dispositivos para neutralizar qualquer “uso puro” (inserir) da linguagem, a partir do controle midiático, “[...] como se nenhuma outra experiência da palavra ainda fosse possível”³⁸.

O capitalismo transforma o corpo nu em mercadoria e lhe atribui um valor de troca. As primeiras fotografias eróticas mostravam a expressão romântica das modelos. Com o surgimento do capitalismo emergiu uma expressão diversa, uma forma desavergonhada em que as modelos exageram a indecência para exibir a consciência do espetáculo do qual fazem parte. Na fotografia subjaz um dispositivo de poder

37 Id., *ibid.*, p. 67.

38 Id., *ibid.*, p. 68.

que, silenciosamente, indica qual deverá ser a interpretação do olho que olha a foto.

A fotografia, imagem física e objetiva, busca revelar o elemento subjetivo daquele rígido comportamento, provocando desejos e as mais eróticas sensações. O fato está atualmente representado pela modelo pornstar que, ao olhar para a câmera que captura sua pose, dirige-se ao espectador, alvo da sua atenção, e não ao seu *partner*, com quem pratica o ato sexual. A partir da consciência desses modos de subjetivação da fotografia e das suas formas de conduzir intencionalmente a percepção do observador, podemos perguntar: afinal, quem ela quer subjetivar? O espectador ou o seu *partner*? Qual o objetivo final da fotografia pornográfica? A fotografia está para uso ou para consumo? Com quem ela está tendo o coito, com seu par ou com o espectador que consome a foto?

Ainda no campo do erotismo, Agamben descortina um exemplo que mostra que quando tudo parece impossível de profanação numa esfera capturada pelos dispositivos da religião capitalista, novos usos podem ser surpreendentemente ativados. Trata-se do caso de uma pornstar que deu um novo uso à exposição do seu corpo nu:

Ela se faz fotografar precisamente no momento de realizar ou sofrer os atos mais obscenos, mas sempre de tal maneira que o seu rosto fique bem visível em primeiro plano. E, em vez de simular o prazer, segundo a convenção comum nesses casos, ela simula e exhibe — como as manequins — a mais absoluta indiferença, a mais estóica ataraxia³⁹.

Neste contexto ocorre o uso profanatório da pornografia, pois em vez do prazer, o rosto da pornstar exhibe a indiferença pelo seu *partner* e pelos que compram sua foto com o afã do consumo.

39 Id., *ibid.*, p. 70.

FOUCAULT E AGAMBEN: UM DIÁLOGO SOBRE OS SEUS MUSEUS

A partir dos saberes sobre as heterotopias foucaultianas, especialmente aquelas que concernem ao Museu – heterotopia de tempo ou heterocronia – é possível analisar comparativamente as semelhanças e diferenças existentes entre o Museu *qua* heterotopia e o Museu *qua* museificação do mundo à luz da perspectiva de Agamben.

Para Foucault, tanto o Museu como a biblioteca são igualmente heterotopias de tempo, pois permitem acumular todos os tempos, todas as épocas, todos os diferentes lugares em um único espaço. O espaço do Museu a que Foucault se refere, contudo, é um espaço físico, real, dimensionado e limitado. De certa forma, podemos entender que se trata de um único lugar (*topia*) que abriga todas as épocas, todos os gostos, todos os tempos – desta ou daquela época, deste ou daquele tempo – ou seja, um lugar que arquiva de forma geral todos os tempos.

A acumulação eterna do tempo ocorre em um espaço fora dele, com características físicas pétreas. Este lugar não muda fisicamente, mas também não está no tempo, afinal as temporalidades presente, passado e futuro estão representadas nas obras expostas dentro do Museu. Por exemplo: as obras que representam as casas com design clássico, contemporâneo e/ou futurista. No Museu é possível que as obras de arte forneçam ao observador – por meio dos seus elementos como a representação de uma paisagem – o acesso a outros espaços, até mesmo à paisagem ilustrada na obra de arte.

Nos escritos de Agamben o Museu aparece como um espaço não dimensionado, ilimitado, sem fronteiras, ou seja, “não-espaço-físico”, cujo espaço acumula tudo e para onde se envia o que foi separado pela religião do capitalismo.

Tudo que está alojado no Museu está para ser consumido e não usado, habitado, modificado. O tipo de relação que o sujeito tem com aquilo tudo que foi museificado é marcado pela lógica do consumo. O tipo de relação que o sujeito tem com a mídia, com a religião, com a filosofia, com o parque, com o erotismo, com a linguagem passa a ser regido pelo consumo. O sujeito responde aos desejos que foram intencionalmente construídos pelos mais sutis mecanismos de poder midiáticos e a única resposta esperada e possível é o consumo. O sujeito consome tudo o que está posto no Museu, onde tudo é sagrado. Assim, apenas consome, mas não usa, não modifica a finalidade já pré-estabelecida pelos dispositivos de poder do capitalismo. Para consumir não é necessário usar, entretanto, só podemos consumir o sagrado e usar o profanado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A genealogia do espaço, proposta por Foucault, possibilita identificar as diferentes concepções de espaço na História e, especialmente, atentar para o fato de que não é simplesmente a distribuição dos lugares numa ordem ou a ampliação da ideia de espaço para o relacional que prevalece na contemporaneidade, mas as distintas relações entre os diferentes espaços: heterotopias e utopias, espaços sagrados e espaços profanados.

Assim, é possível entender que as relações acontecem entre os espaços, espaços x espaços e, simultaneamente, entre os espaços x os sujeitos daquele espaço, ou seja, as relações de poder são emanadas silenciosamente pelo espaço, pelo discurso do espaço. Todo posicionamento fixa uma diferenciação em relação a outro espaço, mas as heteropias possuem a qualidade de ser o lugar da própria alteridade.

Por ser *outro* espaço, a heterotopia nega os posicionamentos estabelecidos na sociedade, mas por ser *espaço* representa o *locus* em que todos os posicionamentos reais podem ser representados, contestados e invertidos.

A diferença entre as concepções de espaço do Museu, em Foucault e Agamben, consiste na estruturação física do espaço. Para Foucault, o Museu, assim como a biblioteca, são espaços arquitetônicos, portanto, dimensionados e limitados fisicamente. O indivíduo adentra o espaço do Museu e da biblioteca e se vê diante da exposição de diferentes obras de arte que o remetem a diferentes lugares, os outros lugares possíveis a partir do Museu, ou seja, um único espaço físico pode conduzir a diferentes *topoi*. De certa forma, o indivíduo escolhe ir ao Museu e é subjetivado pelo discurso do espaço, anda silenciosamente pelos corredores enquanto aprecia a obra com cuidado redobrado. Em contrapartida, para Agamben, o Museu assume outro significado, e ao falar sobre a museificação do mundo, sugere que tudo pode virar Museu. Para ele, o Museu não é um espaço arquitetônico, não tem dimensões físicas, não é limitado, não tem fronteiras e não tem uma localização fixa, mas é um espaço onde é exposto tudo aquilo que é impossível utilizar, tocar, habitar, experimentar. É possível que uma cidade inteira tombada pelo patrimônio histórico vá para esse Museu, inexistente fisicamente.

Partindo desta diferenciação é possível afirmar que estamos diante de muitos Museus sem experienciá-los, mas subjetivados a eles constantemente. Afinal, quem poderia interagir com uma obra, ou uma cidade inteira tombada que não pode ser usada, mas pode e deve ser consumida? A infelicidade do sujeito contemporâneo reside justamente em não poder fazer uso do Museu, o templo do consumo.

O Museu está fora do tempo, afinal dentro dele está o tempo – todos os tempos. A ideia de acumular todos os

tempos, todos os gostos, todas as épocas e todas as formas no Museu de Foucault é utilizada por Agamben quando ele menciona que a Museificação do mundo é o ato de tudo acumular, ou seja, “tudo vai virar museu”. Para ele, portanto, é a possibilidade de “tudo acumular”, tudo sacralizar e armazenar neste ilimitado espaço do Museu.

Na análise das heterotopias, Foucault atesta que há espaços que são caracterizados por oposições que ainda são intocadas, por oposições entre espaços que são “movidos por uma secreta sacralização”. As considerações sobre as heterotopias constituem uma base analítica para a proposta de uma “dessacralização” das relações entre os espaços porque tratam dos lugares especiais que desvelam as contradições que perpassam todos os espaços. É necessário conhecer como os espaços se definem nas suas relações para poder penetrar no seu âmbito “sagrado” e intangível. Agamben dá continuidade à urgência de dessacralização dos espaços invioláveis mediante a proposta de profanação dos espaços sagrados produzidos pelo capitalismo e alocados na imagem do Museu.

Tanto para Foucault como para Agamben o que marca nossa contemporaneidade é a existência de lugares cujas relações e oposições ainda não sofreram alterações porque os sujeitos ainda não assumiram um novo modo de usar que lhes possibilite ir além do jugo que o espaço contemporâneo lhes impõe. Assim, resta aos sujeitos a tarefa de criar um novo jogo dentro dos limites das configurações espaciais do capitalismo ou apenas responder mimeticamente aos condicionamentos impostos pelo espaço mediante as relações de poder que definem o modo de ser sujeito daquele espaço, restando tão somente a impossibilidade de uso e a possibilidade de consumo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução de Jander de Melo Marques Araújo. *Revista Garrafa* 23. Jan-abr. 2011 (Fragmento 74, 1921).

FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, v. 3.

_____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

METABOLISMO CULTURAL COMO ESTRATEGIA PARA PRESERVAR LA IDENTIDAD CULTURAL Y ECOLÓGICA

Reinhard Senkowski¹

INTRODUCCIÓN - PANORAMA DE LA SITUACIÓN MUNDIAL ACTUAL

Los actuales regímenes teóricos, económicos y políticos tienen su origen en el concepto de las monarquías e imperios: El modo de mandar es vertical, es decir, de arriba hacia abajo. Con un orden jerárquico. “Quien domina manda”, lo define el *socialdarwinismo*. En base a ello los procesos de *neocolonización*, *monoculturalización* y *globalización* conllevan una violación a los derechos humanos y de la tierra, una disgregación y destrucción de los *eco y etnosistemas*.

¹ Reinhard Senkowski é buscador e ator socioambiental na teoria e na prática, tanto no nível biorregional quanto global. Seu desafio é o equilíbrio co-evolutivo (terra-homem). No âmbito internacionalista e poliglota (multidisciplinar) desenvolve um enfoque de metabolismo cultural com luzes, desenhos, projetos e didáticas para recuperar e estabilizar os eco e etno-sistemas.

Múltiples formas de opresión y de dominio, reprimen e impiden el pleno despliegue de los talentos y las capacidades humanas; sin embargo tales luchas de poder quizás aún pueden frenarse, modificarse e incluso erradicarse a favor de las comunidades étnicas, en la medida en que se rescaten sus ancestrales sabidurías, educando creativamente a las nuevas y actuales generaciones hacia el reconocimiento e importancia de la equidad social, enseñando que la mejor economía para las sustentabilidad es la *etnoecología*; y que la *biodiversidad* es tan importante para el equilibrio de los ecosistemas como la *diversidad cultural*, para una vida en armonía y paz, generadas por su complementariedad.

Aunado a lo anterior: Sería de gran trascendencia encaminar el proceso de desarrollo. Concientizar, meditar y educar para desmitificar el mito del progreso (Véase Raimundo Panikkar, 1997) y la industrialización, que se efectúa en el nombre de la cultura dominante y en el lema del androcentrismo, (el hombre como corona de la creación), (Boff, L. 2010), con su logomito (eurocentrismo), y con su propaganda tendencia de manejar caprichosamente, como un juego virtual-real, la existencia de todas las especies vivas, por el sometimiento ciego hacia sistemas piramidales, altamente jerárquicos y su implícita compulsión a dominar y operar todo, bajo el lema del más fuerte encima el más débil.

En la práctica, difundir que existen *Múltiples Inteligencias* (abstracta, material, corporal, técnica, social, ecológica, cósmica, emocional, espiritual, etc.), (Gardner, H, 1983) y trascender la obsoleta idea de que solamente existe un tipo de inteligencia válida, (eso les conviene propagar a ciertas elites para mantenerse el poder en la línea del *Socialdarwinismo*). Otra enseñanza estratégica básica para superar la fragmentación que divide a pueblos y personas tiene que ver con la siguiente premisa: El cuerpo individual, social, global, cósmico, espiri-

tual representa finalmente un *Cuerpo* en conjunto, complementario en su multidimensión y en su totalidad (*HOLÓN*). Es decir que, cada punto del cosmos tiene una vinculación e interacción al otro, a todos y todo (F.W.v. Humboldt).

Una muestra de dicha desvinculación tiene que ver con los múltiples movimientos sociales, ecológicos, políticos, etc. que luchan para transformar la realidad pero sin un nexo común que los unifique en sus resistencias y protestas ante tantas injusticias que desde lo institucional y gubernamental generan los mencionados sistemas de opresión, ayudados al ejercer violencia estructural.

La *Economía, Ecología, Cultura Y Espiritualidad* se complementan, son indivisibles por la interdependencia. Sin embargo, la alta especialización y la carencia de aplicaciones multidisciplinarias llevadas a cabo en las casas de estudio a través de los programas curriculares, obedecen también a esa separación y desconexión entre los diferentes saberes y sabidurías. Tanto modernas como antiguas.

Así, a causa de tanta disgregación interior y exterior, casi generalizada en múltiples ámbitos de la existencia, ya no sorprende que lo mismo suceda en relación a la desconexión con la tierra, de tal forma que por ejemplo: la gente al separarse de sus raíces, prefiere migrar a las ciudades o zonas industriales, hasta agroindustrias, (en vez de trabajar el campo autosustentable), abandonando las tierras, vendiendo sus terrenos, aspirando a vivir el "*American way of life*", el estilo de vida norteamericano que es profundamente materialista, violento, depredador y contaminante.

La infinidad de formas contraproducentes y antinaturales con las que la especie humana se declara la guerra, se divide y se destruye, mantiene las injusticias, los sistemas organizacionales piramidales, basados en jerarquías inne-

cesarias con sus luchas de poder, perpetuando los conflictos de discriminación y exclusión, lo cual hace muy lejana y difícil la posibilidad de salir de la situación de barbarie en la que se ha convertido la “civilización”. (Naranjo, C. 2010).

Los desafíos para revertir ese cuadro depredador están relacionados con la tarea de reconectarse con la tierra, con lo que sustenta la vida humana, con aprender a transformar la realidad desde un sentido comunitario y/o colectivo, tal como el moderno concepto de equidad social lo sugiere y que se corresponde con el sentido de la teoría de la *Gaia o Gea*, en la cual el planeta tierra es un organismo vivo (Love-lock, 1988; 1995).

Aunque dicho anhelo u objetivo puede resultar difícil pero no imposible de lograr, siempre puede vivirse como un compromiso y una responsabilidad con los seres queridos y como muestra de amor a las nuevas generaciones, pero también como una aventura en donde cada persona comprometida pueda desde su propia autocrítica y conciencia: reinventarse, recrearse hacia una nueva versión de sí misma conectada al *holón*, a la totalidad; y para ello el tiempo y el espacio son clave, pues queda claro que cuando el hombre se desconectó de sí mismo y de su esencia social comunitaria, también perdió el contacto y la comunicación profunda con la *Madre Tierra*, así empezó a destruirla, a contaminarla, a depredar todo lo que sustenta la vida, al sentirse ajeno de sí mismo desconoció su inteligencia holística, intuitiva y creativa. De esa manera se “des sincronizó”, es decir perdió la sincronía con los ciclos naturales, con los elementos, con los planetas, de tal manera que es de gran trascendencia lo que la ecologista Patricia Hume, (2005) propone:

“Necesitamos dejar de vivir en automático para retomar la conciencia, “re- habitar el tiempo” y el espacio en el que existimos, aprender de nuevo a escuchar a la naturaleza y recuperar nuestros lazos de unión existen-

cial con ella...conectarse cada uno con su sabiduría ancestral y re-inventar la vida, re-habitando la tierra”

La desconexión con lo sagrado y lo trascendente de la vida, ha dado lugar a estilos de vida superficiales, desconectados de la realidad. Debido a la velocidad y el estrés con que se opera en la vida cotidiana, casi no hay espacios de tiempo dedicados a la convivencia respetuosa hacia la naturaleza, por el contrario, las actividades están principalmente dedicadas al lucro, a las luchas de poder, la cosificación y mercantilización de casi todo. Lo anterior aunado al predominio de filosofías de corte occidental, helenista, conductista, idealista y materialista, que constituyen un enjambre de teorías y prácticas propias de la cultura dominante, modelos que inducen a aspirar a lo “ideal”, lo virtual, lo ficticio, resultando muy distorsionado y así peligroso porque todo ello posibilita la desconexión entre mente-cuerpo, con la tierra, con lo real, lo esencial y sagrado.

Los medios de comunicación seducen a poblaciones enteras para que crean que es preferible comprar un coche, a trabajar en la tierra y construir huertas. La mayoría de empresas difunde estilos de vida consumistas y contaminantes. Las más exitosas son las más contaminantes, dice Eduardo Galeano en una de sus frases ya de dominio popular. Así, la mayoría aprende a evadirse y desconectarse de lo que es trascendente para la vida comunitaria, para el bienestar colectivo y para preservar la *diversidad biológica y cultural*.

En el marco de la globalización, queda claro que se impone la cultura occidental, con su poder central, disgregador, monocultural, causa de crisis e impactos mundiales que desde hace tiempo están conduciendo a toda la humanidad hacia un callejón sin salida, caracterizado por una tendencia ecocida, depredadora, unidireccional, racional, fragmentada, materialista y unidimensional (Marcuse, 1999).

Ante tal panorama mundial y ante tantas teorías fabulosas, filosóficas, de corte antropocéntrico y occidental, pero que no se aplican, y no han dado resultados en parte porque no aportan soluciones estructurales e integrales a los complejos problemas del mundo actual, ante todo ello lo más sensato es dar pasos hacia atrás, hacia el pasado, hacia la sabiduría de nuestros ancestros y de los pueblos originarios, hacia las antiguas culturas orientales con su herencia milenaria, sin dejar de considerar todo lo que hay de rescatable en las sabidurías de las civilizaciones modernas (Raimundo Panikkar, 1997).

Entonces, dar pasos al pasado es fundamental, pues ante los conflictos personales, locales, comunitarios, e incluso mundiales, nadie está exento de responsabilidad en este momento de la historia (sin precedentes). Todos somos cómplices y co responsables. Asumir esa corresponsabilidad implica soñar en grande, construir utopías, reconocer que otro mundo es posible y, vislumbrar el panorama de lo que conlleva dar esos pasos hacia la sabiduría tanto de nuestros ancestros pero también en otras formas de sabiduría que existen en la actualidad.

DAR PASOS HACIA ATRÁS, PARA BUSCAR SALIDAS

Resulta una respuesta lógica que, en caso de encontrarnos en un callejón sin salida, lo sabio es detenernos, meditar, quizá regresar y buscar alternativas en el camino. Hoy, con tantos fracasos del modelo occidental, urge replantear conceptos y proponer una alternativa con nuevos paradigmas, para darnos luz y esforzarnos por corregir el rumbo, o crear otros caminos.

Para buscar y desarrollar visiones, con el fin de encontrar senderos hacia otros horizontes, es importante lograr tam-

bién puntos de acercamiento al otro, a los otros, por la vía de la meditación, la autorreflexión, la imaginación, la creatividad. Poder sentir y contemplar otras dimensiones, y celebrar rituales comunes que exigen profundidad, complejidad, tranquilidad, experimentar la fuerza de la unión; esos serían algunos de los valores para salir de las posiciones rígidas, dogmáticas y tradicionales, de la seguridad y comodidad.

Ser aventurero espiritual y explorador de la totalidad, sin miedo pero cauteloso y consistentemente, por medio de las palabras, conductas y actitudes.

No hay respuesta única frente a tantos problemas, pero es urgente la tarea de buscar y juntar las piedras y materiales para construir el camino que nos sirva para recorrer firmemente, en armonía con la fuerza de un eco-antroposistema, para llegar a un estado que garantice la continuación de la vida (Capra, 1986).

En base a lo anterior, una buena forma de restaurar la Tierra, y con eso a nosotros mismos y a otros seres vivos, es la inspiración en las comunidades autóctonas en su horizonte cosmogónico, que implica integrar en su diversidad a los principios de la vida en su totalidad y en su género multidimensional, para después corresponder así, por su visión cíclica a opciones de realización, en sistemas mucho mayores en su nivel de complejidad e integración.

Urge entonces realizar un análisis comparativo antropológico y filosófico, así como una revisión del horizonte budista, oriental y de la visión cosmogónica de los pueblos autóctonos y de otras culturas, para corregir estos extravíos históricos (que se precian de ser la única verdad), para no seguir en el rumbo del pensamiento dogmático, absolutista, «mecanicista, cuya visión fragmentaria y reduccionista nos ha convertido en ciudadanos con un incansable deseo de

poder y de dominio sobre la naturaleza y los demás» (Morin, 2001, Diesbach, 2005; Escobar, 2007).

EL YO Y EL NOSOTROS ANTE LA GLOBALIZACIÓN

Para ejemplificar el antagonismo entre el Yo y el Nosotros, en América Latina, en la dimensión histórica y en relación con el desarrollo actual, tenemos que considerar el siguiente hecho: las etnias autóctonas, desde el principio y por su historia de miles de años, se conceptualizaban de modo comunitario, buscando el bien social y estaban comprometidas con el medio ambiente.

Como prioridad tenían el Nosotros en sentido amplio y auténtico, incluyendo los animales, las plantas, los ríos, los lagos, los cerros, las nubes, etcétera. La frontera entre el sujeto y el ámbito social y ambiental era casi inexistente².

El mundo del Yo no existía en independencia y en su singularidad; ni separado, con fronteras, posiciones antagonistas: con poses particulares, con privilegios exclusivamente para quien fuera más listo, más fuerte y sin escrúpulos. *La sociedad en su conjunto constituía el Yo*. Los sistemas de participación de la vida comunitaria funcionaban bien, en muchos casos, de forma más democrática que cualquier democracia formal de nuestros días, (que es de tipo occidental, platónica, con todos sus fundamentos de constitución,

2 Por ejemplo, los Incas con su modelo del Ayllu, en cual las especies humanas no se identificaron como singular autónomo, sino como parte de la sociedad(etnia) humana entretejidas en el entorno con sus múltiples elementos, energías y el aura espiritual. (Lajo, Javier, 2005 Qhapaq Ñan. *La Ruta Inka de Sabiduría*. MillaVillena, Carlos, 2002, *AyaniKatari.Irpir.Ley de la Reprocidad*. Asociación Cultural Amaru Wayra. Lima. Igual relevante mencionamos:Lenkersdorf, K.,1996, *Los hombres verdaderos.Voces y testimonios Tojalabales*. México, SigloXXI.

leyes, justicia, policía, ejército y órganos administrativos burocráticos y represivos).

El antagonismo que trajo la modernidad entre el Yo y el Nosotros, es una muestra del espíritu globalizante que solamente reconoce al Yo y a la propia especie (familia -tribu), casi como un segmento autónomo de la sociedad, como una casta que sustenta y fomenta ese Yo. En el fondo, se trata de una estrangulación del Ser y del Vivir en sociedad por el impacto del *Tener o Ser* (Fromm, 1978). A diferencia de formas de organización más sabias de las comunidades de los pueblos originarios, actualmente se acostumbra que, ante la furia del espíritu globalizador casi todo se estructura de una manera restrictiva en relación con el tiempo y el espacio de los otros y del otro. Algunos ejemplos: cosificar a las personas, considerar a la pareja una propiedad privada, sometimiento al tiempo, etc. En el fondo se trata de una estrangulación del Ser y del Vivir en sociedad.

A pesar de el imperialismo que la cultura dominante impuso, las bases de las primeras comunidades cristianas y la utopía del comunismo todavía se viven, ya sea en pueblos aborígenes de las montañas de la cordillera del Perú³, en Bolivia, en Ecuador, en la selva del Amazonas de Brasil^{3,2} en Venezuela, en Colombia, en Asia, en África, en Australia, en Nueva Guinea, en Filipinas y en otros lugares, donde el modo de pensar y de vivir no fue tan influenciado por el “progreso” occidental.

Así, los pueblos autóctonos con sus sabidurías nos indican puntos esenciales que vale revisar en un discurso y con una redefinición de nuestros rumbos escogidos:

3 Donde el autor de este artículo vivió, haciendo trabajo de campo e investigaba de manera informal, y se involucró por un modo de convivencia apoyando procesos comunitarios, educativos, en el área de la profesionalización como voluntario y técnico por dos y media década, desde 1980 hasta 1999.

Entre los indígenas la identidad era (y en algunas todavía es) sometida a constantes mutaciones; existe, existía una identidad esencial. El mundo es un gran proceso de metamorfosis en el cual la persona cambia al adoptar puntos de vista diferentes y se manifiesta en la naturaleza humanizada. Para los indígenas, los animales y plantas son también gente, antiguas humanidades que por diversas razones tienen hoy otras apariencias. No existe una oposición esencial entre naturaleza y cultura. (Díaz, 2004).

Ignorar y desviar hasta pervertir estas visiones y experiencias milenarias que se orientan en los diseños de vida, tiene un altísimo precio (Toledo, 1991, pp. 10-27). Por ejemplo, actualmente provocamos cada minuto, por nuestro *way of life*, la extinción de una especie animal o vegetal, según cálculos de ecologistas (Boege, 2002; Bruges, 2000; Novacek, 2001), igualmente causamos, por medio de una mala distribución de los recursos naturales, cada minuto, la muerte de un niño por hambre en el mundo. Así ´ aceleramos cada día la extinción de la especie humana al generar las causas del hambre, la agresión, por liquidar las bases de la supervivencia material y espiritual, por enfermedades, violencia, guerras, catástrofes. Además arriesgamos la existencia de millares de especies a través de la opción de monocultivo como por ejemplo en el caso del agave: La producción masiva de tequila propicia la extinción del agave. México posee 75 por ciento de las 200 especies de esa planta que se cultiva en el planeta. Nueve mil años de historia podrían perderse si no se detiene la tendencia: dice una investigadora de la Universidad de Guadalajara (UDG)⁴.

Siguiendo la anterior línea comparativa: La *identidad* en las sociedades modernas (e incluso en comunidades indíge-

4 Laura Poy Solana, "La producción masiva de tequila propicia la extinción del agave", en *La Jornada, Sociedad y justicia*, 9 de diciembre de 2007, p. 38.

nas que se han desconectado de sus raíces) se va construyendo bajo una constante búsqueda de prestigio personal e intereses económicos y sectarios. En la corriente de un concepto desequilibrado y neurótico, todo el *Nosotros* tiene que ser sirviente del *Yo*, de una figura que vive su narcisismo excesivo a costa del resto del mundo. Eso significa, finalmente, un abuso del sentido del *ser político* (*polis* en el sentido que le otorgaban los griegos antiguos, del modelo de la democracia clásica de Platón. La negación de lo que es comunitario significa ignorancia y violencia de los derechos de los otros y un abandono del sentido *par excellence* de nuestro destino en este planeta. Así, ese concepto expresa una usurpación de las personas u otros seres vivos que forman parte de grupos y ambientes como un total de la naturaleza. Estamos afectando sustancialmente el ámbito constitutivo de nuestro ser y amenazamos la base de millones de personas y seres vivos de este planeta.

Otro matiz que adquiere el problema identitario es que, precisamente la identidad y la conciencia de las élites económicas e ideológicas de América Latina no tienen, en general, coherencia ni firmeza, no desarrollan ni defienden una filosofía ni una posición política propia. Están permanentemente oscilando entre las raíces propias y las imágenes ajenas, de Europa, de Norteamérica y, de ese modo se sienten y comportan como enemigos de los pueblos donde están viviendo y enfrentándose continuamente. Es como una permanente guerra, en la cual se acrecientan y agravan los conflictos de migración e identidad, adaptación u opresión cultural, desarrollos socioculturales e individuales, en sus oportunidades, aperturas y limitaciones. A causa de los flujos de las masas hacia las metrópolis (en general, del sur hacia el norte) se están dando procesos sociales y culturales graves, similares a terremotos y a las fallas en las forma-

ciones geológicas. Sesenta años atrás, todavía vivía alrededor de 80% de la población en las regiones del campo, pero actualmente hay 80% en las ciudades (en especial, en las aglomeraciones urbanas como el Distrito Federal, São Paulo, Río de Janeiro, Lima, Hong Kong, Nueva York, Londres, Tokio, etcétera).

El desplazamiento de tierras no para, estos movimientos de tipo avalancha deforman identidades y hacen surgir nuevas formaciones, el potencial del conflicto es comparable con las migraciones e invasiones de los bárbaros hace 2 mil años, salvo que las consecuencias hoy, por las condiciones técnicas, se muestran todavía más fatales.

El tren hoy corre cada vez más rápido, con todas las concentraciones, con la marca de la racionalización, de la centralización, del poder hasta lo absoluto, donde todo el Nosotros funciona como una herramienta para realizar el Yo. En consecuencia, sufrimos actitudes arbitrarias, represión y humillación, rompemos con el tejido social y con la consistencia de muchas culturas en su diversidad y en su sentido histórico y ambiental. En suma, y visto en sus consecuencias amplias, debilitamos la paz local e internacional.

Estas actitudes son, en el fondo, fenómenos de carencia y alienación que dan origen a fugas del interior hacia una realización superficial, materialista, con tensiones y resistencias a largo plazo. La emancipación del Yo se contradice a sí misma en sus espacios y dimensiones del propio Estar y se anula substancialmente en su Ser, según Erich Fromm (Fromm, 1978).

Por todo lo anterior, en vez de cimentar fraternidad, solidaridad y esperanza, declaramos y operamos la guerra, la desesperación, la extinción. Las metas y modelos nos perturban más que guiarnos a una vida sana y feliz que consideramos como *non plus ultra* de la realización y convivencia ambiental duradera y digna. Operamos contra la matriz

y fuente de de la vida, es decir, la *Madre Tierra*, origen y base de nuestra existencia. Ni hablar del horizonte invisible que es la espiritualidad, contaminada por el pensamiento unidireccional y unidimensional (Marcuse, 1999) que en su acelerada carrera por llegar más rápido a una meta inalcanzable asignada por las élites, es generador de estrés, provoca malestar e infartos, derrames cerebrales, cáncer, problemas cardíacos, insensibilidad, irracionalidad, cosificación, violencias de todo tipo, etcétera.

Nuestro empeño civilizador, en el marco de la cultura de ficciones, se desarrolla con una velocidad amenazante y peligrosa porque pone en riesgo el presente y el futuro de las actuales y nuevas generaciones. Esto exige una revisión y reestructuración inmediata de las causas y efectos del progreso y la modernidad, porque operamos, con más y más velocidad, fuerza y violencia con la finalidad de someterse a un proceso uniforme, que se celebra bajo el lema de la “Globalización”.

La tendencia a unificar valores, gustos, criterios, hábitos de medir y enfrentarse al mundo, lleva a un desencantamiento del horizonte y a la vivencia afectiva y espiritual, dejando a los sujetos ajenos, sin lazos sociales, egocéntricos, sin sensibilidad para los otros ni para ellos mismos. La revolución científica juega un papel muy importante en este contexto.

La Revolución científica [...] define la esencia y la relación con el mundo, del lado del ser humano, como una forma de mecanismo sobre la naturaleza. Pero la ciencia moderna, con la significativa excepción de la Mecánica Cuántica, no considera la Gestalt de la materia-movimiento- experimento-cuantificación como una metáfora de la realidad; la considera como piedra de toque de la realidad. (Berman, 2004, p. 92).

Como consecuencia de la trayectoria científica, y especialmente de su ideología, padecemos una carencia de rea-

lización en el marco holístico que debería llamar nuestra atención.

Hoy en día, el vacío espiritual que resulta de nuestra pérdida de la razón dialéctica está siendo relleno por toda clase de dudosos movimientos místicos y ocultos, una tendencia peligrosa que de hecho ha sido estimulada por el ideal del intelecto *descorporalizado* y el escolasticismo clásico que Blake, con toda razón, encontraba deleznable. La ciencia y tecnología moderna no sólo se basan en una actitud hostil hacia el *ambiente* sino en la represión del *cuerpo* y del inconsciente. (Berman, 2004, *Ibíd.*).

Al igual que como de los intereses políticos se habla mucho pero no se logra una verdadera participación política, lo mismo sucede con los conocimientos de los científicos en su horizonte positivista; es común describir algo como objeto de observación e investigación pero la percepción, la identificación, el interés y el compromiso y empeño quedan parciales, relativos y subjetivos, desde el interés particular, o del que financia la investigación. (Diesbach, 2005; Escobar, 2007; Sicilia, 2004)

Si todo está interrelacionado, el racismo y la desigualdad, en su complejidad discriminatoria por razones culturales, económicas y de raza, sorprenden en gran medida por su forma y por su aceptación como algo natural en América, tanto en el Sur como el Norte. Las masacres, el genocidio, y el hambre tienen un fundamento racista y expresan una base socialdarwinista que contradice el concepto democrático.

Por ejemplo: el holocausto en la Alemania nazi fue un programa criminal y absurdamente dañino. Todo el mundo “civilizado” quedó consternado. Sin embargo lo que sucede en la actualidad es una prolongación de ese

pensamiento en su proporcionada realidad. Las actitudes solamente tienen otros nombres pero se trata de la misma tendencia homicida y genocida. Esto acontece con una

velocidad y tamaño creciente. Todos conocemos las dimensiones de la historia y seguimos adelante como si fuera una catástrofe natural.

Por lo anterior cabe cuestionarse: ¿Por qué las actitudes violentas en varios lugares del mundo, especialmente en América Latina, donde los homicidios se destacan siete veces más en comparación de otros lugares del mundo, casi no se denuncian y por qué no se revierte el cuadro de dependencia y humillación?, ¿por qué las manipulaciones y violaciones económicas, aplicaciones de tecnologías inhumanas, producción y uso de tóxicos, fabricación de armamentos fatales, discriminaciones étnicas y culturales se quedan impunes?, ¿por qué migran aproximadamente 200 millones de personas anualmente en el mundo? (Galeano, 1999)

Si la superpotencia, portadora de la bandera de libertad, Estados Unidos, sigue apoyando una dictadura tras otra en este continente y en otras partes del mundo, cada persona consciente tendría que cuestionarse: *¿Cuál es el concepto político, filosófico y antropológico que merece ser seguido?, ¿cuáles criterios, líneas de orientación y desarrollo socio-cultural uno tiene que elaborar para satisfacer todos los estratos etnográficos, garantizar la supervivencia digna de segmentos públicos y privados, respetar las bases ecológicas y conceptualizar todo en un marco dependiente y cósmico?*

Muchas de las respuestas a las preguntas anteriores la teoría del Metabolismo cultural pretende responderlas desde una perspectiva incluyente, crítica, creativa, *etnoecológica* e integral holística.

Metabolismo cultural y terapia cultural, como alternativas de solución ante la globalización

Si el objetivo de armonizarnos con el entorno de la vida y con uno mismo es buscado por la mayoría de personas conscientes, entonces pensemos en una *Terapia Cultural* que

implica tratamientos individuales y colectivos, campañas y movimientos amplios, caminos hacia horizontes orientales con su sabiduría milenaria (la psicología en la India se comprobó ya desde hace más de dos mil años; en comparación la de Sigmund Freud que tiene una trayectoria teórica y práctica de solamente un siglo). Urge crear puentes, preparar síntesis entre occidental y oriental, lo moderno con lo tradicional, tanto a nivel científico, emocional, educativo y productivo. Finalmente: abarcar una amplitud máxima de modificaciones de nuestra infraestructura para la realización humana en armonía con el entorno ambiental, en sentido de una unión compleja e indivisible.

El reto para el *Metabolismo Cultural* implica una revisión profunda, en donde se desarrollan perspectivas para preservar la *diversidad biológica y cultural* desde la realidad histórica, de su epistemología, de la causa de una gran trayectoria, respetuosa y decisiva para la evolución humana y ambiental, tanto a nivel regional, nacional y global, como promotora de un desarrollo cultural-civilizatorio (específicamente a partir de la obra de Descartes, Newton y Bacon). Esto incluye la revisión filosófica, antropológica-cultural, en otras disciplinas, es decir, se trata de elaborar una obra inter y transdisciplinaria que se base en la diagnosis de las amenazas sobre los ecosistemas, las bases ambientales, las especies animales, las vegetales y así mismo de comprometerse con los etnosistemas referentes a la especie humana, todo ello con un pensamiento multidimensional, igual con inteligencia intuitiva y espiritual o integral (Wilber, 2005; Boff, 2000).

Recordemos que mientras los pueblos vivían descentralizados, en condiciones de *autosustentabilidad*, biorregional, relativamente autónomos, siguiendo sus costumbres y según los recursos regionales, con sus sabidurías y ejercicios culturales, sus redes económicas y organizativas, las di-

ferencias no eran tan significativas, eran hasta irrelevantes. (Toledo, 1991).

Actualmente, con la centralización y absorción por los poderosos monopolios y la dependencia económica y psíquica, las cosas cambian. El acceso a medios de comunicación lleva una penetración de productos e ídolos importados, que llaman la atención hacia deseos ajenos. Se desarrolla, con la construcción de rutas comerciales, una red de intercambio económico, tecnológico, de paradigmas y hábitos, que cambian un concepto cultural, de manera consciente en ocasiones, pero inconscientemente la mayoría de las veces.

De este modo, podremos ir construyendo un camino para armonizarnos con el cosmos, en sus infinitas manifestaciones, y con nuestro Yo como constituyente principal de la existencia perenne y dependiente de los seres vivos. A. W. v. Humboldt ya constató: “Todo está interrelacionado y dependiente de todo”. Tenemos que asumir y respetar en el *holón* de esta realidad. Y esto se relaciona tanto con el metabolismo biológico como con el social, en su dirección al interior-exterior, igual en la multifunción y dimensión o interrelación.

Es interesante seguir realizando desde diferentes perspectivas comparaciones entre diferentes culturas, especialmente entre las *culturas tradicionales* en América Latina (con el concepto del *hombre espiritual* [Boada, 2003; Boff, 2000] y las *culturas progresivas* de carácter occidental (con sus trazos específicos del *hombre racional*), para evaluar las ventajas y desventajas de cada lado. Un acercamiento hasta lograr síntesis o injertos interculturales entre las dos posiciones, puede resultar muy enriquecedor e interesante.

Ante la violencia, exclusión, depredación, etc. mi propuesta es reconocer a la tierra como la máxima autoridad, en el marco conceptual del METABOLISMO CULTURAL, donde la *Permacultura*, la construcción de *Ecoaldeas*, entre otras

propuestas posibilitan un rumbo de sustentabilidad y armonía para los seres vivos en su *diversidad y complementariedad*, insertada en las leyes físicas universales. Finalmente no podemos olvidar que somos células de un organismo vivo que es parte de la totalidad cósmica (Ver la Teoría de la Gaia).

El sustento de este artículo y teoría se puede estudiar y reflexionar con mayor profundidad en la publicación de Reinhard Senkowski , *El metabolismo cultural como estrategia para preservar la identidad cultural y ecológica* (Editorial Palibrio, ISBN 978-1-4633- 0854-4)

Dicha obra aborda la promoción de una nueva conciencia y recuperación de la naturaleza humana con actitudes proporcionadas, como una reapropiación del sentido *etno-ambiental* en un una forma mutua, lo que yo llamo *Metabolismo Cultural....Ser uno con el Holón (La totalidad)* en la vivencia cotidiana

REFERENCIAS

BERMAN, Morris, 2004, *El Reencantamiento del mundo*, 9a edic., Chile., edit. Cuatro Vientos [Original: *The Reenchantment of the World*, Edit. University Press, Ithaca].

BOADA, Martí y Víctor Toledo, 2003, *El Planeta, Nuestro Cuerpo. La ecología, el ambientalismo y la crisis de la modernidad*. SEP-Fondo Monetario. México, DF.

BOEGE, Eckart, 2002, *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas. De América Latina*. México. Naciones Unidas, PNUMA, CONABIO, SEMARNAT, México, DF.

BOFF, Leonardo, 2000, *La dignidad de la Tierra. Ecología, Mundialización, Espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid, Edit. Trotta. España.

BRUGES, James, 2000, *The Little Earth Book*. Alastair Sawday Publishing Co Ltd., Bristol; Inglaterra [Alemán: *Das kleine*

Buch der Erde. Wohin gehen wir? München, 2002. Trad.; Español: *El pequeño libro de la Tierra. ¿A dónde caminamos?*

CAPRA, Fritjof, 1986, *Das Tao der Physik. Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Philosophie*, Scherz Verlag editorial, Munich, Alemania [*The Tao of Physics*. 1975; *El Tao de la Física*].

DÍAZ TEPEPA, María Guadalupe, 2001, *Técnica y Tradición*, Plaza y Valdez/Colegio de Puebla, México, DF,

DIESBACH, Nicole, 2005, *Hacia un nuevo paradigma. Revolución del pensamiento del Siglo XXI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF.

ESCOBAR TORRES, Jorge. 2007. *Un paradigma integral para la calidad en la educación*. Ceapac Ediciones. México.

Fromm, Erich, 1978, *Tener o ser*, Plaza y Valdés, México. Galeano, Eduardo. 1999. *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*, Edit. Siglo XXI, México. . Gardner, Howard, 2005. *La teoría en la práctica*. Ed. Paidós.

HUME, Patricia. 2005. *Cuerpo de mujer*, cuadernos, Vol. 7 *Mujeres y medio ambiente*. CIDHAL, México.

MARCUSE, Herbert. 1999. *El Hombre Unidimensional*. Edit. Ariel, S.A, Barcelona, España [Marcuse, Herbert, 1964. *Der eindimensionale Mensch*. Frankfurt, Alemania].

MORIN, Edgar. 2001. *El Método. IV Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*. Edit. Cátedra, Madrid España. [Título Original: *Le Méthode. 4. Les idées. Leur habitat, leur vie, les moeurs, leur organisation*].

_____. 2001a. *Introducción al pensamiento complejo*. Edit. Gedisa, Barcelona, España. Título original: *Introducción à la pensée complexe*, Paris, Francia, 1990.

NARANJO, Claudio. 2010. *La mente patriarcal*. Ediciones Integral, Barcelona.

NOVACEK, Michael. 2001. *The Biodiversity Crisis. Losing What Counts*. American Museum of Natural History. The New Press, Nueva York, EEUU.

PANIKKAR, Raimundo. 1997. *La experiencia de la India*. Editorial Trotta, Madrid, España.

SENKOWSKI, Reinhard, 2006. *Agua: Inicio y fin de la vida. ¿H₂O: pura cosa, un objetivo del poder político, un show, o de qué se trata?* Ponencia en el foro de Agua y Publicación vía Internet. Publicado 24 de FEB. 2009. <http://elistas.egrupos.net/lista/redanahuak/archivo/indice/1511/msg/1565/>. Registrado 26 de abril 2009.

_____, 1989. *De volta as raízes de nossa vida. Povos indígenas do Perú, Bolívia e Ecuador*. (Manuscrito de una conferencia en Recife, Brasil.)

_____, 1998. *Dos medidas de la realidad del genocidio*. (Manuscrito para una conferencia), Recife, Brasil.

_____, 2000 (a). *La metamorfosis de las identidades en el proceso de transformación cultural*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México (manuscrito de una conferencia).

_____. 2000 (b). *Biodiversidad y Cultura. Construcción y destrucción. La historia de la Tierra*, En “Este Sur”, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

_____, 2000 (c), *¿Madre Tierra - a dónde? Quien no preserva la historia no tiene futuro*. (Manuscrito de una ponencia en el centro Cultural de la Ceyba en Tuxtla de Gutiérrez) Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

_____. 2002 (b). *Educación y valores – Educación Multicultural* - (Ponencia en la UPN en el simposio de *Investigación Educativa y Formación: Análisis y Prospectiva*. UPN – Universidad Pedagógica Nacional. México, D.F.

_____, 2003, *La Utopía de un diálogo dialógico*. En “Diversa. Revista de la Universidad Pedagógica Nacional”. Tuxtla de Gutiérrez, Chiapas, México.

_____. 2006. *Encuentro. Primera – Asamblea Nacional en defensa del agua y de la tierra y en contra de su privatizaron. Salvemos la Naturaleza por las raíces del hom-*

bre. Postal, Periódico, Información, Cultura y Tiempo libre en Morelos. Nr. 15.

_____. 2006.(a) *Caleidoscopio del olvido y la memoria. Hacia un Metabolismo Cultural en el auge de la Biodiversidad y la Diversidad Cultural*. México, D. F. (Manuscrito inédito)

_____. 2006.(b) *Concepto de Metabolismo Cultural para evitar la monocultura en el tren del monoglobalismo*, Edit. Cuicuilco Nueva Época Vol. 13, Num. 38, México, D. F.

_____. 2006.(c) *Condiciones y visiones para una didáctica de etnoecología. Hacia un metabolismo cultural*. En “Entre Maestr@s, Revista de la UPN”, vol.6, num.19, México, D. F.

_____.2006.(d) *Una Educación para el Desarrollo Sustentable*. Coordinadores. Mayra García Ruiz, Raúl Calixto Flores. Pp. 110- 133. Edit. Más Textos, Universidad Pedagógica Nacional, México, D.F.

TOLEDO, Víctor M. 1991. *El juego de las Supervivencias. Un Manual para la Investigación Etnoecológica en Latinoamérica*. Consorcio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo (CLADES). Berkley, California. EEUU.

WILBER, Ken. 2005. *Breve historia de todas las cosas*. Edición Kairos. Barcelona. Quinta edición. Xochtil,

A CIDADE E O TRABALHO: **O ESPAÇO DA SINDICALIZAÇÃO**

Antônio Augusto Bonatto Barcellos¹

INTRODUÇÃO

É interessante pensar na centralidade do tema do trabalho na sociedade contemporânea. Este tema, sem embargo, não ocupa as pautas centrais das discussões jurídicas, sociológicas, antropológicas ou políticas. Já são mais de cento e cinquenta anos desde que Marx e Engels colocaram a questão do trabalho no centro da formação econômica e da evolução das sociedades.

Além disso, as formas de trabalho que conhecemos hoje estão na origem do modo como conhecemos as cidades atuais. A oposição cidade-campo também é elemento fundamental em nosso modo de vida atual. É por tal motivo que os temas, além de estarem intimamente ligados, exigem uma abordagem interdisciplinar. De fato, já foram tratados por especialistas de diversas áreas e, mesmo assim, impos-

¹ Doutorando em Ciências Sociais da Universidad de Salamanca/Espanha, bolsista do convênio Banco Santander/Universidad de Salamanca.

sível encontrar um texto que não fuja da moderna compartimentalização das ciências, ela própria resultado do processo que pretendemos analisar.

Por outro lado, a questão sindical brasileira contraria frontalmente todos os acordos internacionais há mais de sessenta anos. Desde a Declaração Internacional dos Direitos Humanos em 1948² e a convenção número 087³ da Organização Internacional do Trabalho também do mesmo ano, o Brasil não cumpre o disposto nas referidas cartas sobre a liberdade sindical.

Para aclarar as contrariedades referidas, principalmente para aqueles não versados no tema específico é crucial explicar as vedações à liberdade sindical presentes no sistema sindical brasileiro. Diga-se, de início, que nossa legislação trabalhista é de 1943⁴, época em que estava no poder Getúlio Vargas com sua ditadura do Estado Novo e sob a égide de uma Constituição apelidada de “polaca” tendo em vista sua clara inclinação fascista. No que toca à liberdade sindical, tanto a Constituição atual (1988) quanto a Consolida-

2 Especialmente o artigo 23º, item 4:
Artigo 23º

1.Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego.

2.Todos têm direito, sem discriminação alguma, a salário igual por trabalho igual.

3.Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de proteção social.

4.Toda a pessoa tem o direito de fundar com outras pessoas sindicatos e de se filiar em sindicatos para defesa dos seus interesses.

3 Sobre a “Liberdade Sindical e o Direito à Sindicalização”. Disponível em português em: <http://www.oitbrasil.org.br/content/liberdade-sindical-e-prote%C3%A7%C3%A3o-ao-direito-de-sindicaliza%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em: 18/12/2014

4 A Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) é o Decreto-Lei 5.452 de 1º de maio de 1943.

ção das Leis do Trabalho repetem dispositivos da *Carta del Lavoro* (1927) do regime fascista de Mussolini na Itália. Em momento posterior, analisaremos os dispositivos de uma e de outra para que o leitor possa dar-se conta da similaridade entre os sistemas. A semelhança é tanta que ambas começam por dizer que é “livre a associação sindical” para, momento contínuo, explicitar as limitações a tal liberdade.

Curiosa e diferentemente do sistema italiano e mesmo do sistema Franquista na Espanha, a limitação, no Brasil, se dá mediante a conjugação de dois conceitos: Categorias Profissional/Econômica e base territorial. Assim, uma das principais limitações à liberdade sindical brasileira ocorre pela limitação “espacial”, ou seja, não podem conviver, em um mesmo espaço, duas entidades sindicais de ideologias distintas.

TERRITÓRIO E IDENTIDADE

A cidade foi reconhecidamente uma das primeiras formas de identificação do indivíduo com sua comunidade, talvez a mais próxima da forma como a concebemos hoje⁵. Mesmo quando a organização social não era baseada exclusivamente em uma estrutura de cidade, próxima daquela hoje conhecida, havia, e sempre houve, certos limites espaciais onde a comunidade exercia suas atividades.

Atualmente, mesmo que de maneira diferente, o território, a delimitação do espaço, ocupa um lugar central na formação e assunção de identidades. O sistema de estados-nação funciona oferecendo divisões espaciais arbitrárias e, por consequência, também identificações e assunções identitárias arbitrárias. Na esteira dos já conhecidos textos

5 COULANGES, Numa-Denis Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

de Eric Hobsbawn⁶ sobre a invenção de tradições, o antropólogo espanhol José Antonio Fernández de Rota⁷ também comenta a questão da fabricação das nações, apontando, inclusive, os vetores que influenciaram tal processo:

“(...) Si no es la cultura la que crea la nación ¿cómo se han fabricado las naciones?. Creo que podemos considerar al menos tres grandes vectores poderosamente influyentes em el proceso de “nation building”. El primero sería efectivamente el conjunto de circunstancias tecnoeconómicas del desarrollo y maduración del capitalismo. Éste efectivamente parece exigir la configuración de naciones-estado y es un elemento motor de primera importancia. En segundo lugar, hay em paralelo un extraordinario desarrollo tecnológico que habla de la libertad del pueblo, de la soberanía popular, de las relaciones entre territorio, lengua y cultura y, em ciertos momentos, raza. Este conjunto de planteamientos ideológicos encaja em su objetivo final com la necesidad histórica de la formación de naciones estado. Tropieza, sin embargo com su inadecuación a la realidad, com un ingenuo concepto de homogeneidad cultural y de pueblo.”

No mesmo sentido, encontramos que a divisão espacial é um elemento causador de grande impacto sobre a vida do indivíduo. Milton Santos⁸ aponta que há uma estreita relação entre as formas de divisão social do trabalho dentro de uma comunidade e sua repartição espacial.

Desta forma, a divisão social do trabalho e a estrutura urbana brasileira adquirem suma importância para o estudo

6 HOBBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

7 DE ROTA Y MONTER, José Antonio Fernández. *Identidad, Cultura y Frontera en Europa y América*. In: *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, vol. III: Fronteras. Ángel-B. Espina Barrio (org.) Salamanca: IIACyL, 2001. p. 23

8 SANTOS, Milton. *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-tau, 1996.

das relações entre a cidade e sindicalização dos trabalhadores. O fenômeno sindical é novo em termos históricos e teve como gênese justamente a concentração de trabalhadores em espaços que lhes permitiam contato diário e condições de reunião para discussão dos interesses comuns. Isto é, o binômio cidade/sindicatos parece ser indissociável. Há, por certo, a possibilidade de existência de sindicato de trabalhadores rurais. No entanto, nunca os trabalhadores rurais tiveram o mesmo poder de pressão, problemas, importância e tratamento legal que os trabalhadores urbanos. As regras, de um e de outro diferem na maioria dos países. Ainda assim, os sindicatos de trabalhadores rurais que existem, tem como sede uma urbanização próxima às áreas de cultivo.

A identidade de uma comunidade se forma de acordo com o território. Nação, território e identidade são conceitos intimamente ligados. Existem exemplos onde a nação adquire um território e, em outros, um estado soberano de um território define a identidade. Este é exatamente o caso brasileiro.

A identidade brasileira foi criada a partir de elementos selecionados principalmente na primeira metade do século XX. Muitos autores, a exemplo do historiador José Murilo de Carvalho⁹, não por coincidência, contemporâneo de Eric Hobsbawm na Universidade de Stanford nos Estados Unidos, afirmam que o Brasil é uma “nação imaginada”. Tais opiniões se referem ao processo de construção da identidade brasileira, da seleção de algumas características em detrimento de outras e de uma necessária deformação proposital da história. O maior exemplo disso é que somos a única nação latino-americana que “comemora” a chegada dos europeus em terras americanas.

9 CARVALHO, José Murilo de. *Nación Imaginada: memoria, mitos y héroes*. In: Reflexiones en torno a 500 años de historia de Brasil. GONZÁLEZ, E., MORENO, A., SEVILLA, Rosario (editores). Madrid: Catriel, 2000.

A seleção dos elementos identitários brasileiros e sua afirmação foram tarefas exercidas por Getúlio Vargas. De fato, são do período em que esteve no poder a maioria das obras que serviram de base para afirmar características nacionais como *Casa-Grande & Senzala*, *Macunaíma*, *Raízes do Brasil*, entre muitas outras. Também naquela época afirmou-se o samba como música nacional a partir das atuações de Ary Barroso, Dorival Caymmi e Carmen Miranda.

A decisão de impor uma identidade, quicá a mais querida e apreciada pelos brasileiros foi tomada em um momento necessário. No entanto, a criação das identidades e a vinculação das pessoas ao território e à soberania de um Estado é bastante mais complicada para que a pudéssemos considerar resolvida. Em verdade, e pelo menos no que toca aos sindicatos e categorias profissionais, as decisões de Getúlio Vargas trazem consequências até hoje.

A ENCRUZILHADA DE GETÚLIO VARGAS

Apenas assumiu, Vargas deu início aos seus projetos para o país. Entretanto, Getúlio Vargas via-se dividido entre diversos ideais, aqueles mais liberais e os fascistas. No que toca ao mundo do trabalho e dos trabalhadores o Brasil estava vivendo sua fase de industrialização e urbanização mais vívida até então. O Estado necessitava, de alguma maneira, regular a constante massa de trabalhadores que iniciava a apinhar-se nas cidades.

E assim, uma das primeiras medidas foi a criação do Ministério do Trabalho e a discussão de leis trabalhistas. O enigma de Vargas, que, até sua declaração formal de guerra ao eixo nazi-fascista, não deixava transparecer de qual lado estava, foi facilitado pelas enormes contradições do Brasil e do mundo no período anterior.

Os confrontos entre os aliados do imperialismo, representados pelos grandes latifundiários e os apoiadores de um emergente nacionalismo nascido no seio da pequena burguesia e das classes trabalhadoras tomavam conta do País. A burguesia, segundo alguns, buscava tomar o controle estatal das mãos da oligarquia rural e propiciar a expansão do capitalismo no Brasil. Para muitos autores citados por Boris Fausto¹⁰, existe uma conexão entre a industrialização brasileira e a Revolução de 30, não porque o movimento tenha redundado em benefício da burguesia nacional e sim pelo surgimento e participação desta como fração de classe.

É claro que não se pode estabelecer uma data exata onde tem fim um modo de produção e se dá início a outro. Normalmente, por razões didáticas, assim como fez Morgan¹¹ em seu esquema evolutivo, dividindo as sociedades em níveis de barbárie, selvajaria e civilização, com subdivisões em inferior, médio e superior de cada um dos dois primeiros. Ao melhor estilo de Spencer¹², também podemos destacar uma analogia com o corpo humano, útil para representar aquilo que aconteceu no Brasil principalmente entre 1888 e 1930 onde conviveram distintos modos de produção em processo de transição e crescimento. Em nosso corpo, existem basicamente três sistemas energéticos: um deles utilizado nos primeiros 8-10 segundos de esforço; outro, nos primeiros 2-3 minutos; e outro que passa a predominar a partir dos 3 minutos e somente atinge seu ápice de funcionamento aos 30 minutos. Tudo isso mostra que há momentos em que os sistemas convivem, quiçá em igual-

10 FAUSTO, Boris. *A revolução de 30: historiografia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

11 MORGAN, Lewis Henry. *La Sociedad Primitiva*. Madrid: Endymión, 1987.

12 SPENCER, Herbert. *Do Progresso – sua lei e sua causa*. Tradução de Eduardo Salgueiro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1939.

dade de importância, e, em determinado ponto, um passa a suplantar o outro. Parece-nos correto apontar o predomínio do feudalismo ou semi-feudalismo a partir da proclamação da República e o predomínio do capitalismo a partir da Revolução de 30, mesmo, como já dito, que apenas para fins de argumentação e como forma de situar mais facilmente o leitor na cronologia brasileira.

O contexto da Revolução de 30 não pode ser resumido de maneira maniqueísta em conflitos cidade-campo, indústria-agricultura ou burguesia-oligarquia. Por outro lado, também não se pode negar o papel desempenhado por ditos conflitos no resultado final. Se a Aliança Liberal não apresentava um programa essencialmente voltado para a indústria, tampouco poder-se-ia negar que seu programa diferia do programa de Júlio Prestes, especialmente elaborado para a elite agrária¹³.

Frente ao liberalismo desenfreado dos anos anteriores, o governo necessitava instalar e praticar políticas de intervenção estatal na economia, o que certamente contribuiria, depois, para deslocar o pêndulo da preferência de Vargas pelos regimes fascistas. No ponto, é importante destacar que, no mesmo momento, crescia em importância e reconhecimento a revolução socialista onde os trabalhadores e entidades sindicais instalavam a ditadura do proletariado a partir do movimento sindical.

Vargas dá início ao plano de substituição de importações a partir de um forte controle estatal. As fases de implantação do programa podem ser resumidas em implementar primeiro o atendimento às necessidades básicas (alimentação, segurança, vestuário, moradia etc.) da população em busca do aumento do mercado consumidor interno. Logo após, parte-se para a indústria de bens primários, secundá-

13 FAUSTO, 1997.

rios e, finalmente, de base (como por exemplo maquinário para a própria indústria). Neste contexto também entra a matéria-prima (minério, energia) para o aumento da produção. Tais fases estão perfeitamente descritas e resumidas por Mota e Lopez¹⁴ no subitem chamado “Uma economia dirigida pelo Estado”.

Então, o enigma de Vargas na questão trabalhista era melhorar e regulamentar a situação dos trabalhadores urbanos sem possibilitar o surgimento da mentalidade e lideranças socialistas. Além disso, Vargas necessitava de um sistema que criasse certos laços de coesão da classe trabalhadora, o mesmo que foi feito em maior escala com a seleção e valorização de elementos identitários específicos atribuídos aos brasileiros em geral. Até aquele período, a semelhança dos brasileiros de Norte a Sul e de Leste a Oeste resumia-se ao idioma, à lei e à partilha do vasto território. A resposta para tal enigma foi encontrada no sistema sindical fascista, e Vargas, para criar a identidade dos trabalhadores não teve mais remédio que engessá-la¹⁵.

Os debates e aprovação do texto final da Consolidação das Leis do Trabalho aconteceram no delicado contexto já explicitado. De fato, a ideia inicial era a de compilar e consolidar (daí o famoso nome) as diversas legislações esparsas sobre a temática trabalhista surgidas nas décadas posteriores ao final da escravidão. É de se destacar que somente quatro décadas separam o final da escravidão e o início da vigência da legislação trabalhista brasileira atual.

A Consolidação das Leis do Trabalho foi gestada e concebida, em sua maior parte, sob a égide da Constituição de

14 MOTA e LOPEZ, 2009. p. 496 e 497

15 Analogia com a expressão de Jaime Guasp “el Derecho, para salvar la sociología, no tiene más remedio que matarla” em GUASP, Jaime. *La pretensión procesal, II*. Madrid: Civitas, 1981. p. 42

1937, apelidada de “a polaca” por seu alinhamento com os regimes totalitários e autoritários europeus da época. O então Ministro da Justiça de Vargas, Francisco Campos, procura justificar a severidade da Constituição, como sempre, pela imperativa necessidade de salvação nacional. A Constituição de 1937 foi a “primeira que dispensou o trabalho de representação popular constituinte¹⁶”. Nem a Constituição do império foi outorgada da mesma forma já que o texto adotado foi, quase na íntegra, aquele debatido pela Assembléia Constituinte dissolvida pelo Imperador¹⁷.

Antes de 1937, na verdade, Getúlio Vargas já havia dado início à publicação de leis reguladoras do trabalho. Com a criação do Ministério do Trabalho e a atuação de seu então Ministro Lindolfo Collor, um dos decretos legislativos do período foi o de número 19.770 que regulava a forma de associação em sindicatos. O ministro recebeu a missão de organizar os trabalhadores como segmento de cooperação com o Estado¹⁸.

Tal decreto já estabelecia a unicidade sindical compulsória. Arnaldo Sussekind¹⁹, afirma que não se pode dizer que a legislação trabalhista copiava a *Carta del Lavoro* italiana de 1927. Para ele as mesmas ideias já haviam sido defendidas bastante antes por Lênin e Maxime Leroy.

No entanto, mesmo que muitos defensores da Consolidação das Leis do Trabalho se ofendam com a indicação de

16 PAES DE ANDRADE, Paulo Bonavides. *História Constitucional do Brasil*. Brasília: OAB Editora, 2002.

17 Idem.

18 BRITO PEREIRA, João Batista. *O sindicalismo no Brasil. Uma proposta para o seu fortalecimento*. In: VIDOTTI, T. J. E GIORDANI, F.A. (Coord.) *Direito Coletivo do Trabalho em uma sociedade pós-industrial*. São Paulo: LTr, 2003.

19 SUSSEKIND, Arnaldo. *Direito Constitucional do Trabalho*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

inspirações fascistas presentes no texto consolidado, é impossível negar tais influências. Tal fato é acentuado no que se refere à estrutura sindical. O texto da *Carta del Lavoro*²⁰ de 1927 é, no ponto específico, do seguinte teor:

III. L'organizzazione sindacale o professionali è libera. Ma solo il sindacato legalmente riconosciuto e sottoposto al controllo dello stato, ha il diritto di rappresentare tutta la categoria di datori di lavoro o lavoratori, per cui è costituito; di tutelare di fronte allo stato e alle altre associazioni professionali gli interessi; di stipulare contratti collettivi di lavoro obbligatori per tutti gli appartenenti alla categoria; di imporre loro contributi e di esercitare, rispetto a essi, funzioni delegati di interessi pubblici.

A semelhança com o sistema sindical brasileiro atual é total. Todos os institutos acima definidos continuam vigentes no Direito Coletivo do Trabalho brasileiro ainda hoje. O excerto acima, extraído da *Carta del Lavoro*, disciplina o regime de sindicato único, de representatividade estendida a toda a categoria de trabalhadores, a capacidade para negociação coletiva (paliada em pouquíssimas exceções no caso brasileiro) e, finalmente, a capacidade de substituir o Estado na função de exigir contribuições compulsórias dos integrantes da categoria profissional ou econômica.

Sobre o tema, é pontual e esclarecedora a afirmação de Laski²¹:

“Como he dicho, desde la terminación de la primera guerra mundial, la situación de los sindicatos ha cambiado casi en todos los países, generalmente em sentido favo-

20 ITALIA. *Carta del Lavoro*. 21 de abril de 1927. Disponível em: <<http://www.storia.unimi.it/sezione/fonti/codificazione/cartalavoro.pdf>> Acesso em: 27 de outubro de 2014.

21 LASKI, Harold J. *Los sindicatos en la nueva sociedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 29/30

nable a ellos. Naturalmente no siempre ha sucedido así. Donde ha habido contrarrevoluciones triunfantes – de manera sobresaliente bajo Mussolini, Hitler y Franco –, el cambio de esa situación legal ha sido en su perjuicio.”

A estrutura era perfeita para estabelecer o controle estatal sobre os sindicatos e sobre a grande massa de trabalhadores. Vale lembrar que a *Carta del Lavoro*, nos mesmos moldes da CLT, alcança aos trabalhadores alguns direitos mínimos como repouso semanal, férias remuneradas etc.

Ao redatar a CLT, o trabalho de reforma da legislação sindical levado a efeito entre os anos de 1939 e 1942 por Oliveira Viana e Luiz Augusto de Rego Monteiro, teve de forçosamente ser incluído no texto. Desta forma, os preceitos de intervenção e controle estatal na legislação sindical entraram no bojo da CLT e, desde então, nunca deixaram de vigor. As seguintes constituições de 1946 e 1967 não alteraram o panorama. Enfim, a Constituição de 1988²², na qual

22 BRASIL. Presidência da República. *Constituição Federal de 05 de outubro de 1988*. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm > Acesso em: 27 de outubro de 2014.

Art. 8º É livre a associação profissional ou sindical, observado o seguinte:

I - a lei não poderá exigir autorização do Estado para a fundação de sindicato, ressalvado o registro no órgão competente, vedadas ao Poder Público a interferência e a intervenção na organização sindical;

II - é vedada a criação de mais de uma organização sindical, em qualquer grau, representativa de categoria profissional ou econômica, na mesma base territorial, que será definida pelos trabalhadores ou empregadores interessados, não podendo ser inferior à área de um Município;

III - ao sindicato cabe a defesa dos direitos e interesses coletivos ou individuais da categoria, inclusive em questões judiciais ou administrativas;

IV - a assembléia geral fixará a contribuição que, em se tratando de categoria profissional, será descontada em folha, para custeio do sistema confederativo da representação sindical respectiva, independentemente da contribuição prevista em lei;

V - ninguém será obrigado a filiar-se ou a manter-se filiado a sindicato;

VI - é obrigatória a participação dos sindicatos nas negociações coletivas de trabalho;

se esperava por fim a liberação do sistema sindical, regulou especificamente a matéria, com redação inclusive parecida à carta italiana de seis décadas antes²³.

A Consolidação das Leis do Trabalho nasceu como uma alternativa paternalista e populista do Estado, para “proteger” frente aos abusos dos períodos de escravidão, semi-feudalismo e liberalismo exacerbado. Vale lembrar que a pena de privação da liberdade também nasceu como uma alternativa mais “humana” com relação aos suplícios corporais e psicológicos infligidos aos presos e condenados. Hoje, já se discutem muitas alternativas ao encarceramento que se mostra não tão benévolo assim. O mesmo pode-se dizer da CLT que, em sua época, foi a tábua de salvação do trabalhador, concedendo-lhes alguns direitos mínimos. Já é hora de discutir também outras alternativas.

Como se pode ver, tanto a *Carta del Lavoro*, quanto a Consolidação das Leis do Trabalho²⁴ e a Constituição Federal de 1988 começam o tópico da mesma maneira: é livre a associação sindical. Ambas, no entanto, de forma totalmente contraditória, adicionam condicionantes importantes à liberdade de

VII - o aposentado filiado tem direito a votar e ser votado nas organizações sindicais;

VIII - é vedada a dispensa do empregado sindicalizado a partir do registro da candidatura a cargo de direção ou representação sindical e, se eleito, ainda que suplente, até um ano após o final do mandato, salvo se cometer falta grave nos termos da lei.

Parágrafo único. As disposições deste artigo aplicam-se à organização de sindicatos rurais e de colônias de pescadores, atendidas as condições que a lei estabelecer.

23 SUSSEKIND, 2004.

24 BRASIL. Presidência da República. *Consolidação das Leis do Trabalho*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del-5452compilado.htm> Acesso em: 28 de outubro de 2014.

Art. 516 - Não será reconhecido mais de um Sindicato representativo da mesma categoria econômica ou profissional, ou profissão liberal, em uma dada base territorial.

associação sindical, ao melhor estilo do “dar com uma mão e retirar com a outra”. A CLT regula a formação de entidades sindicais em diversos artigos (entre os artigos 511 e 521 fundamentalmente) os quais, se cotejados e comparados, traduzem as mesmas limitações expressas pela *Carta* de Mussolini.

CIDADE E TRABALHO

No presente tópico, cumpre retomar uma questão indicada na introdução. Não há como separar o estudo dos espaços urbanos do estudo das formas de trabalho, da divisão social do trabalho e dos sindicatos, surgidos no mesmo contexto. Talvez seja por isso que as formas sociais anteriores ao capitalismo tenham sido tão estudadas pelos principais pensadores do movimento obreiro. A cidade não é um fato novo no modo de vida humano, mas com toda a certeza a cidade evolucionou muito desde Jericó²⁵ e mudamos o modo de viver, trabalhar e se deslocar.

Miguel Ángel González aponta o trabalho como elemento informador da urbanização do século XI em diante. Assim aponta o referido autor: “El trabajo es la nota peculiar urbana del siglo XI en adelante; son el trabajo industrial y el trabajo mercantil los que informan la vida de la ciudad y ésta monopoliza legalmente la venta de la producción alimenticia procedente de sus alrededores.”²⁶ Igualmente, David Harvey²⁷, destaca a urbanização como um elemento chave para possibilitar a absorção dos excedentes do capital e do trabalho.

25 Apontada como a mais antiga cidade da humanidade.

26 MUÑOZ, Miguel Ángel González. *Aproximación a la Historia Social del Trabajo en Europa*. Madrid: Júcar, 1989. p. 95

27 HARVEY, David. *Ciudades Rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Tradução de Juanmari Madariaga. Madrid: Akal, 2013.

Arnold Toynbee²⁸ apresenta um curioso e eficiente, ainda que limitado, conceito de cidade. Para ele uma cidade é uma agrupação humana cujos integrantes não podem produzir, dentro de seus limites, todo o alimento que necessitam para sobreviver. Da incapacidade de produção de todo o alimento necessário decorrem as demais considerações do autor. A cidade precisa produzir, oferecer algo em troca do alimento que necessita.

Nos dizeres de Milton Santos²⁹, a divisão social do trabalho acaba por ser também uma divisão espacial do trabalho. Aqui coincidem tanto Toynbee³⁰ quanto Santos sobre a necessidade de intercâmbio ser responsável pelo “movimento” das cidades, sua influência em outras localidades. Milton Santos também coincide com Gordon Childe³¹ quando afirma que as condições de intercâmbio de uma cidade variam de acordo com a época. Childe apontava achados arqueológicos que indicavam certa especialização regional na produção de determinados produtos em épocas bastante remotas.

Contudo, Milton Santos³² prefere não definir a cidade de uma maneira peremptória e universal como o fez Toynbee. Mesmo assim, nos dá algumas pistas para chegarmos mais próximos do que é uma cidade. A primeira delas é que a cidade ocupa uma centralidade em uma região determinada, exercendo influência e coordenação das atividades. E, a segunda, é que a cidade é uma paisagem diferente do entorno rural.

28 TOYNBEE, Arnold J. *Ciudades en Marcha*. Madrid: Alianza, 1973.

29 SANTOS, 1996.

30 TOYNBEE, 1973.

31 CHILDE, Vere Gordon. *La evolución social*. Traducción de María Rosa de Madariaga. Madrid: Alianza, 1984.

32 SANTOS, Milton. *A cidade como centro de região: definições e métodos de avaliação da centralidade*. Salvador: Progresso, 1959.

Milton Santos³³ também destaca que cada novo movimento social originado com a divisão social do trabalho necessita de uma nova geografia. No mesmo sentido coloca Izquieta³⁴ quando afirma que a produção exige uma divisão social do trabalho baseada no sexo, idade e outros critérios mais complexos. Tais afirmações nos permitem concluir que a cidade atual é reflexo da necessidade do trabalhador livre, assalariado e, também, o berço das reivindicações sindicais.

Já Lefebvre³⁵ prefere uma definição mais complexa. Para ele, a cidade é a sociedade projetada sobre um local. O autor também acrescenta diversas explicações sobre o conceito, aclarando que a cidade intervém na produção e não é somente um local que passivamente recebe a concentração de capitais e a produção de bens.

A cidade como conhecemos é a organização do espaço para permitir o trabalho e a produção da forma já sistematicamente estabelecida. Cada vez mais, como aponta Toynbee³⁶, as cidades, principalmente as maiores, tornaram-se centros que ofertam serviços ou atividade burocrática em troca de alimentos e, acrescentando à visão de Toynbee também produtos industrializados. Os centros das cidades atuais não têm mais espaço para a indústria tradicional. As indústrias e plantas fabris já foram deslocadas para as periferias.

Fabregat³⁷, por sua vez, fala de uma ecologia de moradias. A ecologia estaria determinada pelos ganhos e ocupações

33 SANTOS, 1996. op. cit.

34 IZQUIETA ETULAIN, Jose Luis. *Materialismo, culturas y modos de producción: alcance y límites de la nueva antropología marxista*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

35 LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

36 TOYNBEE, 1973.

37 FABREGAT, Claudio Esteva. *Antropología Industrial*. Barcelona: Anthropos, 1984.

de cada um dos habitantes da cidade. A área de moradia está, para ele, condicionada pelo *status* sócio-econômico do indivíduo e as necessidades e facilidades de relação do indivíduo com seu centro de trabalho. Outro exemplo das relações entre trabalho e urbanização.

Também de maneira curiosa, Toynbee³⁸ aponta que a imensa maioria das grandes cidades atuais possui uma densidade demográfica bastante menor que as cidades da antiguidade. A revolução nos transportes possibilitou que os trabalhadores passassem a residir em local distante do local de trabalho. No entanto, aponta ele, apenas alguns trabalhadores podem permitir-se residir tão longe do local de trabalho que necessitem algum tipo de transporte mais caro para as idas e vindas diárias. Existe, todavia, uma massa enorme de trabalhadores que precisa residir a uma distância média, que lhes permita ir e voltar ao local de trabalho mediante uma viagem barata em transporte coletivo. Este fato explica a inevitável formação de favelas em locais teoricamente “nobres” ou “cêntricos” de grandes cidades. A vida da cidade necessita dos trabalhadores e eles necessitam viver a uma distância razoável do local de trabalho. Ou, segundo Lefebvre³⁹, essa reserva de mão de obra é necessária para pressionar para baixo o valor dos salários.

Todas essas considerações sobre a estrutura das cidades nos levam a considerar as dificuldades para a sindicalização dos trabalhadores, principalmente no Brasil onde não há a possibilidade de escolha do seu sindicato representativo. Sobre o assunto, convém que retomemos o tema anunciado anteriormente.

A principal limitação à liberdade sindical no Brasil se dá através da conjugação dos conceitos de categoria e base ter-

38 TOYNBEE, 1973.

39 LEFEBVRE, 2001.

ritorial. Até a promulgação da Constituição Federal a Consolidação das Leis do Trabalho⁴⁰ apresentava a limitação de sindicatos tendo como base territorial mínima um distrito de um município. A Constituição “cidadã” de 1988, por incrível que pareça, endureceu a proibição e permitiu a base territorial mínima dos sindicatos como o município. Ainda assim, destaque-se o fato de não haver, até hoje a possibilidade de “concorrência” entre sindicatos, ou seja, em determinado município somente poderá haver um sindicato de cada categoria econômica/profissional. Para exemplificar, somente pode existir, pela lei brasileira, um sindicato dos carpinteiros de São Paulo. Os carpinteiros de São Paulo têm como opção filiar-se ou não ao sindicato, entretanto, as decisões do mesmo valerão para ele já que o sindicato forçosamente representa toda a categoria.

A Assembléia Constituinte quicá tenha pensado em adequar o regime sindical ao sistema de entes federativos, municípios, estados e união. No plano sindical a verticalidade e paralelismo do sistema seriam representados pelo sindicato, federação e confederação. É importante destacar que não há a obrigatoriedade de que os sindicatos, federações ou confederações correspondam aos entes federativos já que vale a regra mínima de não permissão de sindicatos com base territorial menor que a de um município.

Em uma primeira análise, o sistema sindical brasileiro possibilita certos absurdos. Não há como comparar o sindi-

40 BRASIL, 1943.

Art. 516 - Não será reconhecido mais de um Sindicato representativo da mesma categoria econômica ou profissional, ou profissão liberal, em uma dada base territorial.

Art. 517. Os sindicatos poderão ser distritais, municipais, intermunicipais, estaduais e interestaduais. Excepcionalmente, e atendendo às peculiaridades de determinadas categorias ou profissões, o ministro do Trabalho, Indústria e Comércio poderá autorizar o reconhecimento de sindicatos nacionais.

cato de uma categoria de trabalhadores em um município como São Paulo (que tem população equivalente à de Portugal) com o sindicato de trabalhadores de determinada categoria em um município com dois mil habitantes. Ambas as entidades são equivalentes, sob o ponto de vista legal.

A incongruência do sistema para a realidade atual é completa, demonstrando o quão anacrônica é nossa legislação. Harvey⁴¹ aponta ser a cidade e os processos urbanos produzidos por ela, importantes focos da luta política, social e de classe. Por isso, defendemos a hipótese de que a urbanização, e, mais especificamente a cidade, outrora os fatores que possibilitaram a organização sindical, o contato entre os trabalhadores e o nascimento das pautas de reivindicações são agora seus maiores inimigos.

As grandes cidades brasileiras tornaram-se lugares inóspitos ao ponto de que aqueles cuja condição financeira permite, sejam compelidos a abandonar tais aglomerados urbanos⁴². O espaço público das cidades brasileiras, como bem definido por Roberto DaMatta⁴³, tornou-se um lugar de luta, desconforto e impessoalidade. A cidade não está lá para que seja desfrutada e sim como um simples meio de circulação de mercadorias, entre elas a força de trabalho.

Os motivos para que a cidade, principalmente as grandes e médias, tenham se tornado inimigas e impeditivas da plena eficiência sindical são muitos. Apontaremos alguns deles que consideramos importantes do ponto de vista sócio-cultural e geográfico.

Como já dito, com o crescimento das cidades os trabalhadores gastam cada vez mais tempo em deslocamentos

41 HARVEY, 2013. p. 106

42 TOYNBEE, 1973.

43 DAMATTA, Roberto. *O que faz do brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

casa-trabalho-casa. Um trabalhador ordinário, com uma jornada de oito horas de trabalho por uma de intervalo gasta pelo menos mais duas horas de deslocamento para ir e voltar do local de trabalho, com raríssimas exceções. Some-se as horas de alimentação, obrigações cotidianas (higiene, família) e as horas de sono, sobram-lhe poucas horas no dia para qualquer atividade.

Além disso, uma grande parte dos trabalhadores reside em uma cidade e trabalha em outra, fato comum nas grandes regiões metropolitanas. Ora, se o sindicato é municipal (e a categoria é aquela do local de trabalho), uma imensa massa de trabalhadores não reside na área de abrangência de seu sindicato.

No Brasil, também é proibido o Sindicato por empresa de maneira que muitos trabalhadores têm pouco contato com os demais companheiros de categoria. Por outro lado, existem os que pertencem às categorias profissionais diferenciadas e não integram a mesma categoria dos seus companheiros de trabalho (vide exemplo das secretárias). E por fim, também há uma crescente massa de trabalhadores terceirizados, principalmente aqueles de segurança e limpeza, que trabalham em empresas distintas da atividade principal da categoria.

Neste mesmo sentido, é possível destacar a afirmação de Harvey⁴⁴ sobre a grande diminuição do número de trabalhadores fabris “tradicionais”. É necessário, para ele, que mudemos nossa concepção de proletariado para incluir diversas outras categorias de trabalhadores.

No caso de sindicatos formados em grandes municípios ou em grandes regiões como um Estado inteiro verifica-se um excessivo número de membros. Esse inchaço e dispersão territorial dificultam a realização de assembléias e reu-

44 HARVEY, 2013. p. 191

niões, deixando as decisões nas mãos de poucos integrantes e membros da direção da entidade sindical.

O assunto das dificuldades enfrentadas por trabalhadores na cidade, onde suas lutas e esforços eram dominados por associações gremiais não é novo. Marx e Engels⁴⁵ já haviam notado a dificuldade dos trabalhadores para integrar-se e prosperar em uma cidade quando os ofícios eram dominados por associações únicas, representantes do Estado:

“Estos siervos, perseguidos en el campo por sus señores, presentábanse sueltos en las ciudades, donde se encontraban con agrupaciones organizadas contra las que eran impotentes y en las que tenían que resignarse a ocupar el lugar que les asignaran la demanda de su trabajo y el interés de sus competidores urbanos, ya agremiados.”

A situação apontada guarda muitas semelhanças com o Brasil do início do século XX. De fato, o crescimento das cidades brasileiras começou com a chegada de trabalhadores descontentes com o regime de trabalho do campo.

Todas as afirmações demonstram que a cidade tem, efetivamente, estreita relação com o trabalho. Lefebvre acrescenta que a cidade “sempre teve relações com a sociedade em seu conjunto, com seus componentes e funcionamento, com seus elementos constituintes.”⁴⁶ Portanto, as mudanças sociais afetam a cidade e seria lícito supor o inverso, que as mudanças da cidade afetam a sociedade.

45 MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *De la ideología alemana*. in: HOBBS-BAWN, Eric y. MARX, Karl. Formaciones economicas precapitalistas. Barcelona: Editorial Crítica, 1979. p. 157/158

46 LEFEBVRE, 2001. p. 46

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que se pôde notar, é impossível dissociar o contexto urbano da revolução industrial, do trabalho assalariado e da organização sindical. Aliás, é bastante difícil apresentar a estrutura atual das cidades sem referir o modo de vida baseado no trabalho assalariado. A cidade e o trabalho evoluíram juntos, um favorecendo e possibilitando o desenvolvimento do outro.

No Brasil, a estrutura sindical criada para a primeira fase de intensa industrialização tomou carona nos regimes fascistas da mesma época. O sistema sindical foi concebido para servir ao Estado, submeter e controlar a classe trabalhadora, além, é claro, de utilizar a estrutura sindical para arrecadar a contribuição sindical. A natureza compulsória da contribuição sindical torna os sindicatos dependentes do Estado e retira dos dirigentes sindicais a vontade de lutar por um sistema de plena liberdade sindical.

Tentou-se estabelecer no Brasil uma simetria entre os entes federativos (União, Estados e Municípios) e as entidades sindicais (Confederações, Federações e Sindicatos). No entanto, o atual sistema de sindicato único por categoria tem gerado absurdos, inclusive com a profusão de categorias sem a menor relevância prática.

Como bem ressalta Lefebvre⁴⁷, não se pode pensar a cidade sem entender as relações e instituições que necessariamente a compõem. Ou, como sustenta Habermas⁴⁸, a produção de conteúdo (significados) sociais se dá através da ação comunicativa, da relação entre os atores e sujeitos sociais. A cidade, outrora facilitava e mediava esses encontros e essa produção de sentidos.

47 LEFEBVRE, 2001.

48 HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa, tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1999.

Mesmo assim, sempre existiram nas cidades, mesmo naquelas anteriores ao capitalismo e à industrialização, formas de controle da mão de obra, direcionamento da concorrência e preços dos produtos. Na cidade atual, essa função deveria ser sindical, coordenar os trabalhadores que dividem o mesmo espaço, que possuem interesses às vezes contraditórios e às vezes convergentes.

Entretanto, parece não ser assim tão simples. O sindicato por categoria, presume que os trabalhadores de um mesmo tipo de atividade possuem uma mesma visão de mundo e, conseqüentemente, os mesmos interesses. Contudo, os trabalhadores de uma mesma profissão também são, necessariamente, concorrentes entre si e se o sindicato é municipal, são concorrentes ainda mais diretos.

Além disso, a cidade tornou-se inóspita, um lugar de trânsito (ou tentativa de transitar), de insegurança, de longas distâncias e de dificuldades. A cidade, principalmente as grandes e médias, se tornaram óbices à plena eficiência sindical.

É necessário repensar a função da cidade. Talvez de meio a cidade venha se tornando um fim em si mesma e o fim das relações que nela aconteciam. A cidade deve servir às pessoas e não subjugar-las, impedi-las de usufruí-la. O trabalhador, precisa tomar consciência das dificuldades já que pouco se pode esperar dos dirigentes sindicais.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Presidência da República. Consolidação das Leis do Trabalho. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del5452compilado.htm> Acesso em: 28 de outubro de 2014.

_____. Presidência da República. Constituição Federal de 05 de outubro de 1988. Disponível em: <<http://www>.

planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>

Acesso em: 27 de outubro de 2014.

BRITO PEREIRA, João Batista. “O sindicalismo no Brasil. Uma proposta para o seu fortalecimento”. in: VIDOTTI, T. J. E GIORDANI, F.A. (Coord.) *Direito Coletivo do Trabalho em uma sociedade pós-industrial*. São Paulo: LTr, 2003.

CARVALHO, José Murilo de. “Nación Imaginada: memoria, mitos y héroes”. in: *Reflexiones en torno a 500 años de historia de Brasil*. GONZÁLEZ, E., MORENO, A., SEVILLA, R. (editores). Madrid: Catriel, 2000.

CHILDE, Vere Gordon. *La evolución social*. Traducción de María Rosa de Madariaga. Madrid: Alianza, 1984.

DAMATTA, Roberto. *O que faz do brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

FABREGAT, Claudio Esteva. *Antropología Industrial*. Barcelona: Anthropos, 1984.

FAUSTO, Boris. *A revolução de 30: historiografia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GUASP, Jaime. *La pretensión procesal*, II. Madrid: Civitas, 1981.

HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa, tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1999.

HARVEY, David. *Ciudades Rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Tradução de Juanmari Madariaga. Madrid: Akal, 2013.

ITALIA. Carta del Lavoro. 21 de abril de 1927. Disponível em: <<http://www.historia.unimi.it/sezione/fonti/codificazione/carta-lavoro.pdf>> Acesso em: 27 de outubro de 2014.

IZQUIETA ETULAIN, Jose Luis. *Materialismo, culturas y modos de producción: alcance y límites de la nueva antropología marxista*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

LASKI, Harold J. *Los sindicatos en la nueva sociedad*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1967.

LEFEBVRE, Henry. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. “De la ideología alemana”. in: HOBBSBAWN, Eric y. MARX, Karl. *Formaciones económicas precapitalistas*. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

MORGAN, Lewis Henry. *La Sociedad Primitiva*. Madrid: Endymión, 1987.

MUÑIZ, Miguel Ángel González. *Aproximación a la Historia Social del Trabajo em Europa*. Madrid: Júcar, 1989.

PAES DE ANDRADE, Paulo Bonavides. *História Constitucional do Brasil*. Brasília: OAB Editora, 2002.

SANTOS, Milton. *A cidade como centro de região: definições e métodos de avaliação da centralidade*. Salvador: Progresso, 1959.

_____. De la totalidad al lugar. Barcelona: Oikos-tau, 1996.

SPENCER, Herbert. *Do Progresso – sua lei e sua causa*. Tradução de Eduardo Salgueiro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1939.

SUSSEKIND, Arnaldo. *Direito Constitucional do Trabalho*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

TOYNBEE, Arnold J. *Ciudades em Marcha*. Madrid: Alianza, 1973.

espacio,
arte y
religión

DA ESTEIRA DA IMAGINAÇÃO: CARNAÚBA, CARIOBA, CAIUM...

Renata Coelho Sartori¹

Arlete Assumpção Monteiro²

ARTICULANDO A ARTE DA POÉTICA COM A EXISTÊNCIA HUMANA

A literatura vista enquanto conhecimento sobre o humano demonstra que o conhecimento através de obras literárias à medida que representa no plano da ficção o homem, estabelece relações com o outro de várias ordens: social, histórica, política, afetiva, etc. Por tanto, uma obra literária pode ser vista como um produto socioestético na medida em que se articula como um ser social; expressa pelo escritor pela escrita de determinada realidade a partir de uma ótica e uma escrita pessoal.(MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2010, p.5)

1 Doutora em Ciências Sociais – UFRN/Natal. Bolsista CAPES (Pós-doutorado) – Proc. nº 10930132. Email: racsartori@hotmail.com

2 Professora Titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Pesquisadora e membro da diretoria do CERU-Centro de Estudos Rurais e Urbanos/USP, São Paulo.

Entretanto, o caráter realista das obras visuais, literárias, entre outras, torna-se um defeito quando, por exemplo, uma pintura se preocupa em ser uma cópia fiel das figuras, tornando-se menos fascinante ao trocar a imaginação criativa e poética pela fidelidade ao real, assim também ocorre na literatura, “não se faz arte para imitar a vida, mas sim para inventá-la” (GULLAR, 2012, p.14).

Pode-se entender a arte como uma expressão maior das origens e da história de um povo, pois através das obras de arte de grandes mestres de diferentes épocas, temos conhecimento da evolução de cada povo, bem como de sua cultura, costumes, religiões e também de sua política, constantemente retratadas em obras, como um legado deixado para as gerações futuras. Na pintura há inúmeros exemplos como a obra *Espanha*, de Salvador Dalí, que retrata a guerra civil espanhola; o estilo cubista de Pablo Picasso que considera toda a arte como atual, retrata a cidade de Guernica bombardeada pelos alemães e que se encontra no Museu Nacional Reina Sofia em Madri; Candido Portinari na obra *Família de Retirantes* retrata os problemas sociais do Brasil, entre tantos outros mestres que souberam demonstrar através das suas obras, a história de sua época.

Para muitos escritores e críticos literários, dos três romances indianistas escritos por José Alencar (*Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara - 1874*, considerado livro irmão de *Iracema*)³, foi *Iracema: lenda do Ceará*, que conseguiu tal legado, perpetuando a lenda no imaginário de muitas gerações. O inesquecível poema em prosa que apresenta certa musicalidade em constantes vocábulos e frases; foi uma oferta do autor à sua terra natal, Ceará, cujas linhas ini-

3 As 1^{as} edições da trilogia indianista de Alencar: *O Guarani*. Rio de Janeiro: Empresa Tipográfica Nacional do Diário do Rio de Janeiro. 1857. *Iracema*. Rio de Janeiro: Viana & Filho, 1857. *Ubirajara*. Rio de Janeiro: Guarnier, 1874.

ciais bastariam para imortalizá-lo: “Verdes mares bravios da minha terra natal [...]” (ALENCAR, 1956, p.11).

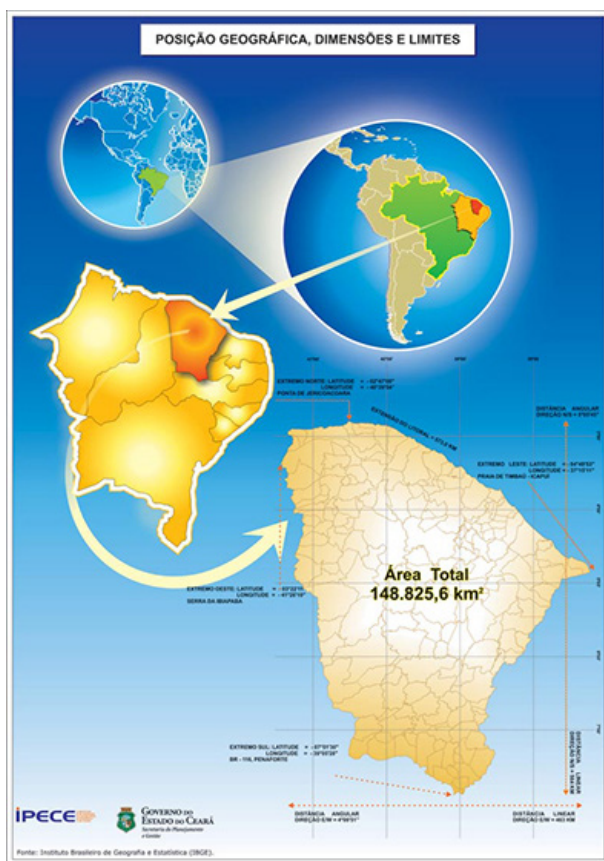


Figura 1 - Fonte: <http://www2.ipece.ce.gov.br/atlas/capitulo1/11/111x.htm>

A história é simples, conta com poucos personagens, os principais são: Iracema, Martim, Poti, Moacir. Entretanto desta história “a sensibilidade do romancista tiraria efeitos ainda inimitados, fazendo de Iracema, a quem chamou a

virgem dos lábios de mel, a mais popular das suas criações femininas” (VIANA FILHO, 1979, p.131).

Trata-se do amor da bela e jovem tabajara, Iracema por Martim, soldado português perdido na floresta que encontra Iracema e ambos seguem para a aldeia, aonde ele é acolhido pelo Pajé Araquém, pai de Iracema. Da hospitalidade do Pajé é despertada a fúria de Irapuã, chefe-guerreiro dos Tabajaras, uma vez que os portugueses são aliados dos Pitiguaras, etnia inimiga dos Tabajaras, logo, Iracema e Martim, com ajuda de Poti, amigo de Martim e chefe da etnia Pitiguara, deixam a aldeia Tabajara.

Alencar questiona no *Prólogo* do romance: “qual sorte será a do livro”? (p.8) E a resposta é dada posteriormente por Viana Filho (1979) afirmando que *Iracema*, porém, não passaria. Ela chegara para ficar: “Nenhuma outra lhe tomaria o lugar de mito conservado pelo povo, através das gerações, que se renovam na mesma admiração e encantamento” (Ibidem, p.133).

Se patrimônio imaterial é um conjunto de práticas e de saberes transmitidos de geração em geração que diferenciam determinado povo ou região, englobando as lendas, músicas, festas, celebrações, conhecimentos, entre outros, a lenda de Iracema pode ser considerada como um patrimônio imaterial.

Tem, pois, muita razão, Luís Câmara Cascudo, ao afirmar, com sua autoridade de especialista que ‘Alencar é um dos informadores máximos do folclore. Registrou nos romances a normalidade da vida brasileira de norte a sul, mitos, lendas, cantigas, lutas, festas religiosas e políticas, tradições, costumes locais’ (PROENÇA, 1972, p.63).

O antropólogo Luís Câmara Cascudo conta de pessoas do Nordeste que sabiam as páginas iniciais do referido romance, “sem engano de uma só palavra”. Também a escritora

Raquel de Queirós afirma que no Ceará “*Porangaba* ainda é hoje a lagoa onde Iracema se banhava”. A praia aonde a Iracema morreu é conhecida como *a praia de Iracema*: “Ninguém fala nas praias do Ceará sem citar os *verdes mares bravios*, ninguém pensa na jandaia sem ser nas frondes da carnaúba é frase feita que está na boca de todos” (CASCU-DO e QUEIRÓS, *apud* PROENÇA, 1972, p.109).

Morin ressalta a importância do romance como instrumento de reflexão, um pensamento profundo sobre a condição humana e para tanto reconhece às fartas contribuições de vários autores como Montaigne, Maquiavel, Diderot entre outros, inclusive pode-se creditar a Denis Diderot o título de fundador da moderna crítica da arte.

O romance do século XIX e o cinema do século XX transportam-nos para dentro da História e pelos continentes, para dentro das guerras e da paz. E o milagre de um grande romance, como de um grande filme, é revelar a universalidade da condição humana (MORIN, 2002, p.44).

A reflexão de Morin nos ajuda a pensar que amores, infortúnios, crenças, lutas, também fazem parte da poética existência da condição humana dos personagens de *Iracema*. De modo orgânico e vital há conexões da literatura com a realidade. A dimensão poética da existência humana prevalece, uma vez que o escritor enquanto ser histórico, não se desvincula de seu tempo e de seus semelhantes, escrevendo sobre a realidade da qual faz parte. “A imaginação não é um estado, é a própria existência humana [...] Evidentemente, quando um poeta nos confia uma realidade positiva a lembranças das horas passadas nas folhagens, é mister lê-lo no imaginário” (BACHELARD, 1990, p.218).

A realidade atua como “a grande fiscalizadora do nosso pensamento”, e sendo uma construção social, “não deve-

mos levá-la sempre tão a sério, tendo como maior desafio sermos capazes de não ficarmos aprisionados ao que muitos chamam de ‘razão’ e outros de ‘bom senso’” (COUTO, 2011, p.105).

Tanto a sensibilidade como a afetividade são despertadas pelas artes, e subjetividade além de aprimorar o desempenho crítico e reflexivo, também atua na ampliação de capacidade criativa e lógica da pessoa.

As artes levam-nos à dimensão estética da existência e – conforme o adágio que diz que a natureza imita a obra de arte – elas nos ensinam a ver o mundo esteticamente. Trata-se, enfim, de demonstrar que, em toda grande obra, de literatura, de cinema, de poesia, de música, de pintura, de escultura, há um pensamento profundo sobre a condição humana (MORIN, 2002, p.45).

O CORPO DA ARTE E A ARTE DO CORPO: ALGUMAS PERCEPÇÕES NO ROMANCE

IRACEMA

A literatura se transporta para outros campos, no que resulta a importância de visar o texto como um “tecido de significantes que constitui a obra” (BARTHES, 1978, p.17). Esse tecido, através da imaginação, expressa certas dimensões privilegiadas, novas formas de olhar, interpretar cenas, objetos sobre sentimentos, crenças, elementos estes que esbanjam nas páginas de *Iracema*, tecidos pelo artesão Alencar para aprimorar a obra indianista, a imaginação as suas matizes. A obra possui uma estrutura dinâmica que combina episódios, são 33 capítulos.

A floresta é o principal cenário do romance, aonde são descritas várias espécies da fauna e flora, tais como: a carnaúba, palmeira símbolo do Ceará, cujas folhas são utiliza-

das no artesanato indígena para tecer esteiras e cobrir as tabas, sendo também a madeira utilizada nas construções das tabas.

O ancião fumava à porta, sentado na esteira de carnaúba, meditando os sagrados ritos de Tupã [...] Poti cortou esteios do tronco da carnaúba; a ilha de Araquém ligava os leques da palmeira para vestir o teto e as paredes; Martim cavou a terra e fabricou a porta das fasquias da taquara (ALENCAR, 1956, p.15,72).

Do algodão são tecidas as cariobas, vestes (espécie de batas) do artesanato indígena. Do caju é fabricado o cauim, bebida tradicional indígena: “Tirou a virgem do seio o vaso que ali trazia oculto sob a carioba de algodão [...] Iracema acendeu o fogo da hospitalidade, e trouxe [...] o vinho de caju” (Ibidem, p. 16, 53).

Cabe ressaltar o *bosque sagrado*, um local destinado aos rituais, aonde para além da imaginação do autor, também flui a imaginação dos personagens, como do Pajé e dos guerreiros. Nos rituais a corporeidade está explícita ao entoarem o canto, a dança e ao degustarem a bebida sagrada levando-os ao estado de êxtase:

- A virgem de Tupã guarda os sonhos da jurema que são doces e saborosos [...] Os guerreiros seguem Irapuã ao bosque sagrado, onde os espera o Pajé e sua filha para o mistério da jurema [...] o canto da lua nova: ‘Veio no céu a mãe dos guerreiros; já volta o rosto para seus filhos. Ela traz as águas que enchem os rios e a polpa do caju’ (Ibidem, p.52, 55).

Ressaltamos que a jovem tabajara Iracema possui várias interpretações. A poetisa Cecília Meireles, por exemplo, denominou-a como a *Dona do Sonho*: “Seu vulto é quase irreal na paisagem tabajara; ele é sob o silêncio da grande selva, livre e imensa, profundamente abstrato como substância

do pensamento, a dona maravilhosa do sonho” (MEIRELES *apud* VIANA FILHO, 1979, p.135-136).

A imaginação de Alencar pode ser caracterizada como “a seiva do sonho”; ao fazer brotar uma planta – a Jurema que funde as cores do bem e do mal, do refúgio e do perigo (como a árvore do paraíso descrita no livro do *Genesis*), uma vez que transgride as ‘leis’ dos valores humanos.



Figuras 2 e 3 – Jurema-preta. *Mimosa tenuiflora* (Willd.).
(Fotos: RCSartori; Design, RACosta). Serra de Ibiapaba (Ceará-Brasil),
local habitado pelos Tabajaras e onde está situado o bosque sagrado,
segundo romance *Iracema* (Foto: RCSartori).

Colhe-se o bem quando a jovem tabajara da Jurema extrai a bebida sagrada de Tupã, e durante os rituais da aldeia ela oferta primeiramente ao Pajé e este distribui aos demais guerreiros. Já o mal é ‘colhido’ quando ela e Martim fogem da aldeia tabajara para não serem mortos pelos tabajaras, uma vez que o ato de ofertar a bebida sagrada ao estrangeiro Martim é considerado como um ato de traição de Iracema, filha do Pajé, sacerdotisa, única pessoa da aldeia que possuía conhecimentos sobre a Jurema para elaboração da bebida sagrada - a arte do saber, a arte de ofertar.

A despeito da imagem da árvore, Bachelard (1990b) cita que para Paul Valéry, a árvore “é a imagem do ser de mil ori-

gens e possui a unidade de uma obra” (BACHELARD, 1990b, p.237). Também em outro livro, no capítulo intitulado *A árvore aérea*, destaca que o mundo vegetal se liga ao mundo de devaneios, “a vida imaginária vivida em simpatia com o vegetal demanda todo um livro [...] a árvore reúne e ordena os elementos mais diversos” (BACHELARD, 1990, p.207, 209).

No romance *Iracema* verificamos que o uso das metáforas além de serem constantes, não são transposições, mas fusões. Logo no início do livro, Alencar descreve os lábios de Iracema dóceis como mel; os cabelos negros como as penas da graúna e lisos como o talhe da palmeira, tanto o mel, a graúna quanto a palmeira deixam de serem apenas recursos estilísticos, para interiorizar, estar “dentro” da personagem Iracema, passando de metáforas para metacomunhão.

Há também outras comparações, tais como Poti e Martim à gaivota: “o canto da gaivota é o grito de guerra do valente Poti, amigo de teu hóspede! [...] Soltou Martim o grito da gaivota” (ALENCAR, 1956, p. 43, 56).

No capítulo XXIV há uma descrição na qual o soldado português Martim ‘adota’ as duas etnias indígenas (potiguara e tabajara) como sua pátria, logo Iracema e Poti desenhem, com uma pena, pelo corpo de Martim, riscos vermelhos e pretos, que representam “a grande nação pitiguara [...] no braço pintou um gavião [...] No pé esquerdo, pintou a raiz de um coqueiro [...] No pé direito pintou uma asa. Assim como a asa do majói” (Ibidem, p.79).

Ressalta Alencar que nas etnias indígenas, os guerreiros costumam trazer representadas em seus corpos, as cores da sua nação; também esclarece que *coatiá* significa na língua indígena *pintar*:

Traçavam em princípio negras riscas sobre o corpo, à semelhança do pêlo do coati de onde procedeu o nome dessa arte da pintura guerreira. Depois variavam as co-

res e muitos guerreiros costumavam escrever os emblemas de seus feitos (Ibidem, p.79).

Diante do exposto, compreendemos que *Iracema* se configura como um romance tecido de fios de variadas naturezas, uma narrativa híbrida e legítima que articula imaginação e realidade, permitindo a construção de operadores cognitivos capazes de religar diversas áreas do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. (1956). *Iracema*. São Paulo: Saraiva.
- BACHELARD, Gaston. (1990). *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston. (1990b). *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- BARTHES, Roland. (1978). *Novos ensaios críticos. O grau zero da escritura*. São Paulo, Cultrix. Trad. Heloysa de Lima Dantas e Anne Arnichand e Álvaro Lorencini.
- COUTO, Mía. (2011). *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GULLAR, Ferreira. (2012). *Toda arte é atual*. Caderno Ilustrada. São Paulo: Folha de S.Paulo. 29 jul. 2012, p.14.
- MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (2010). *Apostila de Literatura Brasileira*. Curitiba: Universidade Tecnológica Federal do Paraná/Ministério da Educação. 2010.
- MORIN, Edgar. (2002). *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. 8ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- PROENÇA, Mário Cavalcanti. (1972). *José de Alencar na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- VIANA FILHO, Luis. (1979). *A vida de José de Alencar*. 2ª ed., São Paulo: José Olympio.

ENTRE MÃOS, VENTOS, FOGO, BARRO E TENDAIS...

Fabiana Kretzer¹

Aqui na Ponta de Baixo ou se era pescador, como meu avô, ou se era oleiro, como o meu pai. Eu puxei o meu pai.
(Moacir de Souza)

TRÊS GRUPOS DE OLEIROS/CERAMISTAS EM SÃO JOSÉ: PERSISTÊNCIA DO OFÍCIO

É possível mencionar que a prática de transformar o barro em utensílio doméstico (louças, objetos para lide com os animais, etc.) acompanha os movimentos social e econômico de São José há muito tempo.

Oswaldo Rodrigues Cabral é um pesquisador da história e da cultura catarinenses e, dentre tantos textos seus, escreve sobre a possibilidade de um certo Bartolomeu Furtado, natural da ilha de São Miguel, “ser o mestre que ensinou na nossa terra a fabricação da louça de barro”.² A busca por esse esclarecimento tem motivado estudos e discussões de muitos pes-

¹ Aluna do programa de doutorado em Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca. Mestre em literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina e graduada em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina.

² CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Assuntos Insulanos*. Florianópolis: IOESC, 1948, p.22-23.

quisadores ao longo de várias décadas. Ao certo, não se sabe precisar a data e o nome correto desse (ou desses oleiros).

A influência dos artefatos de barro em Santa Catarina, particularmente em São José, não fica restrita a Portugal, pois os estudos arqueológicos nos indicam que povos como os tupi-guarani produziam objetos cerâmicos, sem a utilização da roda, desenvolvendo outras técnicas de decoração (como por exemplo, pinturas, corrugado, unglado, pontado, escovado) e de fabricação desses utensílios.

Este artigo não se propõe a investigar a origem da produção cerâmica em São José, tampouco no Brasil. Simplesmente percorre essa atividade, ao longo do século XX e a coloca na discussão no início do século XXI.

Pensando especificamente na produção da louça de barro em São José, ao que se pode observar, por meio de pesquisas documentais coletadas nos livros de Tributação, de 1903 a 1950, no acervo do Arquivo Histórico Municipal de São José, houve aproximadamente 13 olarias de louças, entre os anos de 1903 e 1906. Sendo que muitas registravam seus tributos para a Prefeitura ano a ano, e outras não faziam sistematicamente esse registro. Continuando nessa fonte de pesquisa, essa profissão aumenta sua atuação no município, chegando a seu ápice nos anos de 1940, passando de 30 olarias.

Essa atividade diminui ao longo do tempo, mas não se extinguiu. É possível ainda nos dias atuais perceber sua atividade, seja por meio de olarias tradicionais, seja por meio de práticas didáticas, em escolas de cerâmica, ou ainda em seu desempenho artístico. Segundo as entrevistas que venho realizando desde maio de 2010, há pelo menos três grupos de oleiros/ceramistas em São José:

1. Grupo que mantém as práticas da olaria tradicional, que em linhas gerais consiste na fabricação de peças utilitárias. A sua queima é feita no forno a lenha. Nesse gru-

po, também é característico a não separação entre trabalho e vida particular, há a divisão sexual do trabalho. Esse oleiro recebe pela venda das suas peças; nesse caso Moacir de Souza é o entrevistado.

2. Outro grupo que a pesquisa até aqui evidenciou é composto pelos artistas, que geralmente têm forno a gás ou elétrico. Sua casa, por vezes, é o ambiente de trabalho (studio, ateliê) e seus objetos seguem outros paradigmas, como o da criatividade, tendências, mercado, e também vivem da renda dos seus objetos.

3. E os professores de cerâmica, que ensinam esse ofício e têm à sua disposição fornos elétricos, a gás e a lenha, para fazerem a queima. Vivem de seus salários, pagos pela Prefeitura Municipal de São José. Há no município duas escolas que trabalham com essa arte-ofício, a Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros e a Olaria Beiramar.

MOACIR DE SOUZA³, O CI: VIDA, TRABALHO, COTIDIANO...

Minha fala neste artigo para o XX Congresso Internacional de Antropologia de Iberoamérica se restringe a pensar sobre o exercício profissional de um dos últimos oleiros tradicionais no município de São José, Moacir de Souza, o conhecido Ci. Filho do oleiro Zequinha⁴, aprendeu a profissão com o pai e hoje, junto da mulher Rose, vivem da venda de suas panelas, e de outras peças, todas utilitárias.

Segundo essa pesquisa iniciada em 2010, pode-se dizer que se trata da única olaria que resistiu ao tempo, e por isso é con-

3 Moacir de Souza nascido em abril de 1960, oleiro tradicional, filho do seu Zequinha.

4 José de Souza: oleiro tradicional, conhecido como seu Zequinha, nascido em 04 de abril de 1927.

siderada o exemplo da olaria tradicional no bairro da Ponta de Baixo, na cidade de São José, litoral de Santa Catarina.

A olaria tradicional é sempre envolvida com a família. As relações de parentesco são fundamentais para que a fabricação das peças utilitárias de barro se perpetue, assim foi com Moacir. E hoje é ele e sua esposa Rose⁵, que desenvolvem essa atividade, como ele diz, “Trabalho eu e minha esposa, né. Eu faço as peças, e ela passa a pedrinha, pra ficar lisinho, faz o acabamento”.

A lide na olaria obedece às peças, o que significa dizer que a jornada de trabalho não é fragmentada em horas, em salários, em carteira assinada e sim pelo conhecimento em se trabalhar com o barro, “Ontem ainda foi um dia que fiquei até duas horas da manhã queimando os dois fornos. O oleiro é assim, não tem parada, daí a gente queima hoje, apura o forno, pra entregar a louça no outro dia”⁶.

Os fornos da olaria são à lenha, “tem o maior, pega mais peças, e o menor, que é pra menos peças. O forno maior é da época do pai, têm uns 40 anos”. Esses fornos são personagens importantíssimos na rotina oleira, como nos fala Moacir do tempo da queima:

Depende do es quente né. Se quiser ficar o dia todo esquentando é até melhor, pra eliminar a água, pra não estourar nenhuma peça. O es quente é que manda muito, não pode apurar muito, tem que ter a ‘manha’ do fogo, não é só colocar a lenha (...)

O dia que a gente faz a queima, não se fabrica as peças, não se trabalha nisso. É só na queimada, tem que cuidar do forno, ontem apurei demais e estourei peças, não pode deixar pegar fogo demais. Tem que saber do fogo,

5 Rosimar Luz de Souza, esposa de Moacir de Souza, nascida em 18 agosto de 1965.

6 Moacir de Souza, entrevista em maio de 2010.

*e também tem que colocar as peças mais firmes em baixo, as mais pesadas têm que ficar embaixo*⁷.

Para as pessoas que desenvolveram/desenvolvem essa função, a vida era/é um conjunto, não separavam/separam vida profissional de vida pessoal, uma era/é prolongamento da outra. Essa característica também pode ser encontrada em outros lugares, como por exemplo, no Alto Alentejo,

*Aqui em S. Pedro do Corval as olarias estavam instaladas nas residências dos mestres oleiros, nas suas habitações familiares, persistindo e continuando através das várias gerações de oleiros a exercerem o seu ofício no mesmo local*⁸.

Como já foi mencionado, os oleiros entendiam a vida profissional e familiar interligadas, os espaços, doméstico e profissional não se separavam, eram imbricados, casa e quintal, olaria e cozinha, comida e horta, pai e oleiro/patrão. Tudo isso eram atividades feitas ao mesmo tempo, no mesmo local e junto com a família.

Para o Ci e a Rose, vida profissional e vida particular são integradas, compactadas. A olaria do Ci fica dentro do quintal, na parte da frente desse pátio está localizada a casa e nos fundos fica a olaria; território que comporta os dois fornos, as prateleiras com as peças, os tornos, etc. Não se utiliza transporte para ir ao trabalho, a roupa é a mesma que se está em casa, os amigos também são recebidos na olaria. Nessa olaria-casa, as relações familiares, de trabalho, afetivas, sociais, são arranjos engendrados dentro de uma lógica cíclica de cotidiano. É possível evidenciar outras temporalidades convivendo num mesmo tempo histórico.

Na olaria do Ci, tudo acontece no espaço de dentro, a confecção das peças na roda, o es quente dos fornos, a secagem nos

7 Entrevista com o oleiro Moacir de Souza foi feita em 18/08/2010.

8 MONIZ, Manuel Carvalho. As Olarias de S. Pedro do Corval, 1990, p. 17.

tendais, o acabamento das peças por Rose. Há a evidência da estrutura familiar no trabalho e da divisão sexual desse trabalho. Eles não são assalariados e vivem como seus antepassados, da venda das peças. Isso equivale dizer que o modo tradicional de subsistência permanece, mesmo com as transformações urbanas e sociais ocorridas na cidade de São José nesse período.

DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO: “O CIÚME DE OLEIRAS E OLEIROS”

O barro em sua estrutura natureza, chão do céu, pés para os manguezais, borda para água salgada, encosto para as montanhas, se modifica quando há o uso desse elemento na construção social de grupos humanos que o transformam em suportes para a sua vivência. Como recipientes para o carregamento e/ou armazenamento de água, peça resistentes ao fogo, para que possa aguentar aos cozimentos, etc.

Para explicar essa transformação do barro em potes, em coisa fabricada, muitos grupos de índios da América, por exemplo, criaram mitos para codificar essa fusão entre o humano e a natureza. O antropólogo Lévi-Strauss audaz pesquisador do sistema de mitos traz reflexões desse raciocínio e o associa a temas universais da personalidade humana, sobretudo da personalidade da mulher, como o ciúme.

Qualquer que seja o seu nome — Mãe-Terra, Avó da argila, Senhora da argila e dos potes de barro, etc.—, a padroeira da cerâmica é uma benfeitora, já que os homens lhe devem, dependendo da versão, a preciosa matéria-prima, as técnicas cerâmicas ou a arte de decorar os potes. Mas, ao mesmo tempo, os mitos considerados mostram que ela tem um temperamento ciumento e rabugento⁹.

9 STRAUSS-LEVI, Claude. *A Oleira ciumenta*. São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 40.

As relações do fazer cerâmico com estruturas da personalidade humana, em destaque o ciúme, é uma análise instigante para se percorrer as imbricações dentro dos ambientes de trabalho. Num exercício de pensar a ideia do ciúme, e sua associação ao desempenho com a argila, como uma possibilidade de se perpetuar o papel do ceramista, é uma provocação reflexiva que perpassa várias temporalidades, a ponto de, se adentrarmos agora (década de 10 do século XXI) na olaria tradicional do Moacir no bairro Ponta de Baixo, em São José, vamos nos deparar com o ciúme como essência para a preservação do conhecimento de todo processo do barro. A sabedoria dessa indústria, passada de geração para geração, está centrada na figura masculina, no homem, no oleiro, no patrão, no marido.

A representação do ciúme na divisão sexual do trabalho assegura a passagem desse comportamento para futuras gerações, como segurança a possíveis ameaças de distribuição inequívoca do conhecimento adquirido. Essa conotação de emulação como uma presumível associação entre ciúme e divisão sexual do trabalho pode sugerir que todas as informações obtidas sobre o processo de execução dos afazeres seja uma amalgama para transformar-se em mais gerações. Na olaria de Moacir o saber transmitido pelo seu pai sobre a fabricação das peças na roda e a sua consequente forma de panela, potes, é exclusivamente um saber dos homens.

Em outras oficinas de cerâmica no Brasil a fabricação dos objetos, importante aqui ressaltar que essas peças não estão desprovidas de seu valor cultural, está associada ao conhecimento da mulher oleira e a sua relação de “ciúme” com a perpetuação dessa prática. Esse ciúme, assim como do oleiro tradicional de São José, é uma ampla e complexa relação de amor e posse ao sabido, como se a sua proliferação didática,

fora da tradição, trairia os valores culturais do ofício. No trabalho com o barro no Espírito Santo, por exemplo,

A fabricação artesanal de panelas de barro é o ofício das paneleiras de Goiabeiras, bairro de Vitória, capital do Espírito Santo. A atividade, eminentemente feminina, constitui um saber repassado de mãe para filha por gerações sucessivas, no âmbito familiar e comunitário. A técnica cerâmica utilizada é de origem indígena, caracterizada por modelagem manual, queima a céu aberto e aplicação de tintura de tanino¹⁰.

Nessa análise, o domínio do processo tradicional do fazer cerâmico, como foi dito está associado ao ciúme, e a garantia da reprodução do sistema hierárquico intrínseco a esse modelo, forma um consistente nylon esticado como mais um ingrediente para não abrir fendas, para não ter a variação como uma força atuante nos valores culturais até então conservados.

A sensação de onipresença em todas as práticas que envolvem o trabalho com o barro, torna os mestres e mestras, uma espécie de elo entre a natureza (retirada da matéria prima, mistura química com outros elementos, domínio do fogo, do ar, da água e da terra) e a sua transformação em coisa feita totalmente impregnada de valores simbólicos, ou seja, não são feituas de peças meramente comerciais.

No pensamento mítico que envolve a cerâmica e oleiros, muitos grupos humanos compactuam da mesma visão,

A ideia de que o ceramista e os produtos de sua indústria desempenham um papel mediador entre as forças celestes e as forças terrestres, aquáticas ou subterrâneas, pertence a uma cosmogonia que não é exclusiva da América¹¹.

10 Ofício das Paneleiras de Goiabeiras. – Brasília, DF: Iphan, 2006. – (Dossiê Iphan; 3) p.13

11 LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*, Brasiliense, São Paulo, 1985, p.18.

E o mito, como entendê-lo? Simplesmente perguntando com frequência se o pensamento mítico representa as reflexões em torno da significação¹². Entendendo que o homem é o único animal que conta com a “capacidade da simbolização (...) que lhe permite evocar ações, situações e objetos, embora não estejam presentes (...)”¹³

CORPO E TRABALHO

O trajeto que os corpos percorrem cotidianamente pressupõe o traçado da casa-olaria, prevendo, claro, exceções, ida ao supermercado, a padaria, a uma festa ou outra, atitudes executadas com bastante inibição. Essa demarcação dos passos requer uma sofisticação para disfarçar a rotina, embair a convenção ordinária e sucessiva dos dias que imbricam, sem férias, a relação trabalho e vida familiar.

O lazer, assim como, as fugas do ocre impregnando suas manchas nos calendários desse ano e do ano passado, exigem estratégias para disfarçar a sensação de trabalho. Esse “faz de conta” se dá dentro da olaria e paradoxalmente em pleno exercício do trabalho. E como isso é possível?

Simplesmente é possível trabalhar com uma noção relativa da labuta através de muitos goles de cachaça. A sensação é que esse corpo está liberto do trabalho, mas está trabalhando sob um ouro foco, o da relatividade, o da embriaguez.

Nesse momento, esse corpo (entendido aqui apenas o corpo do homem, o corpo da mulher, continua o exercício das funções determinadas culturalmente) está “liberto” do trabalho, e aproveita o fogo utilizado para a queima das pe-

12 LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*, Brasiliense, SP, 1985, p.22.

13 BARRIO, Ángel-B. Espina, *Manual de Antropologia Cultural*. Trad. Mário Hélio Gomes de Liima. Recife: Ed. Massangana, 2005, p.33.

ças e assa um peixinho, ou qualquer outra carne. A noção de lazer, de suspensão das obrigações se destina a olaria-casa e esse é momento que se torna ápice, prazeroso.

Para não perder essa relativa noção de trabalho era comum ter a cachaça armazenada em potes de barro especialmente feitos para manter a sua temperatura e aproveitar outros efeitos do dia-dia. Nesse modo de vida não é raro encontrar registros de alto número de oleiros adictos.

Além desse hábito de fragilizar os corpos com o consumo exagerado da cachaça, havia outra prática comum entre eles, o uso de uma substância extremamente tóxica, o litar-gírio (óxido de chumbo), também chamada pelos oleiros de zarcão ou zalcão.

Essa substância era utilizada para vidrarem as peças, eles mergulhavam as peças nesse líquido e depois a levavam para queima em alta temperatura. Esse momento era também chamado de “lambuzar as peças” antes de irem ao forno.

Além de banharem as peças nesse líquido tóxico, sem uso de luva ou máscara, era comum saírem dali e tomarem café com pão. Essas mãos estavam impregnadas de química, mas não percebiam a gravidade do manuseio.

É relevante constar que durante as queimas os oleiros tiravam a camisa, devido à alta temperatura que invadia a olaria, esse ato era feito independente das estações do ano. O que contribuía para debilitar, ainda mais, esses corpos, o que resultou em muitas doenças de pulmão para os oleiros.

Nessa composição de trabalho, o frio e o quente são rotinas para os corpos que se ambientam na configuração oleiro. A água fria serve para molhar o barro e ajustar a modelagem no torno, o vento que percorre o teto da olaria por sobre os tendais servem para secar as peças, ou melhor, retirar o excesso de água antes de irem ao forno. E o forno é outro extremo, o calor inicia outra etapa, a queima.

PROCESSO DA RETIRADA DA MATÉRIA-PRIMA:

ANOS DE 1960

Na época de infância, Ci tinha uma lida bem diferente na Olaria do seu pai, seu Zequinha. Antes se saía da olaria para ir pegar a matéria-prima, podia ser na cidade ou nos arredores, e a trituração do barro era feita por tração animal, esse processo era feito dentro do quintal. Moacir fala do seu trabalho como oleiro:

Sempre trabalhei na olaria, sempre aqui, nesse mesmo lugar. Aprendi com o meu pai, né. Éramos em 7 ou 8 irmãos, mas ninguém quis aprender, só eu. Mas eles trabalharam comigo, quando a gente era pequeno, era amassando barro, botando louça pra rua, mas depois desistiram, só eu fiquei.

Amassar o barro era ruim, era na almanjarra, que o cavalo puxava. No verão era no sol quente, e no inverno a gente passava frio. Hoje o barro chega amassado, vem no cilindro, mas antes eu amassava o barro pro pai, e o pai é que fazia a louça.

Hoje o barro já vem pronto em barras, em pacotes, o que facilitou a operacionalização da fabricação das louças. Geraldo nos conta um pouco mais sobre esse processo de retirada do barro na época do pai do Ci, o seu Zequinha:

A olaria do seu Zequinha era assim, não tinha separação da casa. Ela ficava no fundo do quintal, era extensão da casa, era tudo ali, a gente tomava café tudo ali. Eu me lembro, ainda peguei essa época, que ele tinha no meio do quintal, entre a casa e a olaria, existia uma almanjarra, que era movido a cavalo. Porque o oleiro, depois que a gente passou a estudar essas coisas, era detentor de todas as técnicas, desde a extração, que ele

vinha em Barreiros¹⁴, por isso o nome Barreiros. Levava esse material todo pra casa, colocava numa vasilha de madeira, socava o barro, e depois ele colocava essa vasilha dentro de uma haste, é uma espécie de haste de madeira que dava numa cangalha. Essa cangalha rodava, tipo um engenho.

Esse tipo de mecanismo tinha na olaria do Seu Zequinha, que era onde ele triturava o barro, misturava água, e ia misturando o barro com aquela tração animal.

Hoje isso não acontece mais. Hoje existe um local onde a gente vai comprar a argila. Que hoje é separado da olaria, porque antigamente se usava esse tipo de processo por causa da energia. Hoje o processo diminuiu¹⁵.

Do processo longo de outrora, atualmente na Olaria do Ci não se tem mais a almanjarra, o barro é comprado em pacote, ou seja, houve a redução do processo. O que permanece como na época do seu pai, o Zequinha, é a venda, o cliente é que vai até a olaria e as suas peças não estão à venda em lojas, ou similares. O oleiro não sai da olaria quase nunca. Os corpos, nesse sentido, constituem o ambiente da olaria junto com os corpos estáticos de barro espalhados pela oficina a fora. Eles são parte da fisionomia da cerâmica, seus corpos são magros, sem a certeza da coluna ereta, a curvatura desses corpos se dá pela repetição do exercício diário, seja no movimento com a roda, ou no constate trabalho de alisamento das peças, feitos por Rose.

Antes das peças irem para o forno, elas têm que ficar expostas para secagem. Nessa olaria tradicional, a secagem é feita nos tendais, desde a época de seu Zequinha. Os tendais

14 Barreiros: nome de um dos bairros da cidade de São José. Nome relativo à retirada do barro.

15 José Geraldo Germano: Professor de cerâmica da Olaria Beiramar, foi aprendiz do mestre Zequinha (José de Souza), pai de Moacir de Souza.

são tábuas de madeira colocadas abaixo do telhado para que o vento e a luz auxiliem na secagem. E Geraldo¹⁶, encantado com a utilização desse processo remanescente, afirma: “A produção é tão grande, que é colocada a peça na tábua, e eles pegam nas costas e já colocam no tendal, para facilitar quando o vento bate, já vai secando as peças; só depois que vai pro forno”. Moacir completa, “fica uma semana nos tendais, pra secagem, depois coloco no forno, pra queima”.

O BARRO E O TEMPO:

Essas reflexões acerca do tema proposto neste artigo se fazem pertinentes, pois estamos diante de um modo de vida, que possui outra temporalidade, que se envolve de outra lógica para demarcar dia e a noite, e que é contemporâneo de um movimento urbano, com suas lógicas cronológicas, seus raciocínios, etc.

O viver tradicional vai ao longo do tempo se adaptando as novas possibilidades, e nesse processo de transformação ele pode tanto resistir, quanto desaparecer.

A olaria do Ci é um reduto importante desse modo de vida, pois, ao mesmo tempo, que é um componente para a sua identidade é um contraponto com a vida social que se estabelece.

Pensar o modo de vida como elemento da identidade de sujeitos que compõem o coletivo é autorizar a interpretação de significados em torno da sociedade pós-moderna, pós-industrial e suas heterogeneidades.

16 Trata-se do mesmo José Geraldo Germano, antes mencionado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIO, Angel-B. Espina, *Manual de Antropologia Cultural*. Trad: Mário Hélio Gomes de Lima. Recife: Ed. Massangana, 2005.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Assuntos Insulanos*. Florianópolis: IOESC, 1948.

Dossiê IPHAN 3. Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, 2006.

MONIZ, Manuel Carvalho. *As olarias de S. Pedro do Corval*. Coimbra, 1990.

STRAUSS-LEVI, Claude. *A Oleira Cimentada*. Brasiliense, São Paulo, 1985

DOCUMENTAÇÃO

Fundo Coletoria/Série Tributação: 1903/1040 - Acervo do Arquivo Histórico Municipal de São José

ENTREVISTAS

José Geraldo Germano, em 13 de julho e 29 de julho de 2010.

Moacir de Souza, em maio e 18 de agosto de 2010.

IDENTIDADE COLETIVA NO ESPAÇO CULTURAL AÇORIANO: CASO DAS FESTAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO

Luiz Nilton Corrêa¹.

IDENTIDADE CULTURAL E O CORPO COLETIVO DA CULTURA AÇORIANA

A “cultura açoriana” do Brasil, América do Norte e Açores, embora com elementos próprios e específicos de cada região, caracteriza-se hoje como um componente de ligação entre grupos de açorianos e descendentes em várias partes do mundo, gerando uma certa coesão entre comunidades distintas entre si. Mesmo os residentes no Arquipélago dos Açores, servem-se de aspectos característicos da sua cultura como elemento identificador e de pertença a um grupo que hoje abrange mais de um milhão e quinhentas mil pes-

1 Doutor em Antropologia pela Universidade de Salamanca, com graduação e mestrado em História pela Universidade dos Açores. Atualmente é membro da Sociedade Ibero-Americana de Antropologia Aplicada e do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina.

soas, sem contar os cerca de 250 mil habitantes das ilhas. Estas características formam uma espécie de corpo, coeso e identificado, com suas fronteiras demarcadas em um espaço amplo e sem conexões geográficas, seja na América do Norte, Sul do Brasil, Portugal continental ou mesmo dentro do Arquipélago dos Açores.

Uma das manifestações mais características deste conjunto identitário é a festa em louvor ao Divino Espírito Santo. Um culto com origens pré-cristãs, adotado pelo cristianismo e fomentado pelas ideias de Joaquim de Fiore, segundo o qual, a história da humanidade estaria dividida em três etapas; a primeira seria a Idade do Pai, depois a Idade do Filho e por último a Idade do Espírito Santo. Ideias que ganharam um grande impulso em Portugal com a introdução dos rituais de cortejo e coroação, promovidos pela Rainha Santa Isabel, em Alenquer, no ano de 1296, durante o reinado de Dom Dinis.

Estes rituais de caráter monárquico perduram até hoje e constituem em si a máxima representação das festas, com as insígnias como a Coroa, o Cetro e a Bandeira do Espírito Santo, além do ritual do cortejo e a coroação, e ainda a representação inconfundível da Santíssima Trindade através da Pomba. Juntos são responsáveis pela grande diversidade de rituais característicos da festa onde quer que sejam realizados. E entre estes rituais, dois dos elementos de maior importância no âmbito do sagrado e profano, e do corpo e espaço. A sacralização dos espaços profanos, públicos e privados através da presença das insígnias, e a personificação do sagrado através da investidura real, simbolizada pela coroação.

No primeiro caso, o espaço sagrado expande-se fisicamente, quando as insígnias saem pelas ruas das freguesias, como um “espaço sagrado móvel”, entrando nas casas, sa-

cralizando as residências, e tudo mais por onde passam. Um simbolismo profundo, capaz de gerar uma comoção a tal nível que leva os presentes a se sentirem abençoados pelo fato de tocarem ou beijarem as insígnias. Este mesmo elemento, nos Açores, incorpora-se inclusive nos alimentos das penções compostas de carne, pão e vinho. Estes tornam-se sagrados pelo simples fato de serem entregues às casas dos fieis em companhia destas mesmas insígnias sagradas.

No segundo caso, as insígnias sacralizam o corpo, o indivíduo, que passa a fazer parte da cerimônia através do ritual de coroação. A apropriação das insígnias e dos poderes nelas conferidos por alguém escolhido ou indicado, mesmo que por apenas alguns instantes. Pode ser uma ou mais crianças ou adultos, no caso dos Açores e América do Norte, ou somente uma criança no caso do Sul do Brasil. O então imperador, coroado, passa a fazer parte, ele mesmo, da própria cerimônia, tornando-se uma insígnia ou símbolo da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, representando a terceira era, a era do Espírito Santo.

De forma geral, em uma comparação mais abrangente entre as festas realizadas nos Açores, na Freguesia da Relva em Ponta Delgada e no Sul do Brasil, na Freguesia de Santo Antônio de Lisboa em Florianópolis², podemos notar as semelhanças, como as cores e as insígnias utilizadas. Ou as diferenças como a forma como são referenciadas pelas populações locais. Enquanto nos Açores e na América do Norte encontramos as Festas do Espírito Santo, no Brasil elas são chamadas de Festa do Divino, assim como todas as atividades envolventes, como as Sopas do Espírito Santo nos Açores ou na América do Norte; ou a Farinhada do Divino no Brasil; a coroa e a bandeira do Espírito Santo nos Açores

2 Estudo realizado no âmbito das investigações do doutorado em Antropologia de Ibero-América pela Universidade de Salamanca – Espanha.

e América do Norte; e a coroa ou a bandeira do Divino no Brasil. A época das Festas do Espírito Santo nos Açores e América ou a Festa do Divino no Brasil.

E estas diferenças ainda podem atingir níveis mais íntimos como uma plasticidade maior nas festas realizadas no Sul do Brasil, no sentido de ter uma dinâmica mutável, adaptando-se a cada nova edição, com criação de cerimônias que apesar de inexistentes nas edições anteriores, são criadas com objetivo de preservar a tradição. Enquanto nos Açores, mais conservadora, a Festa do Espírito Santo torna-se algo que não deve ser alterado, tradicional em todos os aspectos e, mesmo assim, visto como atual, onde as pessoas o fazem como algo que tem que ser feito.

No Sul do Brasil e na América do Norte, a festa também tem seu aspecto religioso, porém com o intuito declarado de preservar uma antiga tradição, relembrar os Açores e reviver o passado. Onde por vezes buscam em relatos antigos as formas e as maneiras de realizarem os rituais no sentido de resgatar a forma como eram realizados. Porém, com mais requinte e adaptada, inconscientemente, ao presente. Enquanto que, na Freguesia da Relva, em São Miguel, os impérios são organizados com o cuidado de não alterar a forma como teriam sido organizados nos anos anteriores.

Nos Açores, notamos que não há um objetivo de resgate cultural, e a prática se molda de acordo com o tempo, os costumes e as formas, alterando-se em busca do melhor atrativo ou conforto com trajes mais sofisticados aos olhos de hoje, óculos de sol e outros detalhes nos cortejos, sem que isto altere os rituais. Recebem o vinho diretamente da Adega, junto ao barracão do império, ao invés de irem buscar diretamente do produtor, como antigamente, mas sem deixar de praticar o ritual de Buscar o Vinho; ou repetem os rituais ligados aos criadores do gado, que hoje, por vezes,

é comprado já em partes, prontos a seres dividido para as pensões.

Na Relva, os organizadores dos impérios possuem a preocupação simples de organizar o império de acordo com o que teria sido organizado ao longo dos anos, sem inserção de novos rituais ou alterações profundas, apenas com intuito de reproduzir cada ritual ou cerimônia de forma perfeita. Enquanto que, em Santo Antônio de Lisboa, a organização da festa, para além de rever os passos da festa realizada no ano anterior, busca “melhorar” a cada ano, através de novas cerimônias ou rituais que possam lembrar o passado ou representar a identidade cultural local. Um aspecto inovador, e ao mesmo tempo tradicional.

Um outro aspecto que podemos destacar, em relação às festas organizadas no Brasil em oposição as dos Açores, é o papel da Igreja como instituição na sua organização. Algo que pode ser explicado pela extinção das irmandades, ao longo do século XIX e início do século XX, e a resistência das Festas do Divino no litoral do estado de Santa Catarina. Enquanto nos Açores as irmandades continuaram a organizar estas festas, em Santa Catarina, a igreja passou a assumir o papel principal na sua organização, salvo em regiões como Santo Antônio de Lisboa, onde embora esteja sobre responsabilidade da comissão organizadora e da Irmandade do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora das Necessidades, é na igreja que se realiza a maioria dos rituais.

De forma geral, a reinvenção ou resgate de uma cultura ou de uma ligação histórica entre as Festas do Divino Espírito Santo de Santo Antônio de Lisboa e das festas realizadas nos Açores, tendem a seguir uma evolução natural, cada vez mais dependente ou semelhante por conta de uma comunicação interoceânica, antes inexistente, e que agora molda de forma decisiva o futuro destas festas, sobretudo

no Brasil, uma vez que são estas, através de instituições e agentes culturais, que buscam nas outras justificações e explicações para sua importância como meio identitário local.

Estes aspectos e suas interpretações, dentro do conceito de Identidade Cultural ou Coletiva, têm sido tratados de formas distintas pelos mais variados autores. De maneira geral, destaca-se sempre um sentido de pertença, de identificação com um grupo específico (JAVALOY, 1993), neste caso, açoriano. Um vínculo que abrange elementos simbólicos, semelhantes e possuidores dos mesmos significados, representados pelos mesmos códigos. Como o povo Português ligado entre si por símbolos como o idioma ou a música, ou mesmo o Açoriano, ligado, neste caso, pelo culto ao Divino Espírito Santo.

Da mesma forma, esta identidade cultural baseada em aspectos como a Festa do Espírito Santo, também possui uma conotação psicológica, na linguagem de Herder, o *Volksgeist*, a alma do povo (HERDER, 1950). Um processo psicológico/cultural com determinantes políticas, históricas e econômicas, ao ponto de orientar o comportamento individual de toda uma população. Fenômeno existente no papel exercido pela educação institucional, ou mesmo pelas redes de comunicação social ou as emissoras de televisão de redes nacionais, e, neste caso, pelas Festas do Divino Espírito Santo.

Quando se trata das Festas do Espírito Santo, o papel das festas como elemento de identidade cultural dos descendentes de açorianos, por vezes, forma uma espécie de “identidade induzida”, o que poderia caracterizar-se por uma adoção de certas manifestações ou rituais de origens diversas, criadas ou adaptadas, como pertencentes a uma mesma origem étnica ou geográfica, ou a um mesmo povo, sem a preocupação de fundamentos científicos ou estrutu-

rais, mas baseado muitas vezes na intuição e semelhanças superficiais entre o grupo ou entre o grupo e sua suposta origem.

Como festividade religiosa, estas cerimônias tiveram seu auge em Portugal Continental em fins do século XVIII e ao longo do século XIX. Porém, nos trabalhos de levantamento histórico sobre as Festas do Espírito Santo, tornou-se perceptível algo que contradizia um pouco todas as teorias a respeito das Festas do Divino Espírito Santo no Sul do Brasil, e mesmo nos Açores. Comecei a perceber um menor número de referências sobre confrarias e festas em louvor ao Divino Espírito Santo no século XVIII, tanto no Brasil quanto nos Açores, menor do que aquilo que se imaginava, e que era tomado como certo no início das investigações.

Foi justamente nesse período que chegaram ao Sul do Brasil os açorianos para povoar o litoral de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul, e mesmo no século anterior, havia aportado no Grão-Pará e Maranhão quase o mesmo número de açorianos. Nesse mesmo período, as confrarias do Espírito Santo, ao que parece, tinham tanto destaque e importância nos Açores, e arrisco a dizer que até menos, quanto as outras confrarias como a do Santíssimo Sacramento ou das Almas do Purgatório.

Não é por coincidência que, justamente nos séculos XIX e XX, período de declínio de algumas monarquias europeias, passamos a encontrar a maioria dos Impérios do Espírito Santo na Ilha Terceira. Ao mesmo tempo em que os Açores e o Brasil serviam de refúgio para a monarquia portuguesa, o que reforça a associação dos Impérios do Espírito Santo a uma espécie de reafirmação monárquica, sobretudo com a doação de coroas do Espírito Santo por parte da Família Real um pouco por todo o Brasil. Mais tarde, com o fim da monarquia em Portugal, as Festas do Espírito Santo quase

desapareceram em território português, ao ponto de existirem inclusive propostas para sua proibição.

Na segunda metade do século XX, as Festas do Espírito Santo voltaram a ganhar prestígio, principalmente junto dos movimentos de independência dos Açores, ao ponto de a rádio pirata da Frente de Libertação dos Açores (FLA), iniciar sua transmissão com o Hino do Espírito Santo. Mais tarde, já com a autonomia do Arquipélago, o dia do Espírito Santo foi escolhido pelo parlamento Açoriano como o Dia dos Açores, ou, como popularmente é conhecido, O Dia da Pombinha, através do Decreto Regional 13/80/A, de 21 de Agosto.

Em Florianópolis, no ano de 2011, havia um total de quatorze Festas do Espírito Santo reconhecidas pela Fundação Cultural Franklin Cascaes, realizadas num período que ia entre os meses de Maio e Setembro. Em todo o estado de Santa Catarina existiam cerca de cinquenta destas cerimônias, realizadas todos os anos ao longo da última década, um número que tende a aumentar, num processo que tem vindo a ganhar importância e reconhecimento por todo Brasil.

Algumas destas festas remontam à chegada dos açorianos, como a de Santo Antônio de Lisboa, que já possuem mais de dois séculos de existência. Porém, em muitas outras comunidades da região, estas festas tiveram início somente em datas mais recentes, como a realizada na localidade do Campeche, iniciada em 1954; ou no bairro Estreito, com início em 1955; no Pântano do Sul, em 1962; em Saco Grande, com início em 1973; e na Cachoeira do Rio Tavares, iniciada em 1995. E ainda mais recentes como as das comunidades do Rio Vermelho e Barra da Lagoa, por exemplo, onde foram entregues insígnias do Espírito Santo doadas pelo governo da Região Autónoma dos Açores em 2011.

Consequentemente, as Festas do Espírito Santo fora dos Açores, e mesmo em alguns locais nas próprias ilhas do Arquipélago, passaram a ter um caráter mais identitário da cultural local, de origem açoriana no Brasil, ou do próprio açoriano, no caso dos Açores, ou ainda, dos dois, no caso dos Estados Unidos da América e Canadá, do que propriamente religioso e confraternal de outros tempos. E esta característica tornou-se ainda mais visível nas comunidades açorianas dos Estados Unidos da América e Canadá, como refere o antropólogo João Leal em suas investigações.

Talvez, um dos principais aspectos inseridos na cultura local pelas Festas do Divino Espírito Santo, no caso dos Açores, tenha sido a redistribuição de alimento e a confraternização entre os membros da comunidade, aspectos que também podem ser encontrados nas festas realizadas em Santo Antônio de Lisboa, no sul do Brasil, tanto a nível religioso quanto a nível social e hierárquico, à medida em que destacam os elementos que possuem papéis preponderantes no meio das comunidades que organizam estas festas.

A participação de crianças nas cerimônias, característica que encontramos em quase todas as festas nos Açores, Brasil ou Estados Unidos da América, é algo que também está intrínseco nas primeiras teorias sobre a era do Espírito Santo, e que surgiu com as primeiras cerimônias religiosas em prol da Santíssima Trindade em Portugal. Esta característica tem um papel fundamental dentro da sociedade, sobretudo na apresentação das novas gerações ao grupo, inserindo-as e integrando-as nas cerimônias religiosas, e dando-lhes um papel destacado no meio de sua comunidade. Fazendo com que a criança ou o jovem tenha consciência de seu local, de sua importância, e promovendo a coesão com seu entorno.

Na “diáspora”, diga-se, Estados Unidos da América, Canadá, Bermudas, Havaí, entre outros, a Festa do Divino

Espírito Santo como marco identitário é celebrada pelos açorianos emigrados e de seus descendentes. Existindo, inclusive, nos dias da festa, uma espécie de desfile relembrando os cortejos do Espírito Santo dos Açores, onde, de acordo com o antropólogo João Leal, têm destaque as alusões étnicas a terra natal, de forma que, em alguns casos, com a mescla da cultura local pré-existente, criou-se uma identidade que já foge da real identidade açoriana.

Em Santo Antônio de Lisboa, na cidade de Florianópolis, assim como em outras regiões do Brasil povoadas por açorianos, realizavam-se os rituais das Festas do Divino sem uma noção específica de sua origem. Porém, com o explorar da identidade histórica e cultural desta região e suas ligações com o Arquipélago dos Açores, adotaram-se estas ligações como origem de muitas das manifestações culturais locais, mesmo aquelas que explicitamente não possuíam origem açoriana.

Este fenômeno nos leva a acreditar em uma tendência geral para a redução do sentido naïf da Festa do Divino, ou dos costumes antigos numa substituição pelo contemporâneo, por uma caricatura daquilo que foi ou que teoricamente teriam sido as festas em tempos remotos. Tendência que talvez tenha lançado este movimento de preservação, por vezes caricatural, daquilo que se vinha praticando, lançando justificações históricas e explicações racionais, ou colocando as práticas dos costumes em risco, como que numa reação ao sentido de perda da cultura e da identidade perante o moderno.

Lançou-se aquilo que poderíamos chamar de “criação de uma identidade cultural”, algo que acredito tenha acontecido em muitos locais do Brasil, e que passou a ser subentendido como certo. Um fenômeno que não se limita às Festas do Espírito Santo, tendo em vista o fato de que,

ao descrever (etnografar), determinada região, sua gente e seus costumes, tende-se a dar ênfase àquilo que, aos olhos do cronista, é diferente ou muito semelhante ao que existe em sua terra natal, e é a este “diferente” que se recorre para descrever o que teria sido comum a uma determinada cultura, transformando o “diferente” em algo identitário e dado como certo, mesmo que este “diferente” tenha sido uma mera exceção ao comum.

Esta criação identitária também pode ocorrer diante de interpretações imprecisas de determinados documentos ou crônicas, ou de comparações menos técnicas ou mais diplomáticas, que acabam por gerar ideias errôneas, mas aceitas em sua grande maioria, pelas comunidades referidas nestas comparações ou documentos, acabando por criar, recriar ou moldar as manifestações culturais à luz do que passa a ser considerado autêntico.

Nos Açores poderá haver exemplos deste tipo de fenômeno, embora não possa referenciar as Festas do Espírito Santo como fazendo parte deste cenário, mesmo no Bodo de Leite servido na Freguesia da Relva, pelo Império da Festa, o que muitos consideram como algo estranho dentro dos Impérios micalenses, ou mesmo o fato de já não criarem o gado ou organizarem os impérios através de comissões. Porém, certamente em Santa Catarina poderemos encontrar este fenômeno mais explícito em rituais como o bodo servido em algumas festas, inseridos, exclusivamente por se tratarem de algo existente nos Açores, num intuito de transformar as festas o mais semelhante possível com aquilo que se realiza nas ilhas, considerados o ideal para um resgate cultural pleno.

Desta forma, cada vez que observamos autoridades açorianas ou catarinenses destacando as semelhanças entre as cerimônias realizadas em Santa Catarina com as dos Açores,

ou mesmo elogiando um ou outro aspecto presente nestes fenômenos, o que observamos na realidade é uma espécie de modelagem dos rituais existentes nestas comunidades em função daquilo que existe atualmente nos Açores. Desvalorizando assim, inconscientemente, mais de dois séculos de desenvolvimento cultural local, e, possivelmente, a identidade cultural própria destes povos, em prol de uma identidade externa, considerada ideal.

Este é um fenômeno pelo qual as manifestações culturais moldaram-se ao longo das últimas três décadas no litoral catarinense, e passou a fazer parte da própria cultura local, tornando-se parte da identidade destes povos. Seja nos grupos folclóricos, onde utilizam-se trajes adquiridos nos Açores especialmente para as representações, ou nas canções aprendidas de açorianos do século XX, apresentadas como parte da cultura popular catarinense. Da mesma forma como em Santo Antônio de Lisboa realizam-se rituais novos a cada ano, muitos deles de cariz cultural, e que não deixam de ser representações da cultura local, elementos importantes da identidade local, assim como sua própria dinâmica.

Diante de todos estes pontos, o que não se pode esquecer é que, apesar de, superficialmente, ou através dos meios de comunicação, as Festas do Divino em Florianópolis, surgem também como um evento turístico/cultural. Numa visão “emic”, verificamos que, assim como nos Açores, estas festas podem ser consideradas as mais autênticas manifestações da cultura popular local, e que, indiferentemente da origem ou das alterações notáveis nos últimos anos, ou mesmo do caminho que tendem a seguir, estas festas revelam uma importante autenticidade da cultura local, que reúne em torno de um único objetivo gentes de todos os níveis econômicos e sociais, movidas por algo talvez inexplicável, que muitos chamam de fé.

ETNOGRAFIA: DO IMPÉRIO DA TRINDADE A SANTO ANTÔNIO DE LISBOA

Diante desta análise, torna-se interessante apresentar uma descrição densa e comparativa de duas das festas dedicadas ao Espírito Santo abordadas em meu doutorado em Antropologia de Ibero-América pela Universidade de Salamanca, no caso, da Freguesia da Relva, no Conselho de Ponta Delgada, Arquipélago dos Açores, sempre em conexão com a Festa do Divino realizada em Santo Antônio de Lisboa no Sul Brasil. E um dos primeiros passos do trabalho de campo nos Açores foi a seleção de um informante, neste caso, João Medeiros, quem primeiro demonstrou aptidão para começar a falar sobre a festa durante meus trabalhos de campo.

Com algum conhecimento histórico dos Açores, João Medeiros logo se demonstrou preocupado com as mudanças rápidas nas manifestações culturais locais, e nas primeiras conversas demonstrou que não via com bons olhos as novas adaptações ou alterações nos rituais e festejos. Referindo-se ao “bodo de leite” oferecido pelo “Império da Festa”, dizendo que era algo importado, uma vez que não é original da Ilha de São Miguel, dizia que o “Império da Festa” é o único a ter esta prática em toda a Ilha, consistindo em servir um bodo, composto por massa sovada e leite, na Segunda-Feira da semana de Pentecostes, pela manhã, em frente à Igreja de Nossa Senhora das Neves, na freguesia da Relva.

Foi ele também quem, em um primeiro momento, ajudou a recordar conceitos e o vocabulário utilizado nestes rituais, alguns dos quais, utilizado somente na Freguesia da Relva. Como o termo “Teatro do Espírito Santo”, que em muitas ilhas, assim como no Brasil, são conhecidas como Impérios do Espírito Santo. Na Relva chamam-se “Triato”, ou ainda “Teadro”, de acordo com minha outra informante

da mesma Freguesia, Carolina Soares, uma das organizadoras da festa de 2011. João Medeiros informava que naquela freguesia existem dois “Triatos”, um do Império da Trindade e outro do “Império da Festa” (conhecido também como Dia de Pentecostes).

Dentro dos rituais que envolvem as Festas do Espírito Santo na Freguesia da Relva também acontece o sorteio das domingas, onde se define quem ficará com as insígnias do Espírito Santo durante as semanas que antecedem o dia de Pentecostes. A este ritual chama-se “Sortear as Domingas” ou “Tirar as Domingas” ou mesmo “Tirar a Sorte das Domingas”. E para tirar as domingas é preciso pôr a “Sorte no Vaso”, e pra já, “dominga” é o nome dado a cada uma das seis semanas que antecedem a semana da festa, onde em cada uma delas, um residente da freguesia abriga as insígnias do Espírito Santo em sua residência.

Na Freguesia da Relva existem seis impérios do Espírito Santo: o Império de São Pedro, o Império de São João, o Império do Corpo de Deus, o Império da Trindade, o Império da Festa e o Império Bandeira da Ascensão. Todos organizam seus impérios e tornam o tempo das festas mais rico, havendo, no entanto, dois impérios mais tradicionais e com maior antiguidade, o Império da Trindade e o Império da Festa. Outros menos proeminentes, como o caso do Império da Bandeira da Ascensão, que na maioria das vezes realiza apenas uma cerimônia religiosa na semana a seguir à semana da Festa de Santo Cristo dos Milagres, realizada nos fins de Maio.

É importante lembrar também que “Império” é o nome que se dá, de modo geral, a todo o ritual que acontece durante a festa, ou seja, o nome que se dá à festa em si, desde a preparação e consumo dos alimentos até a procissão e a escolha dos organizadores da festa do ano seguinte. Tudo

torna-se sagrado dentro das celebrações do Espírito Santo; o matar o gado, o cozer do pão, da massa sovada, o vinho, o desfile do gado, o distribuir das pensões acompanhadas por foliões do Espírito Santo, da missa, da festa com coroação a distribuição das sopas e, depois, à tarde, a procissão, (João Medeiros, Maio 2010).

Carolina Soares diz que na Freguesia da Relva o Teadro, que, segundo João Medeiros também é chamado de Triato, é o local onde são expostos os símbolos do Espírito Santo: a Coroa, a Bandeira, o espeto (espada), além da Salva e do Cetro, e este último também conhecido por Mesura. São poucos os dias em que estas insígnias permanecem no seu interior, uma vez que, na maioria do tempo, está nas casas dos responsáveis por cada dominga, ao longo do ano, permanecendo no edifício apenas na semana da festa, no caso de ser realizada por uma comissão.

O edifício é simples, diferente dos edifícios coloridos e ricos em detalhes que se conhecem na Ilha Terceira, por exemplo. Na Freguesia da Relva é um edifício de quatro paredes, duas águas, caiado de branco e com os fundos para uma falésia de algumas dezenas de metros. Tem sua porta de entrada ladeada por duas colunas em basalto negro, uma entrada larga com duas portas em madeira e vidros quadriculados, e em sua parte superior um vitral em forma de meia lua, com uma cruz latina, também em basalto, no seu topo. É o único edifício daquele lado da Rua de Baixo, e fica de frente para uma esquina com a Rua da Guine, o que cria um espaço aberto propício para a realização de eventos.

Apesar da simplicidade do edifício, costuma-se enfeitá-lo, especialmente em épocas de festa, e quando as festas estão no seu auge, sobretudo as Festas do Espírito Santo, é comum uma decoração especial que se intensifica na semana do império, quando grandes ramos de flores são coloca-

dos no seu interior com luzes e uma decoração vermelha e enfeites alusivos ao Espírito Santo. Há ainda a presença da comunidade com novenas rezadas sempre ao fim da tarde.

Outro símbolo importante na Freguesia da Relva, assim como em quase todas as Festas do Espírito Santo, são os Foliões ou a “Folia do Divino”. Um grupo de músicos que acompanham muitos dos rituais durante a realização do império, dando um caráter lúdico a atos como a entrega das pensões, a busca do vinho, entre outros. Enquanto que, no Sul do Brasil, são músicos que seguem pelas comunidades com seus instrumentos a pedir oferendas para o divino. Levam sempre a coroa e a bandeira do divino, com sua Pomba ao centro, acompanhadas de um tambor, e dependendo da região, levam gaitas, violas, rabeca e triângulo, e cantam a pedir oferendas junto a cada residência.

No sul do Brasil, são os foliões que anunciam o início do período das festas com a saída das insígnias do Espírito Santo às ruas, o que chamam de peditório. Levam a bandeira com fitas coloridas amarradas em seu mastro, junto a uma Pomba esculpida em madeira, a coroa e o ceptro. E são devolvidas à igreja somente no final da peregrinação, durante a semana da festa. Até esta data, durante os meses de peditório, elas entram de casa em casa angariando oferendas para a realização da festa.

Em cada casa visitada as insígnias são recebidas como se fossem o próprio Espírito Santo, por vezes, pernoitando na última casa do dia. E enquanto as insígnias permanecem na casa, esta torna-se um templo sagrado. A coroa é colocada sobre uma mesa, a bandeira passa por todos os cantos da casa, sobre a cama do casal ou nos quartos dos filhos, como se estivesse abençoando cada dependência. Todos beijam a Pomba sobre o mastro, a bandeira e as fitas, enrolam a bandeira nas crianças, e por vezes acrescentam uma nova fita

no mastro, normalmente comprada para a ocasião, como um ex-voto, e ainda há os que cortam pontas das fitas do divino para manter num oratório ou junto de alguma imagem de santos, e há inclusive relatos que falam de infusões com pedaços das fitas que curam os doentes da casa.

Nos Açores, um dos rituais, que talvez possa ser definido como o início de um novo ciclo das Festas do Espírito Santo, é a escolha do mordomo e o sorteio das domingas. Ritual que acontece no fim da festa, nas últimas horas do dia principal. Após Tirar as Domingas, assim como nos outros impérios da Relva, no Império da Trindade, o mordomo da festa sobe no Teadro e pergunta aos presentes se há alguém que deseja se apresentar como mordomo para o próximo ano, e ali, diante de todos, os interessados se apresentam e declaram suas intenções. É o povo que possui a responsabilidade de dizer se aceita ou não o voluntário para mordomo do próximo ano. No Brasil, por exemplo, há relatos de mordomos escolhidos através de sorteio. (Eduardo Etzel, 1995. P.153).

Nos Açores, todas as vezes que pude presenciar este ritual, tudo acontecia sem muito planejamento, na sua devida hora e sem percalços, e quem subia para mordomo sempre foi aceito. Porém, quando pergunto a João Medeiros se já houve situações em que os presentes não aceitassem o voluntário, João Medeiros é categórico na resposta; “sim, se for algum maluco ou bêbado ou alguém que não seja sério, o povo não aceita... e se o povo não aceitar ele não pode se apresentar mais naquele ano”, e lembra ainda que, de uns trinta anos pra cá, o que tem acontecido é de grupos de amigos ou parentes formarem uma comissão para juntos organizarem a festa.

E aqui também encontramos outro termo utilizado para definir uma situação, “subir”, que neste vocabulário sig-

nifica aceitar a organização da festa, e se diz que “alguém subiu” ou “o mordomo subiu”. E para não deixar nada de fora, mordomo é o nome dado ao organizador do Império, e o Império normalmente é realizado na sétima semana a seguir ao dia da Páscoa, ou, na sétima domingo. João Medeiros lembra que os mordomos podem ser pobres ou ricos, e independentemente das condições financeiras ou estatuto social, devem ser pessoas sérias e que o povo confie para a organização do império.

Nos Estados Unidos da América, por exemplo, ou em outras comunidades açorianas mais recentes, também se utiliza o termo mordomo, para distinguir quem realiza a direção das festas num determinado ano, e domingos para distinguir o período em que é celebrada a festa, o sétimo Domingo a seguir ao Domingo de Páscoa, que termina no Domingo de Pentecostes, semana hierarquicamente superior em importância às semanas anteriores. E em muitos lugares, para além dos Estados Unidos da América, por exemplo, é preciso despende grandes quantidades de dinheiro para a organização de uma domingo, sobretudo tratando-se da sétima domingo, a semana do Império (José Reginaldo Santos Gonçalves; Marcia Contins, 2008. P. 76).

Na organização das Festas do Espírito Santo, é imprescindível a escolha de um mordomo, ou de uma comissão mordoma. Porém, o império, que, neste caso, se refere a toda a festa e sua organização, é realizado pelo povo, as pessoas da freguesia, os amigos e parentes dos mordomos e pessoas que se envolvem nas forças vivas da comunidade, e é por isto que quando se pergunta sobre a organização do Império na Relva, é comum dizerem que o império é do povo, e assim, o papel dos mordomos é de assumir o comando e as responsabilidades.

A atual comissão, da qual Carolina faz parte, já existe há três anos, ela própria já é mordoma pela terceira vez. O grupo possui seis membros e sempre há novos membros à medida que antigos membros vão se retirando, como Carolina diz: “... a comissão antiga por vezes convida alguém a subir e esta pessoa aceita ou não, o que foi o caso do meu tio Marco, em que o convidamos a subir e ele aceitou. Mas também pode subir uma pessoa que não tenhamos conversado para subir.”

Porém, por vezes, como faz referência a própria Carolina, há situações em que toda a comissão é dissolvida e surge uma nova comissão que sobe e assume a organização do império, e apesar de o Império envolver toda a comunidade e as forças vivas da comunidade durante todo o ano, as funções dos mordomos só envolvem assuntos relacionados à Festa do Espírito Santo, o que não impede que seus membros possam pertencer aos grupos folclóricos, filarmônicas, grupos de jovens ou músicos da freguesia.

Quanto aos requisitos para subir como mordomo, Carolina diz que basta pertencer à freguesia, e não é preciso pertencer a nenhuma força viva da freguesia, nem mesmo a alguma comissão. Porém, é quase imprescindível organizar uma equipe ou grupo para que se torne viável a organização da festa, e é o povo que decide se o candidato e sua equipe será mordomo ou não.

Carolina ainda lembra que, caso exista mais de uma lista, a função de escolher qual será mordomo é do próprio povo, e todo o grupo será chamado de mordomo. Porém, há a liberdade de se candidatar individualmente, sem o apoio de listas ou comissão, será um mordomo e não vários, o que não indica que não aceite a ajuda do povo, das pessoas da comunidade, que, por respeito e tradição, auxiliam sempre na organização das festas.

A própria Carolina, com seus 20 anos, já foi mordoma nos anos 2010, 2011, assumindo também junto a comissão mordoma em 2012, comenta que também seus pais, padrinhos e alguns tios, incluindo o seu tio mais novo, Marcos Carvalho, de 22 anos, que subiu no último ano para mordomo. Também fazem parte da comissão Joana, 23 anos, Luísa, mãe de Carolina, com 43 anos, Pedro, 33 de anos e Carlos Lousada, com cerca de 48 anos.

...meus pais foram mordomos quando eu era pequena, cresci com esta 'tradição'. Tomei imenso gosto e tenho muito respeito ao Divino Espírito Santo. Quando eu achei que tinha capacidades e responsabilidades para subir para mordoma, juntei-me a uma comissão onde fui aceite e subi, e já lá vão três anos. (Carolina Soares).

Dos seis impérios, todos possuem comissões, e seus membros não podem pertencer a mais de uma comissão; porém, podem trabalhar nos outros impérios como o que acontece com os membros da comunidade que costumam auxiliar nos trabalhos de mais de um império, e mesmo a Carolina faz referência que também gosta de participar nos trabalhos dos outros impérios da Relva. Tudo isto faz com que seja difícil contabilizar a quantidade de pessoas envolvidas nos trabalhos de cada império, confirmando a frase já dita de que “o império é do povo”.

Dentro destas comissões não há hierarquia, cada membro se responsabiliza por uma tarefa, e estas são divididas em reuniões mensais, realizadas nos dias mais apropriados para seus membros, não existindo um dia fixo, e nestas reuniões é que se dividem as tarefas que precisam ser geridas, além de ser realizada, também, a prestação de contas dos fundos gerados pelas pensões, que são cabazes ou cestas com os alimentos, como carne, pão, vinho e por vezes algum doce ou outro alimento, representativos das Festas do Divino.

Assim, há quem fique responsável pelo pão, ou pela carne, ou ainda pelo vinho ou outras tarefas específicas. Cada um faz aquilo que se acha mais apto a fazer, assumindo e gerindo sua tarefa. Quanto ao dinheiro arrecadado para as despesas, é gerido através de uma conta bancária em nome do próprio império, onde são depositados fundos ao longo do ano, de acordo com as doações ou arrecadações. Algo que na Relva parece ser feito somente pelo Império da Trindade.

Na Freguesia da Relva, podemos notar um empenho da comunidade em auxiliar e ajudar a patrocinar o Império através da compra de pensões, trabalhos voluntários e doações. No Brasil, onde a festa normalmente é organizada por pessoas ligadas à igreja, notamos que é sempre preciso conseguir fundos para a organização e preparação da festa, embora tenha uma concepção e objetivos gerais diferentes. Entre eles a angariação de fundos destinados à igreja, e não para a distribuição gratuita de alimentos. E quando se trata de rituais, no Brasil, assim como nas comunidades açorianas nos Estados Unidos, é necessária a participação de alguém com fundos monetários disponíveis para o aluguel ou compra de trajes a serem utilizados no cortejo imperial ou na queima de fogos.

Sobre os outros impérios da Relva, João Medeiros lembra que duas das principais festas da Relva são realizadas com uma semana de diferença, isto faz com que os rituais relacionados com as domingas sejam atrasados em uma semana no império da Trindade em relação ao Império da Festa. Sendo que o Império da Festa tem sua primeira dominga logo a seguir à Páscoa, e o Império da Trindade inicia suas domingas apenas na semana seguinte. E assim, dividindo as seis semanas seguintes em cada uma das domingas, os festejos acontecem entre cinquenta a sessenta dias depois da Páscoa, sendo primeiro o império da Festa e depois o Império da Trindade.

Durante os trabalhos de campo, notei que esta diferença gera uma perceptível competição entre os dois impérios para ver quem promove o melhor império, o mais alegre. Naturalmente, o Império da Trindade teria vantagem, uma vez que tem a oportunidade de participar do Império da Festa, antes da realização de seu império. O que não significa que não haja uma grande confraternização entre mordomos e voluntários de ambos os impérios.

No Domingo à noite, depois de todos os rituais e com a festa dando sinais de terminar, dá-se início a um novo ciclo na Festa do Espírito Santo. Primeiro com o sorteio das domingas, e quem fica responsável pela primeira dominga assume a responsabilidade de ficar com as insígnias do Espírito Santo em sua casa durante todo ano, saindo dali somente na primeira semana após a Páscoa, no caso do império da Trindade, somente duas semanas após a Páscoa, para então seguir até a casa de quem recebeu a Segunda Dominga.

Estas cerimônias acontecem automaticamente sem que ninguém precise apresentar ou dar muita notoriedade. Das vezes que presenciei esta cerimônia, notei que, quando tudo parecia mais calmo, as vozes menos alteradas em clima de final de festa, deparávamos com o mordomo já a dizer os nomes dos que ficariam responsáveis pelas domingas. E era este o momento que provocava mais silêncio dentre todos, pois a escolha do mordomo, ou da comissão mordoma, feita minutos antes, acontecia um pouco de repente, de surpresa, apesar de serem comuns, durante o dia, conversas sobre o tema, de forma que, no momento da escolha, pode-se imaginar quem possivelmente poderá ser o mordomo, o que não significa que seja algo premeditado. Carolina revela que é tudo decidido na hora, o futuro mordomo decide na hora e sobe, um pouco por impulso.

O ritual era feito num palco improvisado junto ao Tea-

dro, por vezes sem iluminação e com o auxílio de um microfone, uma pessoa à escolha de quem está organizando o ritual, normalmente uma criança, por vezes um adulto, retira daquilo que chamam de vaso, mas que pode ser um saco de papel ou um recipiente qualquer, um pedaço de papel com o nome de um candidato que ficará responsável pela respectiva dominga, em ordem de sorteio. O primeiro nome para a primeira dominga, e assim sucessivamente. A cada nome citado ouvia-se um murmúrio em comentários a falar algum aspecto da pessoa.

João Medeiros lembra que são seis domingas para cerca vinte interessados, e todos os anos muitos pretendentes ficam sem as domingas. Porém, não há nenhum tipo de ressentimento, uma vez que consideram que é a vontade do Espírito Santo, e não se deve pôr em causa as vontades dele. E isto, por si só, pode demonstrar que as cerimônias são realizadas por razões intrínsecas em cada indivíduo da comunidade, e nada que acontece dentro dos rituais e cerimônias deve ser contestado, mas respeitado como vontade do Espírito Santo.

Cada um dos sorteados deverá receber as insígnias sagradas em sua residência, transformando o espaço onde elas serão colocadas em local sagrado. Preparam uma sala especial para receber estes símbolos, a que chamam de Sala do Espírito Santo, muitas vezes em forma de altar, com paredes decoradas com cores brancas e vermelhas, enfeita-se com velas e uma mesa que serve para a Coroa, o Cetro, a Bandeira e a espada (espeto) do Espírito Santo. O teto é muitas vezes forrado com tecido, podendo-se criar formas alegóricas com papel, cartolina, plásticos, luzes coloridas que chegam a parecer alegorias carnavalescas.

Durante todo o ciclo do Espírito Santo, há sempre responsabilidades a cumprir por parte do mordomo, também

daquele que recebeu a primeira dominga e que tem em sua posse as insígnias do Espírito Santo. Deve celebrar novenas e manter as insígnias em local apresentável durante todo ano. Este ciclo, que tem seu culminar com a aproximação da Páscoa e as consecutivas domingas que antecedem o Domingo de Pentecostes, num ritual de coroações, novenas, preparativos, recepção e confraternização (J. R. S. Gonçalves; M. Contins, 2008. P. 76), que servem tanto para manter a boa relação entre os indivíduos da sociedade quanto a hierarquia social local.

No Império da Trindade, a Coroa é uma coroa fechada, do tipo imperial, semelhante a coroa imperial do Brasil ou das coroas reais de muitos reinos europeus, possui um orbe e é feita em prata lavrada com seis hastes. Sobre o orbe encontra-se uma cruz e não uma Pomba, como nas Coroas do Espírito Santo que encontramos em muitos impérios.

A coroa do Império a Trindade fica sobre sua salva de prata e está sempre acompanhada do cetro, que na Relva, de acordo com João Medeiros, também é chamado de “medura”. Este, sim, tem uma Pomba no seu cimo, também em prata, em sentido de repouso. Estas três peças estão sempre juntas, a coroa sobre a salva e o cetro cruzado dentro da coroa. Por vezes são transportados com o Cetro separado da Coroa, sobretudo durante o cortejo.

Estas insígnias normalmente têm como local de base o Teadro, porém, João Medeiros lembra que nem sempre estão no Teadro. A coroa, por exemplo, nem sempre está no Teadro. João lembra que quando era criança não tinha mesmo coroa no Teadro, só era levada durante a realização do império, “a coroa principal”, a mesma que normalmente está na casa das pessoas responsáveis pelas domingas. Porém, atualmente há uma coroa quase que permanentemente no Teadro, o que implica haver mais de uma coroa, pelo

fato de haver a coroa que permanece na casa dos responsáveis pelas domingas.

Sobre a Bandeira do Espírito Santo, o Império da Trindade possui duas bandeiras vermelhas, com esplendores bordados e uma Pomba em tecido recheado no centro, formando um relevo, com detalhes em metal reluzente, e bainhas bordadas em tecido dourado. O mastro em madeira possui algumas fitas vermelhas e brancas amarradas ao seu cimo. Um detalhe diferencial no Império da Trindade é que os mastros não possuem a escultura de uma Pomba em seu topo. Em outras ilhas, pude testemunhar a existência de bandeiras brancas, também com as mesmas características.

A Espada ou Espeto do Espírito Santo do Império da Trindade é um dos itens mais interessantes do conjunto, não pelo seu aspecto comum para uma espada, mas por ser uma insígnia pouco comum nos impérios. Testemunhei a existência de menos de uma dezena delas na Ilha de São Miguel, e acompanha sempre as outras peças. Nos cortejos há alguém especificamente para transportá-la em punho, como preparado para um duelo. João Medeiros diz que “...é estranho, porque existe na Relva e em muitos poucos lugares, a maioria das freguesias não tem, eu já tentei saber do significado mas não consegui nada”.

Sobre a espada, podemos encontrar também em Santa Catarina, onde presenciei a existência de uma na Festa do Divino Espírito Santo de Santo Amaro da Imperatriz, e neste caso, o historiador catarinense Toni Jochem lembra que, de acordo com as inscrições contidas na espada, teria sido doada, na década de 1950, como pagamento de uma promessa por um habitante local ao próprio Santo Amaro, passando a fazer parte das insígnias do Divino Espírito Santo ao longo dos anos.

Estes elementos, na Relva, ficam na casa da pessoa responsável pela dominga. A primeira fica com as insígnias do

Espírito Santo durante todo ano. As peças saem da casa do mordomo ou do Teadro e seguem diretamente para a casa do responsável pela primeira domingo, onde ficará até a Páscoa seguinte quando entra na sua última semana antes de seguir para a casa do responsável pela Segunda Domingo.

Durante o ano, o responsável pela primeira domingo deve se comprometer a rezar um terço todos os dias, embora isto não seja considerado uma obrigação; porém, ao considerar-se que foi por vontade do Espírito Santo que o nome do responsável pela primeira domingo foi sorteado como primeira, não se deve desrespeitar a vontade do Espírito Santo.

Nos Sábados da quaresma o terço é rezado com a presença da vizinhança. E uma vez que o altar do Espírito Santo é o ponto de encontro de todos, e local de visibilidade, é importante deixá-lo o mais bem decorado possível e localizado na dependência da casa mais acessível aos vizinhos, com mais espaço e onde pode-se apresentar melhor.

Os responsáveis pelas domingos seguintes devem rezar um terço todas as noites e também preparam um altar com flores e velas para receber as insígnias do Espírito Santo, ficam com elas em casa durante uma semana, até serem levadas para a casa do responsável pela domingo seguinte, e assim por diante, até a sétima semana, quando as insígnias são levadas para a casa do mordomo ou para o Teadro, onde passam a fazer parte do Império.

Na Relva, no final de cada domingo, acontece uma coroação. O responsável pela domingo por vezes escolhe um filho ou filha para coroar-se, outras vezes escolhe um parente, uma criança ou um adulto que deseje ser coroado, pode haver mais de uma coroa. Conversam com os amigos, combinam ou atendem pedidos de interessados e fazem a coroação com a coroa principal do império. Podem ainda pedir

coroas emprestadas para coroar outras crianças ou adultos, e assim, podem existir coroações coletivas, basta conseguir uma coroa, e ter o pedido atendido para poder participar da cerimônia com uma coroação.

No dia da coroação, o responsável pela dominga, que tem a posse da coroa principal, segue em procissão para a igreja. Segue a pé, normalmente com a família ou mais algumas pessoas em grupos, ou mesmo, chamar a filarmônica para acompanhar a procissão, isto depende também das condições financeiras de cada um. João Medeiros diz que “se a pessoa tem dinheiro, faz uma procissão como a que o mordomo faz no dia da festa”; o que denota também uma certa questão de estatuto econômico nesta cerimônia.

Das vezes que acompanhei este ritual, percebi que é algo muito profundo para os participantes, e parece quase imprescindível a presença de crianças a participarem de cada rito. Por vezes é um adulto quem leva a coroa, mas as outras insígnias são transportadas normalmente por crianças, o cetro e o espeto. Já as bandeiras são levadas por adultos ou jovens, por seu tamanho e peso.

O percurso escolhido nem sempre é o mais curto, por vezes dão algumas voltas por ruas do bairro onde as pessoas se posicionam nas portas das casas ou janelas em forma de respeito, estendem uma colcha ou um lençol na janela, algo vistoso e o mais belo da casa. Alguns penduram uma bandeira ou um arraiolo, e vão se juntando atrás da procissão em direção a igreja onde é celebrada a missa do Domingo seguida da coroação.

No Império da Trindade, no dia de Pentecostes, quando acontece a missa da sexta dominga, que coincide com a celebração do Império da Festa, e no Domingo seguinte, a missa é celebrada em espaço aberto, uma missa campal. João Medeiros refere que isto acontece há cerca de trinta anos,

para facilitar a presença de todos. O padre opta por rezar a missa no dia da festa junto ao Teadro, talvez também como forma de aproximar a igreja dos festejos que normalmente acontecem fora do ambiente sagrado da igreja.

A coroação acontece após a missa, com o padre no altar, o mordomo junta-se a ele com seus acompanhantes que trazem as insígnias do Espírito Santo, entre elas a coroa, e o padre então retira a coroa da salva e realiza a coroação, colocando a coroa sobre a cabeça de quem vai ser coroado. A seguir executa algumas orações em português ou latim, e depois realiza um ritual de purificação com incenso e água benta, em seguida, retira a coroa da cabeça de quem foi coroado terminando assim o ritual.

Após a missa e todo o cerimonial de coroação, as insígnias são entregues ao mordomo seguinte que segue em direção a sua residência onde repete o ritual de preparação de um altar ou sala para abrigar o Espírito Santo, com as condições e disponibilidades para receber os vizinhos e promover suas obrigações durante a semana em que fica responsável pela domingo.

Durante as seis semanas que se seguem ao dia de Páscoa, cada responsável por sua domingo realiza coroações após as missas de cada Domingo, também fazem as orações em casa e os cortejos, até o início da semana da festa que se realiza na sétima domingo. No caso do Império da Trindade este ritual começa uma semana depois do dia de Páscoa, e não na semana seguinte, isto faz com que o Império da Trindade seja realizado na semana seguinte ao “Império da Festa”. Também faz com que a sexta domingo do Império da Trindade aconteça na semana da sétima domingo do Império da Festa, dando a esta domingo um caráter diferenciado, ao ponto de a coroação desta sexta domingo, do Império da Trindade, ser realizada na missa campal da sétima domingo, do Império da Festa.

Na semana da festa, da realização do Império, as insígnias do Espírito Santo podem seguir para a casa do mordomo responsável pela sétima domingo, ou seguir diretamente para o Teadro, o que acontece no caso das comissões mordomas. No primeiro caso, ela permanece na casa do mordomo até o dia de Pentecostes quando é levada para o Teadro, se a coroa segue para o Teadro no início da semana da festa, deve ficar lá até o fim da festa, seguindo depois para a casa do responsável pela primeira domingo do ano seguinte.

A organização da festa do ano seguinte começa logo na noite de Domingo da última domingo, no momento em que o mordomo “sobe no Teadro” e pergunta se há alguém interessado em ser o mordomo no ano seguinte, quando este se apresenta e é aceito pelos presentes, começa imediatamente a preparar os festejos, conversando com seus familiares e amigos, projetando como serão feitos os preparativos e toda a logística da festa.

Não é exatamente um ritual de passagem, tudo acontece como em continuidade, a festa não termina nem começa, o ciclo segue sem interrupção, numa continuidade sem fim, apenas os agentes promotores é que são outros, os articuladores, uma vez todo o mecanismo, incluindo os voluntários. As regras e os rituais se manterão inalteradas, senão com leves alterações de ano para ano.

Uma das primeiras tarefas consiste em “Arrolar as Pensões”, ou seja, nos dias seguintes à subida do mordomo, este corre de casa em casa na freguesia para verificar quais as famílias que desejam receber as pensões do Espírito Santo na semana da festa do ano seguinte. E as famílias que desejam receber as pensões, devem pagar por elas. Escolhem o tipo de pensão que desejam e pagam, de uma só vez ou em pequenas parcelas ao longo do ano. Porém, há os casos de algumas

famílias mais carentes que recebem as pensões gratuitamente, além dos que trabalham no império que também podem receber uma pensão como retribuição ao trabalho prestado.

Os preços por vezes não condizem com o valor económico dos produtos entregues nas pensões, porém, não se pagam as pensões pelo seu valor real, mas por serem do Espírito Santo, algo que denota um elemento sagrado no conteúdo das pensões, e sobre isto João Medeiros lembra que: “as pensões são distribuídas para quem as pagou, (...) quem paga recebe pão vinho carne e massa sovada, aos pobres é de graça (...) cada um paga como quer, tudo de uma vez ou vai pagando durante o ano em prestações, (...) mas ao mesmo tempo é uma oferta para o Espírito Santo”.

As pensões são formadas basicamente por carne, pão, massa e vinho, e são separadas em quatro categorias de acordo com seu peso e preço. Carolina lembra que, começando pelas pensões mais baratas, há a de sessenta euros que são constituídas por cinco quilos de carne, um pão, uma argola de massa pequena e cinco litros de vinho de cheiro. Também há as pensões de cinquenta e sete euros, composta por sete quilos e meio de carne, um pão, uma argola de massa pequena e cinco litros de vinho. Há as pensões de cem euros, que são formadas por dez quilos de carne, um pão, uma argola de massa grande e cinco litros de vinho. E por último a “pensão de criador” de cento e cinquenta euros, equivalente a um quarto de um salário mínimo, a maior, composta por vinte e dois quilos de carne, dois pães, uma argola de massa grande, um pão de ló e dez litros de vinho.

As pessoas que trabalham durante a semana, ou que fazem algo importante e simbólico pela festa, recebem a pensão de sessenta euros como forma de gratificação. E esta entrega é um ritual à parte, com a presença dos Foliões que caminham em cortejo pelas ruas a cantar até à casa daque-

le que vai receber a pensão, cantam à porta ou entram na casa dos que ficam com a “pensão de criador”, a mais cara. Sempre com carrinhas das pessoas da comunidade, decoradas com símbolos do Espírito Santo, lembrando de outras épocas em que este ritual era feito acompanhado de carros de boi pelas ruas da freguesia.

Cada massa sovada é embalada de forma especial, papéis coloridos, ou plásticos, por vezes ramos de flores ou laços, como se tratasse de uma oferenda especial para dias especiais, o que não deixa de ser verdade. A carne e o vinho são todos muito bem apresentados, e tudo é acompanhado pelos Foliões do Divino e seus instrumentos. Os produtos seguem em carros enfeitados com flores, laços e estrelas douradas com muitos ramos de plantas e flores e bastante referências ao dia de Pentecostes com Pombas, raios e coroas.

Os Foliões seguem cantando e tocando violas, violinos, violões e um pandeiro cadenciado, acompanhando um canto com versos específico para a ocasião, seguem com os carros, caminhando e animando o ritual. São queimados alguns fogos de artifícios, e uma pequena comitiva costuma acompanhar o cerimonial pela freguesia, por vezes, com camisas com o nome do império ao qual pertencem. Os foliões levam uma mitra vermelha e uma opa também vermelha, de mangas e agaloada, um costume que remonta ao século XVI.

Ao receber a pensão, o dono da casa ou responsável, a coloca sobre uma mesa ou um espaço específico e preparado como um altar, normalmente com uma toalha vermelha, imagens de santos e algumas velas acesas, e é comum ficarem ali por algum tempo, por serem considerados sagrados, assim como a refeição que será preparada com a pensão.

Até poucos anos, nas semanas seguintes à subida do novo mordomo, ao mesmo tempo que ele arrolava as pensões, também tratava de tarefas como a compra de gado que devia

ser abatido no ano seguinte para a celebração do Império. O gado era adquirido pelo mordomo que pedia aos lavradores para que os criassem durante aquele ano até o dia da sétima dominga do ano seguinte, quando havia uma espécie de desfile para buscar o gado, com as vacas enfeitadas com flores de papel, e figuras alusivas ao Espírito Santo. O mordomo entregava uma vaca a cada um dos lavradores que aceitassem criar o gado, e estes o faziam voluntariamente.

João Medeiros lembra que a partir do momento em que os lavradores aceitavam criar o gado, este era levado ao respectivo lavrador para ser criado durante aquele ano, e era sempre tratado da melhor forma, por vezes melhor do que o próprio gado de quem o estava criando, pois sabiam bem que seriam eles também a comer a carne do gado que criavam, e o mais importante, era para o Espírito Santo, e qualquer falta, por mais discreta que fosse, era vista pelo Espírito Santo. Costume que já deixou de ser realizado pelo Impero da Trindade, mas que ainda existe em muitos impérios da Ilha de São Miguel.

Na época em que o Império da Trindade ainda criava o gado, na semana do Império realizava-se a “busca do gado”, algo que se tornava um ritual especial inserido no ciclo da festa, uma vez que tinha acompanhamento dos foliões e da bandeira. João Medeiros lembra que era quase uma festa à parte, com distribuição de vinho, massa sovada, e cantorias onde todos se demonstravam alegres e disponíveis. Seguiam-se até o local onde o gado estava guardado, e enfeitava-se o gado com flores de papéis que eram coladas no próprio couro do animal, de forma que passava a ser um animal sagrado, realizava-se depois uma espécie de desfile pelas ruas com os bois enfeitados em direção ao espaço de trabalho do império. Ritual que, nos últimos anos, tem vindo a desaparecer aos poucos por toda ilha de São Miguel.

Podemos encontrar um ritual semelhante em Alcântara, no Maranhão, região que recebeu uma grande leva de povoadores ilhéus, no século XVII, e onde as vacas são enfeitadas com flores e laços para seguirem em uma espécie de desfile em direção ao matadouro, inclusive com distribuição de leite, lembrando um pouco o que acontece nos Açores, (Eduardo Etzel, 1995. P.69).

O Império da Trindade da Relva possui um espaço próprio para a preparação dos alimentos, chamam de “Barracão do Espírito Santo” e é exatamente o que o próprio nome descreve, um galpão improvisado, feito com partes de madeira, chapas e telhas doadas pela gente local, e é ali que é preparado todo o Império, desde alguns jantares, a preparação das pensões e as sopas que são servidas logo em frente do barracão, que fica na mesma rua do Teadro da Trindade.

Sobre outras épocas, João Medeiros lembra que o império era realizado na casa do próprio mordomo, como ainda hoje é realizado em muitas freguesias por toda ilha de São Miguel. Em alguns lugares são construídos caramanchões especialmente para a realização da festa, o que mudou com o tempo. Ainda hoje podemos ver em algumas freguesias Teadros desmontáveis em madeira, que são montados apenas na semana da realização do Império. Atualmente na Relva, além do Barracão, ainda há as duas casas ou Teadros do Espírito Santo.

Na Rua de Baixo, uma rua que acompanha a linha da costa ao longo da freguesia, é onde acontece a maioria dos rituais do Império da Trindade, desde a missa campal no Domingo de Pentecostes, até as sopas que são servidas em uma mesa montada ao longo da rua. E é ali que o mordomo sobe e são tiradas as sortes das domingas, e muito próximo está localizado o Barracão do Império da Trindade, onde quase tudo acontece.

Após desfilarem com o gado, quando ainda havia os criadores, com a companhia quase constante dos foliões e das bandeiras do Espírito Santo, o gado era abatido e, no império, tratavam-se os cortes e separavam-se as carnes, e pesava-se cada parte para as pensões e o que seria servido nas sopas. Atualmente as coisas mudaram, nas palavras de João Medeiros: “com as novas leis da União Europeia, o gado tem de ser abatido no matadouro; antigamente, sim, era morto no local, mas depois de morto vem um açougueiro contratado pelo mordomo para o local partir a carne”.

Em meio a todo este ritual, vale a pena lembrar que a organização é feita sem que haja uma instituição propriamente dita, nem confraria, nem irmandade, nem instituição com estatuto ou documentos, ou reuniões reguladoras, apenas uma comissão que se reúne voluntariamente. E apesar de toda complexidade, o mordomo, após subir no Teadro, passa a organizar e formar seu grupo com voluntários para organizar todo o império ao longo do ano. Nas palavras de João Medeiros: “...a semana do império é isto, tem o cozer da massa sovada e do pão, o gado, o vinho, a distribuição das pensões, a missa campal, a coroação as sopas e a procissão”.

Regida pelos costumes seculares, nesta semana, em meio aos preparativos da festa, é rezado um terço junto ao Teadro todas as noites entre às dezenove e vinte horas, de Segunda a Sábado, e em todos os dias há jantares e convidados, movimento junto ao Barracão do Espírito Santo, e trabalhos que se prolongam noite adentro, sem horário fixo para seu término, iniciando-se normalmente pelas oito horas da manhã e indo até às três da madrugada, de acordo com as tarefas, as obrigações do dia e o movimento de pessoas no barracão.

Na Segunda-Feira da semana do império acontece a prova do vinho, que no caso do Império da Trindade é feita na Adega

Rainha, localizada na Ribeira das Tainhas em Vila Franca do Campo, cerca de 35 quilômetros da Relva. No regresso da viagem, todos param, costuma-se parar no miradouro do Pisão, em Vila Franca do Campo, um local preparado para almoços ao ar livre. E ali, com comidas prontas, preparadas previamente, almoçam e se demoram algumas horas a comer e divertirem-se.

Neste dia os mordomos levam apenas um barril de cinquenta litros de vinho para a Relva, o suficiente para abastecer o barracão durante a semana, enquanto que o restante do vinho é levado em garrações de cinco litros, preparados para serem entregues com as pensões, e também alguns barris que serão servidos durante as sopas no Domingo, quando uma dezena de homens e mulheres corre ao longo da mesa a servirem vinhos aos que desejam.

Levar a Bandeira do Espírito Santo, na Segunda-Feira, para buscar o vinho, não é uma obrigação rígida no Império da Trindade. Porém, a presença da Bandeira transforma o ritual em sagrado, embora este sagrado por vezes pareça estar presente apenas em uma observação “emic”, e não “etic”. Assim como em muitos outros rituais realizados ao longo do ano dentro do ciclo das Festas do Espírito Santo.

Nesta mesma Segunda-Feira da semana do império, era servida uma ceia especial aos lavradores que criavam o gado do Espírito Santo, uma espécie de agradecimento ao trabalho de cuidar do gado. O mesmo gado que era devolvido ao império na Quarta-Feira da semana do império, quando se ia buscar o gado que seria abatido na Quinta-Feira daquela semana, para a carne das Pensões que seriam distribuídas a partir de Sexta-Feira e no Sábado da semana do império.

Outros impérios até possuem costumes que são realizados na Segunda-Feira da semana do império, como o Bodo de Leite, realizado na Relva pelo Império da Festa, e que consiste em uma refeição a base de massa sovada e leite, o

qual João Medeiros considera tratar-se de algo que veio da Ilha Terceira, por não existir, segundo ele, em mais nenhum lugar na Ilha de São Miguel. De acordo com João, este ritual teve início a cerca de trinta anos, e acontece justamente um dia depois do Domingo de Pentecostes, Dia dos Açores, também conhecido como Dia da Pombinha, o primeiro dia da semana do Império da Festa.

Na Terça-Feira e na Quarta-Feira começa a distribuição de alimentos para os idosos e para as crianças da Relva. Os mordomos chamam as crianças da creche ou os idosos para um almoço no Barracão, e quem ajuda no império também janta no Barracão do Império. Ficam por ali a trabalhar em tarefas normais da semana, como a preparação de alimento, decoração do espaço, também rezam o terço todos os dias, a partir das 19 ou 20 horas, e programam os dias seguintes.

Na Quinta-Feira, de acordo com a programação “oficial” da festa, às 20 horas, são abertos o Bazar e a Barraca, e costumam ser selecionadas sempre pessoas de confiança, familiares ou amigos próximos, e o dinheiro arrecadado é usado nas despesas que vão surgindo durante a semana, na compra de produtos de limpeza, algum equipamento necessário e sobretudo comida. A barraca é fornecida pela Câmara Municipal de Ponta Delgada, enquanto que o Bazar, construído há alguns anos, pertence ao Império da Trindade. Ambos são montados junto ao Teatro da Trindade, na rua de Baixo e são essenciais para animar os dias de festa.

Na Sexta-Feira, já nos últimos dias da semana do Império da Trindade de 2011, a programação apresentou a abertura do bazar e da barraca às 20 horas, e, logo em seguida, às 21 horas, um momento mais atrativo com a atuação de um grupo local de Hip-Hop, chamado *New Generation*. Ainda na Sexta-Feira, chega a carne vinda diretamente do matadouro para as pensões. São cerca de dez a doze vacas, dependendo do número de

pensões arroladas durante o ano. Antigamente, eram criados pelos lavradores locais, cada um ficava responsável por uma vaca; atualmente são compradas diretamente do matadouro.

O Barracão do Espírito Santo é preparado com uma estrutura em tubos metálicos apropriados para pendurar a carne dividida em quartos, esta já chega do matadouro dividida em quartos, e são entregues à tarde. Após pendurada na estrutura, começam os trabalhos de desmanche, e divisão em partes adequadas para as pensões, ou pedaços menores para as sopas. Para este trabalho são contratados profissionais dos açougues da região, gente que antigamente trabalhava por gosto ao Espírito Santo, mas agora precisa cobrar para ajudar nas despesas pessoais.

A carne é cortada em bocados, pesada e colocada em sacolas ou sacos para serem distribuídas com as pensões. Um trabalho que segue noite adentro e envolve cerca de doze a quinze pessoas, enquanto oito ou dez homens cortam, seram e separam a carne por peso, algumas senhoras fazem um trabalho mais minucioso de separar pequenos pedaços para as sopas ou para a carne guisada de Domingo.

O barracão mantém-se movimentado noite adentro, o chão por baixo da estrutura que suporta a carne é forrado com funcho, uma erva aromática também utilizada na alimentação, e que é pendurada junto à estrutura dando um aroma característico ao espaço. Por volta das dezoito ou dezenove horas o padre da freguesia vai até ao Barracão do Espírito Santo para benzer a carne, a massa sovada e o pão das pensões, que começam a ser distribuídas logo a seguir, a partir das vinte ou vinte e umas horas, primeiro para fora da freguesia, deixando as pensões da freguesia para o Sábado.

A entrega das pensões se estende por todo Sábado, em todas as ruas da freguesia, de acordo com o interesse daqueles que, ao longo do ano, garantiram sua pensão com pagamentos fracionados e de fácil acesso. E é no Sábado

que os preparativos se intensificam. À noite, após a entrega das pensões, organizam-se apresentações folclóricas com os grupos da freguesia, abrem-se a barraca e o bazar, e reforçam-se os trabalhos de preparativos das sopas e da carne guisada a serem servidas no dia seguinte.

No Domingo acontece o culminar da festa, com os trabalhos a amanhecerem com o dia, após uma noite inteira a preparar as sopas e a carne guisada. Depois de todos os ingredientes prontos, em tachos de noventa centímetros de altura, cozinham toda a noite. Carolina lembra que ficam toda a noite nesta tarefa, enquanto enfeita-se o largo onde será rezada a missa no Domingo.

Os horários são previamente anunciados na programação, e se repetem de ano para ano, com início ao meio dia, com a Missa Campal, e em seguida são servidas as Sopas do Espírito Santo. Às dezoito horas há a coroação acompanhada pela Banda Nossa Senhora das Neves, também abrem-se o bazar e a barraca às vinte horas e as vinte e três são sorteadas as domingas, seguida pela subida do mordomo e com o encerramento da festa marcado para as vinte e quatro horas.

Quando a missa começa, as sopas já estão preparadas em grandes panelas no barracão, muita carne e pão, sumos de laranja e vinho de cheiro, um aroma de hortelã que anuncia o sabor da sopa. Nas sopeiras são colocadas fatias de pães regionais, alguns ramos de hortelã e conchas de sopas com muito caldo, carne e legumes sobre os pães.

A missa é rezada em campo aberto, junto ao Teadro do Espírito Santo, em um palco montado para os festejos e as cerimônias, onde todos podem observar a mesa posta ao longa da Rua de Cima, uma mesa com cerca de cinquenta metros, por vezes um pouco mais, que começa próximo ao Teadro e termina junto a entrada do Barracão do Espírito Santo. E antes de terminar a missa, o padre convida todos

para se reunirem ao fim da tarde junto ao Teadro para a cerimônia de coroação.

Dentro do barracão é montada uma mesa em separado para algumas autoridades locais, como o presidente da junta da Freguesia da Relva. Enquanto na rua é servida a sopa, dentro do Barracão cerca de quarenta a cinquenta pessoas trabalham na cozinha, os mordomos com camisa azul turquesa identificados com a palavra mordomo em letras brancas nas costas e os outros ajudantes com camisas brancas e uma coroa vermelha estampada com os dizeres, império da trindade 2011.

A mesa ao longo da Rua de Baixo é montada com bancos longos e tábuas sobre cavaletes, de forma a criar uma mesa única e longa na rua, coberta com uma toalha, que em 2011 era de um plástico com cor azul, combinando com as camisas utilizadas pelos membros da comissão e com as pinturas feitas em frente ao barracão do império, com detalhes cor de rosa e os símbolos do Espírito Santo em azul.

Nestas mesas são postos dois pratos para cada lugar, um prato raso para a carne guisada e outro que fica por cima, específico para a sopa. Também há um jarro de vidro transparente que é usado para o suco de laranja e um jarro de aço inoxidável para o vinho de cheiro: são servidos ao longo de toda a mesa.

Em 2011, serviu-se sopa para cerca de mil pessoas, incluindo os próprios voluntários, em mesas com capacidade para duzentas pessoas, que se revezam cedendo lugares a quem ainda não foi servido, ao longo da tarde, até que todos estejam satisfeitos e que os últimos a serem servidos, no caso os próprios mordomos e voluntários, sentam-se quando a tarde já está avançada.

A sopa se serve em sopeiras apropriadas para a tarefa, servidas pelos voluntários da freguesia e de outras que se oferecem para ajudar. São distribuídas sopeiras ao longo da mesa, assim como jarros de vinho e de sumos de laranja.

Com conchas, os voluntários servem prato a prato aqueles que já estão de pratos vazios, à quantidade desejada por quem está sentado. Nas sopeiras a sopa é posta sobre grandes fatias de pão regional e um ramo de hortelã para dar o gosto. Depois é servida ao prato uma porção de carne guisada, acompanhada de vinho de cheiro. E assim que alguém termina a refeição, levanta-se cedendo seu lugar a outro que vai chegando ao longo da tarde, também para a sopa.

Ao fim da tarde acontece o “cortejo”, que na Relva também é conhecido apenas como coroação, uma procissão ou desfile pelas ruas da freguesia, e que possui uma ordem hierárquica inserida no contexto da festa, onde as crianças assumem uma importância destacada sobre os adultos, e mesmo sobre as autoridades locais. Tem início junto ao Teadro, seguindo pelas ruas da freguesia, de forma a contornar toda área urbana da Relva, e que termina onde começou, junto ao Teadro, local onde é realizada a coroação.

Carolina diz que a coroação não se limita aos organizadores e mordomos, também há lugar para pessoas da freguesia que queira participar, e que seguem juntos no cortejo/coroação, que é iniciada sobretudo por crianças; “Crianças da comunhão, jovens ou crianças a levar uns ramos de flores ou cabeceiras com a pombinha, depois pessoas que queiram ir na coroação, depois vai o ramo do mordomo, a coroa, os mordomos e a finalizar a bandeira do divino Espírito Santo aberta e a banda”. Em 2009, pude contar um total de cerca de oitenta a noventa pessoas, somando-se ainda cerca de vinte e cinco membros da Banda Nossa Senhora das Neves.

Ao longo das ruas notamos a sensibilização de todos na Freguesia, pessoas que se colocam à janela, abrem as portas e se colocam na calçada, os mais velhos em bancos improvisados ou cadeiras que levam para a rua para homenagear o Espírito Santo, e nas janelas podem ser vistas colchas coloridas.

das, algumas bandeiras e tapetes que, pendurados, ladeiam as ruas por onde as insígnias do Espírito Santo passam.

O percurso da coroação pode levar mais de duas horas, um percurso de cerca de três quilômetros e meio, e passa por quase todas as ruas da freguesia, serpenteando a área urbana da freguesia até chegar novamente ao ponto de origem, e tudo isto sem a presença do Padre local. Cerimônia que termina com o hino do Espírito Santo, executado pela Banda Nossa Senhora das Neves, junto ao Teadro, onde é finalizada a coroação.

Após a coroação, a festa segue com a abertura do Bazar e da Barraca às vinte horas, seguido por atuações artísticas, finalizando-se com o sorteio dasomingas, às vinte e três horas, e logo a seguir a subida do próximo mordomo, que dará continuidade ao ciclo do Espírito Santo no Império da Trindade da Freguesia da Relva, como algo que não termina.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro: 1830-1900*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CABRAL, Oswaldo. *Contribuição ao Estudo dos Folguedos Populares de Santa Catarina*. Florianópolis: Boletim da Comissão Catarinense de Folclore IV (15-16), 1953.

CLETSON, Joi. *Festas do Divino Espírito Santo*. Disponível em: <<http://www.portaldodivino.com/nea/joi.htm>> Consultado em 22 Nov. 2011

ESPINA BARRIO, Ángel-Baldomero. *Manual de Antropologia Cultural*. Recife: Ed. Massangana, 2005.

ETZEL, Eduardo. *Divino: Simbolismo no Folclore e na Arte Popular*. São Paulo: Livraria Kosamos Editorial, 1995.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1978.

FARIAS, Vilson Francisco. *Dos Açores ao Brasil Meridional. Uma Viagem no Tempo*, Vol. II. Florianópolis: Centro de Educação, UFSC, 2000.

FERREIRA, Sergio Luiz. *Santo Antônio de Lisboa, 310 anos: sua gente, sua igreja e sua Festa do Divino*. Blumenau: Nova Letra, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GONSALVES, José Reginaldo Santos; CONTINS, Marcia. “Entre O Divino E Os Homens: A Arte Nas Festas Do Divino Espírito Santo”. Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil. in: *Horizontes Antropológicos*, V.14, Nº29. Porto Alegre: Janeiro, 2008.

HERDER, Johann Gottfried von, *Filosofia de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1950.

JAVALOY, Frederico, “El Paradigma de la Identidad Social en el Estudio del comportamiento Colectivo y de los Movimientos Sociales”. In: *Psicothema*, Vol. 5, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1993, pp. 277-286.

JOCHER, Toni. *Uma Caminhada de Fé: História da Paróquia Santo Amaro*. Santo Amaro da Imperatriz e Águas Mornas-SC. Santo Amaro da Imperatriz: Ed. do Autor, 2005.

LEAL, João, Açores, EUA, Brasil: *Imigração e Etnicidade, Direcção Regional das Comunidades*, Nova Gráfica, Lda. Outubro 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Arte Lenguaje Etnología*. México: Siglo Vintinuno Editores, 1971.

MEDEIROS, João Soares, *Igreja Paroquial de Nossa Senhora das Neves, Freguesia da Relva: Subsídios e documentação cronológica para sua história*. (Obra não publicada).

MENESES, Avelino de Freitas. “Os ilhéus na colonização do Brasil, o caso das gentes do Pico em 1720”. In: *Arquipélago*.

História. V. 3, Universidade dos Açores. Faculdade de Ciências Sociais. Departamento de História (Ponta Delgada), 1999. MORGADINHO, Carlos. *Os Impérios do Divino Espírito Santo*. Disponível em: <www.venuscreations.ca> Consultado em: 05 set. 2011.

NUNES, Lélia Pereira; BLAYE, Irene Maria F. *Caminhos do Divino, um olhar sobre a Festa do Divino em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora Insular, 2007.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. *Um Olhar Sobre o Espírito Santo em Santa Catarina: O contributo cultural da Diáspora Açoriana*. Disponível em: <<http://www.comunidadesacorianas.org>> Acesso em: 20 Set. 2011.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. “Festa do Divino Espírito Santo – Resgate de uma tradição”. In: *Anais da 2º Semana de Estudos Açorianos*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1989.

PEREIRA, Nereu do Vale. *As Folias e a Festa do Divino Espírito Santo: Ribeirão da Ilha, Vida e Retrato: um Distrito em Destaque*. Florianópolis: Fundação Franklin Cascaes, 1990.

RODRIGUES, Donizete. *Sociologia da religião: Uma Introdução*. Porto: Edições Afrontamentos, 2007.

RODRIGUES, José Damião; ROCHA, Gilberta Pavão Nunes; MADEIRA, Artur Boavida; MONTEIRO, Albertino. “O Arquipélago dos Açores como Região de Fronteira”. In: *Arquipélago-história 2ª Série, vol. IX-X*. Ponta Delgada: 2005 – 2006.

SALVADO, Maria Adelaide Neto. *O Culto do Espírito Santo em Terras da Beira Baixa – as longínquas raízes*. Cárceres: BAND, 1998.

SALVADO, Maria Adelaide Neto. *Capela do Espírito Santo de Castelo Branco: elementos para seu conhecimento*. Castelo Branco: Edição Câmara Municipal de Castelo Branco, 2005.

**cuerpos,
mentes y
salud**

PARA UNA GENEALOGÍA DE LA POLICÍA DEL CUERPO SEXUAL¹

Antonio Fernández de Rota Irimia²

A lo largo de las últimas décadas, inspirados por los trabajos de autores como Michel Foucault y otros, hemos pasado de considerar el poder como algo que se tiene y se acumula, a un tipo de ejercicio en el que lo principal es su naturaleza productiva: el poder produce sujetos. En esta línea, lo que me gustaría presentar es el esquema de una investigación sobre una región del poder sobre el cuerpo que llamaré la “policía del sexo”.

Entiendo por “policía” el orden que define las divisiones entre los modos de ser, decir y hacer³. “Policía del sexo” es un concepto que se construye en el medio de Rancière y Foucault. La definición de policía, que en el primero funciona de manera transhistórica, ha de entenderse aquí como una grilla analítica dentro de una metodología de corte nomina-

1 El texto resume un trabajo mayor, titulado “Sexo y monstruosidad”, en vías de publicación.

2 Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito / anton.de.rota@gmail.com

3 J. Rancière. [1995] 2010. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 44.

lista⁴. El análisis a través de lo policial queda así subordinado a un sexo que lejos de concebirse como universal, no es nada más que el significante carente de otro contenido que el que la propia historia, en uno u otro momento, le asigna.

Sexo es, sin duda, una palabra de procedencia remota y de significaciones cambiantes. Thomas Laqueur ha argumentado convincentemente que es en el siglo XVIII cuando acontece una ruptura decisiva⁵. Durante siglos primó el modelo de la carne única. La mujer, definida por Tomás de Aquino como un hombre defectuoso, era considerada hecha de la misma carne que el hombre, Eva y Adán; la misma carne pero volcada hacia dentro. A través de una imagen que recuerda las figuraciones antiguas de Aristóteles o de Galeno, el renacentista Vesalio dirá que la vagina es un pene interior, que sus labios son como el prepucio, que el útero es como el escroto y los ovarios como los testículos.

En el siglo de la Ilustración se imponen los modelos explicativos que describen dos carnes sexuales de naturaleza dispar —la biología y la sexología asentarán el dimorfismo durante en la siguiente centuria. Es también en el XVIII, durante la Revolución en Francia, cuando el pueblo conquista una prenda de vestir, el pantalón, convirtiéndolo en

4 Del nominalismo metodológico en Foucault: M. Foucault. [1979]. 2007. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires/México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 18.

5 T. Laqueur. [1990] 1994. *La construcción del sexo*. Madrid: Cátedra. El libro ha sido objeto de diversas críticas. Cadden, en su estudio de la Edad Media ha resaltado la diversidad de modelos para comprender la diferencia entre hombres y mujeres; J. Cadden. 1995. *The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press. Más recientemente, Park ha puesto en cuestión la idea de Laqueur según la cual la Edad Media no sería más que un vehículo de transmisión de las nociones de la antigüedad greco-romana sobre el sexo. K. Park. 2010. "Cadden, Laqueur, and the «One-Sex Body»" en *Medieval Feminist Forum*, 46: 96-100. Park concuerda con Laqueur, no obstante, en que el modelo de la carne única domina el siglo XVI y el siglo XVII, éste último, punto de arranque de la genealogía aquí propuesta.

símbolo de la igualdad ciudadana republicana. Las mujeres que reivindican los mismos derechos que los hombres quieren hacer también suyo el pantalón, pero fracasan. Se les prohíbe llevarlos, literal y metafóricamente, pasando a profundizar esta prenda, en el ámbito de las apariencias, la brecha entre las dos biología incommensurables recién descubiertas —un libro recientemente publicado por Christine Bard, *Historia política del pantalón*, ilustra muy bien este punto⁶.

Traigo a colación este vínculo entre la carne y las apariencias para enfatizar un punto importante: que no hay policía sexual cuyo poder no actúe sobre estas dos dimensiones a la vez. Tampoco puede sustraerse su historia de lo que sería propiamente una *historia del temor*. La imaginación de la policía sexual, como la de cualquier otra policía, genera sus propios fantasmas, quimeras desconcertantes y personajes peligrosos. A finales del XVIII la obsesión que compartían los vigilantes de la ley de la dicotomía sexual y aquellos otros gendarmes que velan por el cumplimiento de las leyes del Estado tenía que ver con el *travestismo*. Dos personajes centrales: el disidente político que se disfraza con los ornamentos del otro sexo para escabullirse clandestino entre la multitud, y las mujeres que reivindican su derecho al pantalón masculino, como las revolucionarias *sansculottes*, que reavivan el mito guerrero de las Amazonas, y que amenazan así con borrar en la superficie las particiones que la nueva dicotomía sexual se esforzaba por inscribir en la carne.

Ciertamente, esta obsesión por destapar los disfraces viene de antaño; deviene la gran preocupación al menos desde mediados del siglo XVI, siendo común atoda Europa. Es la cuestión en torno a la cual se organiza la novela cervantina, cuando el lenguaje rompe su parentesco con las cosas, y la

6 C. Bard. [2010] 2012. *Historia política del pantalón*. Barcelona: Tusquets.

relación con el mundo se vuelve tan sospechosa como la que mantiene Don Quijote con los molinos⁷. En la filosofía es este mismo temor el que agita los ídolos de Francis Bacon y el genio maligno de Descartes. Se inscribe así en el marco de una transformación epistémica, pero también guarda relación con la incertidumbre propiciada por el cisma protestante y las subsiguientes guerras de religión, con la duda siempre presente de si los conversos se han convertido de verdad o esconden su secreto, y con la dinámica expansiva de la vida urbana y el auge de las familias mercantiles; con la inestabilidad de los estamentos, por tanto, luego de que tantos aristócratas fuesen rebajados a hidalgos, y los burgueses se intenten hacer con los signos de la nobleza — como el Tartufo de Moliere.

Comprende tres dimensiones: 1) la reflexión metafísica; 2) el escrutinio de las creencias, y 3) la integridad del orden estamental. Es el problema de los disfraces del mundo ante los sentidos, de las conciencias ante los tribunales religiosos, y de los rangos frente a la sociedad cortesana. En todos estos casos el *ethos* prescrito por los guardianes del orden es el mismo: la sinceridad. Lyonell Trilling definió su normatividad con palabras tomadas de Shakespeare: ser sincero con uno mismo de forma que uno no pueda ser falso con los demás⁸.

A las tres dimensiones mencionadas cabe añadir una cuarta, la que atañe a la policía sexual de esta época. Para retratarla es oportuno recurrir a otro personaje objeto de las obsesiones y de los temores: el o la hermafrodita. Hasta el siglo XVIII el sexo del hermafrodita era como un rango estamentario. En caso de ser requerido ante la justicia se

7 A este respecto: Foucault. [1966] 1968. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

8 L. Trilling, 1971. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

veía obligado a declarar su sexo y una vez elegido o adjudicado, debía permanecer fiel a él; vestirse como hombre, si era el caso, copular siempre con el sexo contrario, bajo pena de muerte si incumplía lo convenido⁹. El hermafrodita funcionaba como *paradoja normativa* en este régimen policial. Debía conducirse de manera *sincera* quien de por sí no podía hacerlo dada la insinceridad de su carne, impureza monstruosa, mezcla de hombre y mujer en un mismo cuerpo (sincero, del latín *sincerus*, significaba limpio o puro, no corrupto por la falsificación, como quien decía del vino si era o no era sincero).

El paso del siglo XVIII al XIX es el paso de una policía sexual fundada en el *ethos*

de la sinceridad a otra que persigue lo *auténtico*. Se da aquí un desplazamiento de la *paradoja biopolítica*. Con la autenticidad la verdad se repliega en el interior del cuerpo. Se invierte la semántica de la sinceridad. Ya no se trata de ser veraz con uno mismo para serlo con los otros. El cometido de la policía es ahora desvelar la íntima verdad del sujeto. Esta es la tarea que a finales de siglo hace suya Freud, descubrir la deseo verdadero, oculto para el propio sujeto, en las profundidades del inconsciente; o la tarea de los gendarmes, que en eso momento hallan la identidad del sujeto en la profundidad biológica que aflora en las huellas dactilares¹⁰. Del mismo modo la verdad del hermafrodita será encontrada en la profundidad de su carne. Pierde la posibilidad de decidir acerca de su rango, pues el *status* queda subordinado al sexo. Dicotomizada la naturaleza humana, tras los disfraces de la carne se esconde un sexo real que sólo al experto compete descifrar y decidir. Ya no es mezcla

9 M. Foucault, [1974-1975] 2001. *Los anormales*. Akal: Madrid.

10 C. Ginzburg, [1979] 2008. "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales" en *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa.

monstruosa, sino anomalía. Dicho en términos policiales: los hermafroditas dejan de ser la *paradoja normativa* para convertirse en la *paradoja de la normalidad*. Son anormales tan sólo por un exceso o déficit de carne que oculta la verdad. Bajo los disfraces de la naturaleza reina no obstante un único sexo verdadero, hombre o mujer; es decir, son la anormalidad naturalmente yuxtapuesta a la normalidad.

Una tercera y última modalidad policial surge a mediados del siglo XX. Es cuando la psiquiatría de John Money acuña el concepto de género. El sexo se ha vuelto complejo, multiplicando sus elementos. Mucho antes de que la biología genética descubra hombres con sexo cromosómico XX y mujeres XY, se sabe que los cuerpos pueden tener, por ejemplo, el sexo gonadal y morfológico interno de un varón, el sexo hormonal puberal y el sexo morfológico externo de una mujer, y el rol y la identidad de género masculino o femenino indistintamente¹¹. El concepto de género nace en estos despachos de facultad, consultas psicológicas y quirófanos donde se trataban a los “anormales” con el fin de normalizarlos, concepto éste último que adquiere un significado particular. En esta tercera policía del sexo “normalizar” significa hacer que los distintos elementos biológicos y subjetivos coincidan en la forma de una apariencia, quirúrgica y hormonalmente diseñada, lo más coherente posible. Las apariencias y la carne siempre van unidas al sexo; dicho de otro modo: el sexo no existe sin la unión de lo uno y lo otro.

Llegados hasta aquí, cabe hacer una matización: dentro de cada policía sexual existen varias facciones. El feminismo del género fue una de las modalidades de esta tercera forma policial, distinta a la Money, incluso enfrentada con ella en varios puntos: no obstante, comparte con él un mis-

11 Véase a este respecto, A. Fausto-Sterling. [2000] 2006. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.

mo campo de problemas o preguntas que definen las reglas de un orden epistémico. Las críticas surgidas desde los años 1970 dentro del pensamiento feminista y contra el feminismo del género deben entenderse como una crítica de este dispositivo *policial*, tanto en su vertiente médico-psiquiátrica como feminista. Me explico y concluyo.

En relación a Laqueur decíamos que a lo largo de la historia hubo dos grandes maneras de pensar la carne: el discurso de la carne única y el modelo dicotómico de las dos biológicas. Para que este feminismo pudiese constituir a la mujer como sujeto político distinto y unitario a partir del género, debió cruzar ambas tradiciones discursivas. De la tradición de la carne única adquirió una *negatividad*, esto es, la idea de que la mujer siempre había sido —por razones políticas y no metafísicas como querían Tomas de Aquino y Aristóteles— la otra del hombre, el “segundo sexo”. El modelo de la dicotomía biológica le ofreció una *positividad*: la biología femenina, la sexualidad femenina, etc. —sino como destino al menos como fundamento. La mujer lograba así constituirse como sujeto antagonista, pero al precio de naturalizar el principio normalizador de psiquiatras como Money. Todos aquellos yaquellas cuya corporalidad y subjetividad carecía de la coherencia exigida por la dicotomización biológica y la correspondencia normativa del sexo-género quedaban fuera.

REFERENCIAS

BARD, Christine. [2010] 2012. *Historia política del pantalón*. Barcelona: Tusquets.

CADDEN, Joan. 1995. *The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAUSTO-STERLING, Anne. [2000] 2006. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.

FOUCAULT, Michel. Foucault. [1966] 1968. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, pp. 245-248.

— [1974-1975] 2001. *Los anormales*. Akal: Madrid.

— [1979]. 2007. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires/México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GINZBURG, Carlo [1979] 2008. “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales” en *Mitos, emblemas, indicios*. Barcelona: Gedisa. LAQUEUR, Thomas. [1990] 1994. *La construcción del sexo*. Madrid: Cátedra.

LAQUEUR, Thomas. [1990] 1994. *La construcción del sexo*. Madrid: Cátedra.

PARK, Katharine. 2010. “Cadden, Laqueur, and the «One-Sex Body»” en *Medieval Feminist Forum*, 46: 96-100.

RANCIÈRE, Jacques. [1995] 2010. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

TRILLING, Lyonell. 1971. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

¿EL SUICIDIO, UNA OPCIÓN?

Oscar Iglesias Alvis

*Si todo parece llevar al suicidio; entonces,
nada lo podría detener.*

La Organización Mundial de la Salud ha proyectado para el 2020, un aumento del 50% en el suicidio, fenómeno que alcanzaría los 1,53 millones de muertes al año. Igual crecimiento se espera en cuanto al uso de sustancias psicoactivas. Esto último lo destaco teniendo en cuenta que al igual que el suicidio, el uso de drogas es otro fenómeno que crece y no hay claridad en la causalidad. Ante este panorama, Bertolote (2004) tendría razón en el cuestionamiento que hace al determinismo que adjudica a ciertos factores la causalidad de una y otra conducta.

Por ahora, no hay claridad desde qué perspectiva es explicable la renuncia a vivir, en este caso, ocasionando su muerte por mano propia o con ayuda de un tercero. Al día de hoy, ni la sociología, ni la biología, ni la psiquiatría, ni la genética o los factores asociados a los modelos económicos pueden ser señalados como directamente responsables del suicidio.

Son varias las investigaciones que pretenden encontrar explicaciones que llevan a una persona a ocasionarse la muerte por sí misma, pero en su mayoría, muestran fallas en el diseño, especialmente en lo que a las variables corresponde; igualmente hay dificultades para el abordaje

a los sujetos de investigación, los cuales por su condición post-mortem imposibilita la entrevista, excepto para aquellos sujetos que han fallado en su intento. Otro escollo para la investigación es el sesgo que imprime la óptica desde la cual se indaga ya que corresponde a una sola perspectiva disciplinaria, ya sea la psicopatología, la genética o la económica o sociológica, etc., porque limita las posibilidades de exploración de otras variables que pudieran estar presentes en los eventos examinados.

De una historia de intervenciones que iniciaron en Londres y New York en 1906 hasta las realizadas por Thomas Joiner en 2009 en la Florida, no ha habido respuestas satisfactorias en cuanto a la reducción del número de óbitos por suicidio. En unas contadas ocasiones, los programas desarrollados consiguieron reducirlo en un 4%, lo cual fue transitorio. Las razones para que los resultados en la prevención no satisfagan, es que los programas se basan más en opiniones, creencias o intereses que en investigaciones que aporten elementos para el abordaje, pero como se ha dicho atrás, tampoco las hay como para tener referentes que lleven a encontrar las razones con las cuales implementar programas efectivos.

Desde la categoría socio biológica de Wilson (1997) el suicidio podría derivar hacia el análisis con base biológica, pero también, examinarse desde la perspectiva de las influencias medioambientales que podrían modificar las estructuras biológicas que estuvieran implicadas en el suicidio, pero son muchas las limitaciones en la incursión profunda para poder abordarlo hasta encontrar lo que se busca.

En ese mismo sentido, el ambiente y su incidencia en el comportamiento, como referencia para justificar la búsqueda de relaciones entre ambiente y estructuras, me permito citar a Greenspan (1997), el cual atribuye al contexto una

responsabilidad entre el 40 y 70% en lo concerniente a la cognición, también en la depresión, a la que igualmente le atribuye una causa genética aproximada del 40%, lo cual indica que ese factor es importante al momento de pensar en las razones presentes en el suicidio.

Joiner (2005) afirma que el suicidio tiene un componente genético calculado en un 40%; y en ese mismo sentido (Willour y otros, 2007) refieren que la tendencia suicida se decide en una zona del cromosoma 2. O sea, si sólo nos atenemos a las anteriores referencias, entre muchas más, encontramos elementos que indican que la interacción entre el ambiente y la biología es un asunto a considerar y quizás desde allí explicar muchos de los comportamientos humanos, entre los cuales está la autoeliminación.

Desde lo orgánico son varios los investigadores que atribuyen un importante grado de responsabilidad a la conducta suicida: refiere Fernando Mansilla Izquierdo, en Psicología Online, que desde el punto de vista biológico, las personas que parecen tener cierta vulnerabilidad hacia el suicidio presentan un descenso en los niveles de serotonina en el cerebro. En concreto, se han detectado niveles bajos de un metabolito de serotonina, el 5HIAA (ácido 5 hidroxindoleacético) en el líquido cefalorraquídeo en individuos con potencial riesgo de suicidio (Teraiza E. Meza, 2009).

Igualmente, las conductas suicidas han sido relacionadas con otros hallazgos bioquímicos tales como: la excesiva actividad del sistema noradrenérgico, (Van Heeringen, 2003), la hiperactividad del eje hipotálamo-hipofiso-suprarrenal (Gmitrowicz y Kolodziej-maciejewska, 2001), la hipo colesterolemia con altos niveles de cortisol sérico (controversias y datos contradictorios al respecto) (Vevera, 2006). Así mismo, datos recientes muestran que porcentajes reducidos de ácido docosahexaenoico y bajas proporciones de

Omega -3 en el perfil lipídico, son predictores de riesgo suicida entre pacientes deprimidos (Sublette y otros, 2006).

Desde el ámbito social y las relaciones, como otro elemento más para la reflexión de la etiología del suicidio, la neurociencia aporta una serie de evidencias en lo concerniente al desarrollo del cerebro y la simbiosis con el ambiente social que rodea al sujeto en los primeros años de edad. Rygaard (2008) por ejemplo, afirma que hay circunstancias de origen no biológico como el traumatismo físico, la exposición al alcohol u otros líquidos disolventes de grasas, como se observa en el síndrome de alcoholismo fetal; también el nivel de actividad cerebral bajo, como ocurre en los bebés con deficiencias en su estimulación, los cuales pueden producir alteración de los lóbulos frontales (neocórtex).

Otro aspecto, no propiamente biológico, es el ambiente social que atañe por ejemplo, a las relaciones de la madre y su bebé en las que ella tiene la responsabilidad del control emocional, especialmente entre los 10 y 18 meses, que en caso de no gestionarse adecuadamente, podría debilitar el córtex prefrontal en cuanto al aprendizaje del control de la amígdala, que ocasionará que más tarde el niño no sea capaz de tranquilizarse o controlar la intensidad de su emoción general.

El sistema límbico por su parte, tiene la responsabilidad de la programación y el aprendizaje emocional básico, ampliamente receptivo entre el nacimiento y los dos años de edad. Tiempo en el cual será mucho más sensible y plástico al ambiente que permanentemente está emitiendo estímulos sensoriales que incidirán de una u otra manera en la regulación emocional y la construcción del sí mismo y todo lo que de allí se deriva.

Como si fuera poco, podemos destacar que los contactos inadecuados o anormales con los progenitores, hace que las zonas límbicas y neo corticales estén inhibidas y eso haría

que el comportamiento del niño sea desenfrenado, casi depredatorio, sin ninguna restricción o inhibición, ya que el “cerebro instintivo” puede estar en un estado excitatorio, sin límites, explosivo, inestable, reactivo, además, estas deficiencias se acompañan de inmunosupresión.

Así pues, la controversia sobre el predominio de la naturaleza o la educación comienza a resolverse por cuanto que ahora se cuenta con toda una batería de evidencias e investigaciones que van dando claridad a la interdependencia que existe entre biología y ambiente social. Uno modela al otro y viceversa, los detalles e intrínquilis de esa mutua afectación, aún es motivo de muchas y más detalladas investigaciones. Otro patrón es que la constitución física de un niño interactúa con su experiencia emocional de forma recíproca y de manera tan compleja que es ineludible dejar de lado la controversia y buscar las múltiples razones que llevan a las personas por ejemplo, a romper con una de las condiciones intrínsecas de los seres humanos: el instinto básico de la conservación de la vida.

También puede ser que la imperfección del cuerpo humano (Marcus, 2010), atizado por un ambiente que se resiste a su domesticación, trae consigo los potenciales propios para mantener la cualidad de vivo, los cuales, si son adecuadamente activados por las circunstancias, pueden llegar a ser protagonistas de una convivencia cuyas afectaciones serían mínimas y se preservaría la viabilidad y sostenibilidad de todos los cohabitantes terráqueos. La adaptación trae consigo sus propias dificultades y habrá quienes vivan circunstancias más o menos favorables para una configuración y preparación adecuada para gestionar los aprietos propios de la búsqueda de óptimas condiciones de vida.

A su vez, esa interdependencia tiene implicaciones derivadas de la manera en que están configuradas las estructu-

ras sociales dentro de un sistema social y económico cuyas instancias políticas y de poder determinan de una u otra manera las formas de relación, el establecimiento de los vínculos y la forma misma de vivir y expresar la vida, o sea la cultura. Todo eso es determinante del cómo se establecen las relaciones de pareja, la configuración de la familia, la estructuración de la sociedad, la búsqueda y hallazgo de satisfactores y la creación de estrategias para mantener las estructuras sociales tal como convenga al sistema.

Las formas de relación y convivencia, la percepción de la realidad social y la cosmovisión tienen una historia y un presente que han generado y siguen generando índices de angustia o satisfacción que presionan el mantenimiento o la alteración en las relaciones, tanto consigo mismo como con quien les rodea. A su vez, esas satisfacciones, frustraciones o amargas tendrán efectos en la manera de asumir la vida y obligan a buscar refuerzos, salidas o compensaciones para mantener los niveles ideales o cambiarlos, si es el caso. La búsqueda puede ser interna o externa, dependiendo de los recursos endógenos del sí mismo o exógenos según la disponibilidad de las redes sociales activas. Sin embargo, los cambios en las estructuras sociales podrían estar alterando la configuración de las redes mismas y dejar de ser proveedoras de recursos de adaptación y supervivencia, lo que podría ir al traste con la capacidad de regularse emocionalmente o de gestionar adecuadamente el estrés por parte del individuo.

La dinámica homeostática y social adecuada, así como la existencia y disponibilidad de redes sociales activas, favorecen la gestión del sujeto para disminuir los factores de vulnerabilidad y por tanto, tener la capacidad suficiente para gestionar el riesgo a su integridad que representa el sólo hecho de estar vivo. Lo contrario será un ser humano sin recursos internos ni externos suficientes para ayudar a

movilizar los medios para su supervivencia y su bienestar que agotará su capacidad de gestión, afectando la seguridad emocional, afectiva y cognitiva derivando en la afectación de la salud mental de la persona. Cuanta más vulnerabilidad, mayor impotencia para gestionarse su sí mismo y su inclusión en la red social. La evidencia de su desgaste se manifestará en una baja regulación emocional y en mínimos de gestión del estrés. Su resiliencia se resentirá y por lo tanto, la impotencia minará las estructuras mentales, emocionales, psicológicas y cognitivas de la persona.

El agotamiento de esas capacidades presionarán la búsqueda de recursos de diferente manera, ya sea llamando la atención con conductas “atípicas”, gestos de “rebeldía” en su ambiente vincular, familiar y social inmediato. Por el contrario, si hay disponibilidad y capacidad receptiva de alguno de esos recursos, encontrará la compensación requerida, porque de no tener esos recursos, tendrá como alternativa buscar lo que Wilber (2000) denomina automedicación cuando refiere a las sustancias psicoactivas o quizás a cualquier otra conducta con carácter auto lesivo, pseudosuicida o el suicidio mismo.

EL SUICIDIO COMO OPCIÓN

Si miramos los tiempos de Platón y Sócrates, o los del estoicismo, encontramos el suicidio como una alternativa al sufrimiento; aunque con algunas excepciones como las de Aristóteles, Epicuro y Pitágoras, quienes lo tacharon de cobardía y un atentado contra el Estado, a pesar de eso, la Antigua Grecia lo aprobaba e incluso algunos magistrados suministraban veneno a quienes deseaban el suicidio.

Posteriormente, con el dominio del cristianismo, el suicidio comenzó a tener una connotación negativa y merece-

dora de castigo, a los cadáveres se les cerraron los espacios en los cementerios y se decretó la excomunión para quienes intentaban el suicidio. Luego, líderes religiosos, bastante influyentes como Tomás de Aquino, lo escindieron de cualquier consideración de piedad o perdón y lo asimilaron a un atentado contra lo divino y la naturaleza.

Luego, el tema es abordado desde distintas orillas teóricas y filosóficas; el más destacado desde el referente social fue Emile Durkheim, por ejemplo. Posteriormente, circunstancias como la Peste en Europa y otras situaciones, hace que la muerte voluntaria, bien por propia mano o con ayuda médica, tenga una consideración de aceptación y condescendencia para ser tratada por filósofos y médicos como David Hume y Paradys respectivamente.

Bajo las consideraciones anteriores, nos atrevemos a lanzar la pregunta ¿por qué importa tanto el suicidio, si al parecer es una acción cuya razón primaria reside en el sujeto (estructural) y quizás sea el contexto quien active el mecanismo hacia la autodestrucción? ¿Será por responsabilidad social que es necesario buscar el mecanismo activador de la conducta autodestructiva como estrategia para conservar la integridad del grupo? ¿Será, como algunos lo consideran, el temor a que esta conducta sea contagiosa? ¿Quizás obedezca al alivio de la culpa del mismo sistema por no ser capaz de mantener la integridad del grupo, facilitando recursos que hagan amable, sostenible y perpetuador el impulso de vivir? ¿Será que sólo importa como sujeto productivo que al morir representa una pérdida para el andamiaje económico?

Lo revisado hasta ahora, puede indicar que el suicidio quizás no sea un efecto, tal vez sea un síntoma más dentro de un cuadro complejo de signos y señales que podría denominarse síndrome de insatisfacción vital.

Dentro de toda la literatura relacionada con factores asociados al suicidio se encuentra la depresión, el uso de sustancias psicoactivas, el estrés académico, laboral y económico, la esquizofrenia, algunas profesiones, la incapacidad para superar la pérdida o la frustración, el desamor, la exclusión, en fin. Pero, ¿por qué no pensar que la ideación, el intento y el suicidio hacen parte de ese complejo número de situaciones denominadas síntomas o factores asociados que estarían haciendo parte de algo que supera el impulso por mantener la vida y le lleva a renunciar a él?

El suicidio sigue incrementándose y son muchas las personas, especialmente jóvenes, cuyo cuadro sintomático no encuentra alivio a pesar de los diversos tratamientos, sin importar el modelo que se elija, carencial o fisiológico.

¿Por qué no pensar en el suicidio como una opción frente a aquel que sufre y no le es posible superar, aliviar o mitigar ese algo que genera tal insatisfacción sólo superable renunciando a la vida y sumergiéndose en la muerte, con lo cual aspira poder cortar con la inhabilidad vital?

Si se apoya y acompaña el suicidio en estos seres, por lo menos se estaría ayudando a resolver la dificultad para vivir, la cual no supera ni la propia o impuesta intencionalidad y voluntad, ni la atención médica, psiquiátrica, psicológica o asistencia social, familiar o de otra índole. No es justo que la carencia e impotencia actual para superar el síndrome de insatisfacción vital que lleva al impulso suicida, condene y perpetúe el estado de angustia, desasosiego y sufrimiento de un ser humano que lucha contra su propio impulso letal, quizás por satisfacer o mantener la expectativa de otros a quienes les cuesta asimilar, comprender o aceptar que un ser querido o paciente pueda carecer de su esencia vital.

Este es un llamado a la reflexión de un fenómeno que supera por ahora las perspectivas de la investigación biológica y social.

Alguna vez un joven de 15 años hizo la siguiente pregunta: “¿quién dijo que uno estaba obligado a vivir?”

REFERENCIAS

AAMODT, S.; Wang, S. (2008) *Entra en tu cerebro*. Ediciones B, grupo Z, Barcelona.

Aries, Philippe (2000) *Historia de la muerte en Occidente*. El acantilado, Barcelona.

_____ (1999) *El hombre ante la muerte*. Taurus, Madrid.

BARTRA, Roger. (2006). *Antropología del cerebro*. Pre-Textos, Valencia España.

BARUDY, Jorge y Dantagnan, Maryorie (2005) *Los buenos tratos a la infancia*. Gedisa editorial, Barcelona.

BEGLEY, Sharon. (2008). *Entrena tu mente cambia tu cerebro*. Editorial Norma. Bogotá.

BLACKEMORE, Sarah-Jayne; Frith, Uta. (2008). *Cómo aprende el cerebro*. Editorial Ariel, Barcelona.

BOWKER, John (1996) *Los significados de la muerte*. Cambridge University Press, Gran Bretaña.

BOWLBY, John. (1993). *El vínculo afectivo*. Ediciones Paidós. Barcelona.

_____ (1993) *La pérdida afectiva*. Ediciones Paidós. Barcelona

_____ (1993) *La separación afectiva*. Ediciones Paidós. Barcelona.

BRAILOWSKY, S.; Stein, D.; Will, B. (2004) *El cerebro averiado*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá

BRONFENBRENNER, Urie. 1987. *La ecología del desarrollo humano*. Ediciones Paidós. Barcelona.

_____ (1993). *Educación de los niños en dos culturas*. Visor distribuciones, S.A., Madrid.

BRUER, John T. (2000). *El mito de los tres años*. Ediciones Paidós, Barcelona.

CARTER, Rita. (2002). *El nuevo mapa del cerebro*. RBA Libros, S.A., Barcelona

_____ (2011) *El cerebro humano*. Dorling Kindersley Ltda., Londres.

CYRULNIK, Boris (2002) *Los patitos feos*. Gedisa editorial, Barcelona.

DALI, Martín; Wilson, Margo (2003) *Homicidio*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

DAMASIO, Antonio (2007) *En busca de Spinoza*. Crítica, Barcelona.

_____ (2008) *El error de Descartes*. Editorial Crítica, Barcelona.

_____ (2010) *Y el cerebro creó al hombre*. Ediciones Destino, Barcelona.

DARLING-HAMMOND, L. (2001) *El derecho de aprender*. Editorial Ariel, Barcelona.

DAVIS, FLORA. (2000). *La comunicación no verbal*. Alianza editorial, Madrid.

DAWKINS, Richard (1986) *El gen egoísta*. Salvat Editores, Barcelona.

_____ (2003) *El capellán del diablo*. Gedisa editorial, Barcelona.

_____ (2004) *El cuento del antepasado*. Antoni Bosch editor, Barcelona.

_____ (2009) *Evolución*. Espasa Calpe, Bogotá.

De la Fuente, R.; Álvarez Leefmans, F. (1999) *Biología de la mente*. Fondo de Cultura Económica, México

EDELMAN, Gerald M.; Tononi, Giulio. (2002). *El universo de la conciencia*. Editorial Crítica. Barcelona.

_____. (2005) *El universo de la conciencia*. Editorial Crítica, Madrid

FISHER, Helen E. (1987) *El Contrato Sexual*. Salvat Editores, S.A., Navarra España.

_____ (1996) *Anatomía del amor*. Emecé Editores, Buenos Aires.

_____ (2004) *Por qué amamos*. Santillana Ediciones Generales, S.L., Madrid.

GARDNER, H.; Kornhaber, M.; Wake, W. (2000) *Inteligencia*. Aique, Buenos Aires.

GARVEY, C. (1985) *El juego infantil*. Ediciones Morata, Madrid

GAZZANIGA, M. (1993) *El cerebro social*. Alianza Editorial, Madrid

_____ (1998) *Cuestiones de la mente*. Editorial Herder, Barcelona.

_____ (2006) *El cerebro ético*. Ediciones Paidós, Barcelona.

GEERTZ, C.; Clifford, J.; Compilación Carlos Reynoso (1991) *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Gedisa Editorial, México.

GERHARDT, Sue (2008) *El amor maternal*. Albesa, Barcelona.

GOLDBERG, Elkhonon (2004). *El cerebro ejecutivo*. Crítica, Barcelona.

_____ (2009). *La Paradoja de la Sabiduría*. Crítica, Barcelona.

GOLDING, William (1973). *El señor de las moscas*. Círculo de Lectores, Madrid.

GOLEMAN, Daniel. (1998) *La inteligencia emocional*. Javier Vergara, México.

_____ (2005). *Emociones destructivas*. Ediciones B Argentina, Buenos Aires.

GOULD, Stephen J. (1984) *La falsa medida del hombre*. Antoni Bosch, editor. Barcelona.

GREENSPAN, Stanley I. 1998. *El crecimiento de la mente*. Paidós, Barcelona.

- HARE, Robert D. (1974) *La psicopatía*. Editorial Herder, Barcelona.
- _____ (2003). *Sin conciencia*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- HAWKINS, S.; Blakeslee, S. (2004) *Sobre la Inteligencia*. Espasa, Madrid.
- KANDEL, Eric R.; Jessell, Thomas; Schwartz, James. (1997) *Neurociencia y conducta*. Pearson, Prentice Hall. Madrid,
- _____. (2007) *En busca de la memoria*. Kats editores, Buenos Aires.
- KAPLAN-SOLMS, K.; Solms, M. (2005) *Estudios clínicos en neuropsicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- KARDINER, A. (1975) *El individuo y su sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- KUHN, Thomas S. (1987) *La Tensión Inicial*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- LINDEN, David. (2010). *El cerebro accidental*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- LLINÁS, Rodolfo R. (2003). *El cerebro y el mito del yo*. Editorial Norma, Bogotá.
- MACFARLANE, A. (1982) *Psicología del nacimiento*. Ediciones Morata, Madrid
- MAIER, Henry. 1991. *Tres teorías sobre el desarrollo del niño*: Ericsson, Piaget y Sears. Amorrortu editores. Buenos Aires.
- MARCUS, Gary. (2010). *Kluge*. Editorial Planeta, Barcelona.
- MEDINA, John. (2011). *Los principios del cerebro en los niños*. Editorial Norma, Bogotá.
- MITHEN, Steven. (1998). *Arqueología de la mente*. Crítica, Barcelona.
- PARKE, R.D. (1986) *El papel del padre*. Ediciones Morata, Madrid
- PINKER, Steven. (2000). *Cómo funciona la mente*. Editorial Planeta Colombiana, S.A., Bogotá.

- _____ (2003). *La tabla rasa*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- _____ (2007). *El mundo de las palabras*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- PUNSET, Eduardo. (2008). *Por qué somos como somos*. Santillana Ediciones Generales, Madrid.
- _____ (2008). *El alma está en el cerebro*. Santillana Ediciones Generales, Madrid.
- _____ (2010) *El viaje al poder de la mente*. Ediciones Destino, Barcelona.
- RAMACHANDRAN, V.S. (2012). *Los laberintos del cerebro*. La liebre de marzo, Barcelona.
- _____; BLAKESLEE, S. (1999) *Fantasmas en el cerebro*. Editorial Debate, Barcelona.
- RICH HARRIS, Judith (1999). *Por qué los padres pueden influir muy poco en sus hijos*. Grijalbo, Barcelona.
- ROSE, Steven. (2008). *Tu cerebro mañana*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- RYCHEN, D.; salganik, L. (2004) *Definir y seleccionar las competencias fundamentales para la vida*. Fondo de Cultura Económica, México.
- RYGAARD, Niels Peter (2008) *El niño abandonado*. Gedisa, Barcelona.
- SACKS, Oliver. (2001) *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Muchnik Editores, Barcelona.
- _____. (2009) *Musicofilia*. Anagrama, Barcelona.
- SAPOLSKY, R. (1995) *¿Por qué las cebras no tienen úlcera*. Alianza Editorial, Madrid.
- SCHACTER, D. (1999) *En busca de la memoria*. Ediciones B, Grupo Zeta, Barcelona.
- _____ (2003) *Los siete pecados de la memoria*. Editorial Ariel, S.A., Barcelona.
- SEGAL, Z.; Williams, J.; Teasdale, J. (2006) *Terapia cognitiva*

de la depresión basada en la conciencia plena. Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao.

SOLMS, M; Turnbull, O. (2004). *El cerebro y el mundo interior*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá

SPELKE, E.S., (1995) "Initial knowledge: Six suggestions", in *Cognition*, n° 50, págs. 433-447.

STEINBERG, Sh.; Kincheloe, J. L. (Comps.) (2000) *Cultura Infantil y Multinacionales*. Morata, Madrid

STERN, D. (1983) *La primera relación madre-hijo*. Ediciones Morata, Madrid

SULLOWAY, Frank J., (1998). *Rebeldes de Nacimiento*. Editorial Planeta, Bogotá.

THOMASMA Y KUSHNER, (1999). *De la vida a la muerte*. Cambridge University Press, Madrid.

WILSON, Eduard O. (1997). *Sobre la naturaleza humana*. Fondo de Cultura Económica. México.

CORPO, BRINCADEIRA E APRENDIZAGEM ENTRE CRIANÇAS DE CANDOMBLÉ

Amurabi Oliveira¹

INTRODUÇÃO: OS ANTROPÓLOGOS E AS CRIANÇAS

A construção de um campo disciplinar como o da Antropologia só pode acontecer em meio a profundos dilemas, tendo em vista a centralidade que a alteridade assume em sua discussão e os desafios que ela impõe. Nesse sentido, devemos reconhecer a complexidade que envolve a interpretação da cultura, dado o seu caráter distributivo, como nos alerta Barth (2000), de tal modo que pensar o trabalho de campo na Antropologia, que remete inevitavelmente ao “estar lá”, nos leva a uma problematização em torno das lentes que nos utilizamos para enxergar a cultura, que se entrelaça com vários fatores como o envolvimento do pesquisador com seu objeto, seus referenciais teóricos, sua experiência em trabalho de campo, e, inevitavelmente, os in-

1 Licenciado e Mestre em Ciências Sociais (UFCG), Doutor em Sociologia (UFPE). Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

formantes com os quais ele dialoga para entender a cultura investigada. Nesta direção faz-se pertinente a problemática levantada por Hirschfel (2002), ao questionar por que os antropólogos não gostam de crianças, o que tem implicado na construção de uma ciência assentada principalmente numa perspectiva “adultocêntrica” de mundo, ele chega mesmo a defender que as crianças possuem uma “arquitetura mental” que lhes permite compreender o mundo de uma forma mais acurada que os adultos.

No caso brasileiro, o qual me situo, o campo da Antropologia da Criança há muito tempo vem sendo anunciado como em processo de formação e consolidação, entretanto, Cohn (2013, 222), em balanço recente desta área de pesquisa afirma que:

Com satisfação, percebo que hoje se trata de um campo plenamente consolidado, com ampla representação nos debates nacionais e internacionais, em publicações e eventos de antropologia. É hora de o consolidarmos, sim, mas em outro sentido: não mais nos preocupando em legitimá-lo, em nos fazer ouvir, mas avaliando qual contribuição temos dado e podemos dar à antropologia. Assim como qual contribuição a antropologia pode dar, e tem dado, ao campo dos estudos das crianças e das infâncias.

Eu, particularmente, não me encontro totalmente convencido dessa ideia de se tratar de um campo “plenamente consolidado”, mas certamente reconheço os avanços que têm sido galgados, na busca, principalmente, de uma ruptura com uma concepção de criança como mera reprodutora de uma cultura adulta, ampliando sua compreensão como agente. Nesta direção faz-se pertinente a colocação de Pires (2010, p. 148), ao indicar que:

O que quero propor é que esses conceitos de cultura e sociedade, implicados na noção de socialização, tal como

descrita previamente, não parecem dar conta de compreender o que se passa no mundo adulto nem, muito menos, no mundo infantil. A cultura não reside estática na cabeça dos adultos, esperando ser enviada passivamente para as cabeças infantis. Abordagens sobre a infância que tratam as crianças como agentes sociais, produtores de cultura e personagens históricos (só para citar alguns exemplos: Bluebond-Langner, 1978; Briggs, 1992; Cohn, 2002; Corsaro, 2003, 2005; Nascimento, 2007; Nunes, 1999; Pires, 2009; Tassinari, 2001; Toren, 1990, 1999), levam em consideração que: 1) não há uma idade única para o aprendizado cultural: não apenas as crianças aprendem, mas os adultos não cessam de aprender; 2) as crianças aprendem tanto quanto ensinam, dos/aos seus pares e dos/aos adultos; 3) aprendizagem não se faz apenas por via consciente e racional, mas também através de outras maneiras de conhecer e aprender.

É no rastro de uma concepção mais alargada de cultura, que nos possibilite perceber as crianças como produtoras simbólicas, e não apenas reprodutoras, que insiro esse meu trabalho, que em verdade encontra-se na interface entre vários subcampos da Antropologia: da Criança, da Educação, da Religião e do Corpo. O que me motiva nessa investigação é busca pela compreensão dos processos de aprendizagem entre as crianças do Candomblé, cuja reflexão está assentada em incursões etnográficas realizadas em um terreiro localizado na periferia da cidade de Maceió no estado de Alagoas – Brasil, e em outro na cidade de Juazeiro no estado da Bahia – Brasil, e em um amplo diálogo com a literatura disponível na área.

Desde já gostaria de anunciar a minha tese: entendo que o processo de aprendizagem entre as crianças do candom-

blé passa por duas instâncias, uma primeira remete a uma pedagogização mais diretiva por parte dos adultos, que possibilita a iniciação ritual, considerando todo o complexo sistema hierárquico existente no terreiro, e outra, que tende a passar despercebida pelos pesquisadores, refere-se ao intenso processo de aprendizagem vivenciado por meio da ludicidade própria do universo infantil, que possibilita uma aprendizagem mais horizontalizada, marcada inclusive pela aprendizagem entre crianças, dentro do que Corsaro (2011) denomina de “cultura de pares”. Em ambos os casos o corpo mostra-se como um elemento relevante, dado a centralidade que ele possui na aprendizagem do Candomblé (Rabelo, Santos, 2011) todavia, na segunda instância, em torno da qual me deterei nesse trabalho, ele ganha ainda mais centralidade. O que é relevante aqui é que o estudo desse “outro”, mais especificamente a análise do modo como o Candomblé lida com as crianças nos possibilita desenvolver uma reflexão acerca de outros processos educativos em nossa cultura (Mead, 1982).

O TERREIRO E AS CRIANÇAS

Ao nos voltarmos para as religiões afro-brasileiras vemos ter em mente os processos de transformações que foram vivenciadas fora de África, pois como nos indica Bastide (1985) houve uma intensa ressignificação das divindades, havendo uma seleção daquelas que seriam cultuadas, dado o novo cenário social no qual essa religião estava se inserindo. Sendo assim:

A constituição religiosa reflete, desse modo, as condições objetivas de existência de determinado grupo social, ainda que, sua construção imaginária, traga, em si, um aspecto mais onírico, ligado ao ato de de-

vanear e produzir construções mitológicas que permitam aos grupos ansiar por outra condição social, ainda assim, tal devaneio, atrela-se, também, a um contexto social específico.(Oliveira, 2013a, p. 75).

Ante a esse processo o terreiro de Candomblé é no Brasil não o templo de uma única divindade, como em África, mas sim um resumo de toda a África mística (Bastide, 2001). Podemos afirmar que o terreiro é por excelência o espaço da pedagogização do Candomblé, onde se aprende a viver segundo as práticas da comunidade religiosa, conhecendo seus preceitos, tecendo e aprofundando os vínculos com a *família-de-santo*. Essa pedagogização está profundamente ligada aos rituais de iniciação, e também à questão da senioridade, ainda que eu esteja me referindo aqui a um universo em transformação, pois como nos indica Prandi (2001, p. 55):

Um lema da chamada lei-do-santo muito cultivado afirma que o mais velho sabe mais e que sua verdade é incontestável. Saber é poder, é proximidade maior com os deuses e seus mistérios, é sabedoria no trato das coisas de axé, a força mística que move o mundo, manipulada pelos ritos. Por isso, o mais novo prostra-se diante do mais velho e lhe pede a bênção, não lhe dirige a palavra se não for perguntado, pede licença - Agô ebômi, licença meu mais velho - para falar na sua presença, oferece-lhe sua comida antes de começar a comer - Ajeum, vamos comer, servido? -, abaixa a cabeça quando dele se aproxima, curva-se à sua passagem, inclina-se e o cumprimenta juntando as mãos - Mojubá, salve! - quando se canta para o orixá a que este mais velho é devotado. Tudo isso acontece numa ordem na qual cada um conhece bem o seu posto, ou pelo menos deveria conhecer.

Contudo, no mundo em que vivem, os jovens aprendem que idade não é sinônimo de sabedoria. No candomblé,

experimentam que nem sempre os mais velhos em iniciação sabem mais. O jovem aprende no terreiro, mas pode ampliar seus conhecimentos religiosos por meio de outras fontes, sendo que a leitura pode ser uma porta aberta que o leva a um universo de informação sobre as coisas da religião do qual o mais velho nem suspeita. O jovem perde a confiança no mais velho, contesta sua sabedoria, rompe sua lealdade para com aqueles que o iniciaram e pode abandonar o grupo à procura de outros líderes que lhe pareçam mais apropriados, mudando de axé, como se diz, mudando de terreiro, de família-de-santo, de filiação religiosa.

Nesse sentido, parece-me plausível levantar como hipótese a ideia de que há um processo de mudança em curso, que afeta diretamente a relação entre pais e filhos, e entre adultos e crianças, por consequência, que diz respeito, ainda que não de forma exclusiva, ao avanço da escolarização e de como essa nova instituição social alterou significativamente as relações geracionais (Veiga, 2011), mesmo em uma realidade onde a senioridade continua a possuir uma significativa centralidade. Para elucidar essas diferenças geracionais creio que são pertinentes algumas das colocações de Mead (2006) sobre a ruptura geracional, ao indicar que até pouco tempo atrás (o livro foi publicado em 1970), os adultos poderiam simplesmente dizer para os jovens e crianças, “eu já fui jovem e você nunca foi velho”, porém, os jovens podem agora responder que os adultos nunca foram jovens no mundo atual, e nunca poderão sê-lo. Para a autora “Los niños de hoy se han criado en un mundo que sus mayores nunca conocieron, pero unos pocos adultos sabían que tal cosa habría de suceder.” (p. 94).

No trabalho de Falcão (2010), por exemplo, há um indicativo de que, em muitas situações, o tempo de iniciação conta mais que a idade cronológica, bem como ocorre de

crianças terem mais conhecimentos sobre o Candomblé do que outros adeptos mais velhos. Ainda nessa pesquisa é apontado que:

No caso das crianças-ogãs, quando ainda eram muito pequenos, Bequinha consultou os búzios para saber o orixá e o odum (destino) dos netos. Sabendo-se que aquele menino é um ogã, a família já mostra orgulho por isso, construindo uma identidade diferenciada em relação àqueles que são rodantes. Não se teve notícias de brigas entre os netos envolvendo humilhações dos meninos que são ogãs e os que não são. Nunca percebi distinções por parte dos pais ou tios. No caso de Júnior, que é ogã e abiaxé, ele se constitui como uma referência entre os adultos, sendo elogiado por todos da família e por alguns filhos de santo do terreiro. “Ele está no lugar dele”, diz Cristina. Regiane diz que Júnior é um orgulho pelo fato dele se comportar como uma autoridade, por saber a importância de sua posição, “diferente de filhos de santo mais velhos cronologicamente que não são interessados como ele”, diz Regiane, não apenas por seu destino como ogã e abiaxé. (Ibidem, p. 86).

Desse modo, pode-se perceber que o processo de pedagogização da criança no Candomblé começa desde cedo, quando os deuses definem que determinada criança será *ogã*², o que implica na construção de uma outra relação com o próprio corpo, dado a impossibilidade de entrar no transe

2 Segundo Bastide (2001, p. 60) os ogãs formam uma espécie de sacerdócio secundário no Candomblé, porém “O que define o *ogã* em oposição aos filhos-de-santo não é o fato de deixar de possuir um orixá (cada um de nós tem sempre o seu), e sim não poder ser possuído por ele. Todo candomblé compreende obrigatoriamente um conjunto de pessoas que não podem, de modo nenhum, cair em transe: os *agãs* do lado masculino, as *equedes* do lado feminino, da mesma forma que também compreende obrigatoriamente uma confraria de filhas-de-santo que entram em êxtase.”

característico do Candomblé, vivenciado pelos girantes. No espaço do terreiro se aprende o que é ser um *ogã*, por meio da observação, e da experiência corporal, o que vivenciado no seio de sua *família-de-santo*, que constituem tradicionalmente a unidade social da cultura de um terreiro, cujas relações podem se sobrepor, ou não, aos laços sanguíneos.

As crianças circulam livremente pelo terreiro enquanto as atividades rituais ainda não se iniciaram, e o que parece não ter muita relevância para os adultos, em verdade, do meu ponto de vista, é fundamental para a construção da pessoa, e para a aprendizagem das crianças, que no ato de circular pelo terreiro experimentam a multiplicidade simbólica existente naquele espaço.

Ganha-se intimidade com o que é ser do Candomblé, o que também engloba os preparativos para as obrigações, a matança dos animais, a feitura dos alimentos, que são fundamentais na prática dessa religião (Motta, 1982). Aprende-se observando, e aprende-se comendo, partilhando, festejando, dançando, tendo em vista que o Candomblé possui uma prevalência do gesto e da imagem sobre a palavra (Motta, 2002). Como bem nos elucidam Rabelo e Santos (2011, p. 1999):

Em um primeiro nível podemos dizer que aprender no candomblé envolve memorizar rezas e cantos, incorporar posturas e gestos, desenvolver destreza no desempenho de várias tarefas práticas. Contudo, para aprender a desempenhar com competência estas atividades é preciso também aprender a ocupar a posição de aprendiz, ou aprender a aprender (sujeitando-se, por exemplo, tanto aos mais velhos quanto às divindades). É preciso cultivar uma atitude ou disposição à descrição, à obediência e à dedicação. As habilidades e disposições assim desenvolvidas vão soldando-se em um estilo mais geral

de convivência e engajamento num ambiente que inclui, além de outros humanos, a presença de entidades como orixás, erês, caboclos e exus.

Pode-se afirmar assim, que para além de uma aprendizagem “formal”, referente aos conhecimentos explícitos do Candomblé, o adepto deve incorporar disposições sociais necessárias para essa nova experiência, havendo o desenvolvimento de um *habitus* educativo novo, que se substantia no corpo (Oliveira, 2013b).

Ampliando a ideia trazida pelas autoras, afirmo que o correr das crianças pelo espaço sagrado não é uma simples meninice, é também uma iniciação gradual, paulatina, que se relaciona com o ganho de intimidade com o espaço e com o tempo do Candomblé, possibilitando a construção das disposições as quais elas se referem.

No dia de São Cosme e Damião, sincretizados com os *Ibejis*³, as crianças ganham uma especial centralidade nas atividades rituais, pois elas entram para o centro do terreiro, como pude observar na cidade de Juazeiro, e comem doces, separados em pequenos quites que em muito lembram lembrancinhas de aniversário infantil. Como também recebi um desses quites de presente, por ser visita já que nesse dia os doces se destinam às crianças, pude abrir e conferir que além dos doces havia também um apito e uma língua-de-sogra, que remetem imediatamente às festas de aniversário de crianças.

Como se trata de um culto aos *erês*⁴ também no mesmo ritual adultos incorporam um espírito de criança, cuja pos-

3 “Certos Candomblés da Bahia festejam também os Gêmeos (São Cosme e Damião) com o nome africano de Ibêjis, mas no decorrer de uma cerimônia que não lhes é especialmente consagrada, e sim aos *erês*.” (Bastide, 2001, p. 196).

4 É uma entidade intermediária entre a pessoa e o Orixá, sendo por meio dele que o Orixá expressa sua vontade. Geralmente quando incorporados são inquietos, barulhentos.

sessão dista daquilo que ocorre quando na incorporação de outros orixás, o que transparece a multiplicidade dos aposentos do “castelo interior” (Bastide, 2001).

Uma senhora aparentando ter em torno de cinquenta anos recebe um *erê*, e ao entrar em transe há uma mudança gestual e vocálica, seu corpo passa a representar uma dada compreensão de infância, marcada por movimentos bruscos, e uma aparente natureza voluntariosa, expressa também por gritos e risadas altos, sempre em um timbre de voz infantil.

Destaco aqui, para finalizar esse tópico, que se aprende comendo no Candomblé, o que envolve a feitura e a partilha dos alimentos, e se aprende com os doces, com o açúcar, e com a ingestão e utilização de tudo aqui que remete ao universo pueril. Além do *Caruru* compartilhado por adultos e crianças⁵. Portanto, a comida é também central na aprendizagem. Como nos indica Caputo (2012, p. 71):

As crianças sempre são oferecidas comidas do santo. Mas, afirma mãe Palmira, dependendo da faixa etária é preciso, evidentemente, servir outro tipo de alimentação. Paulina de Sàngói, por exemplo, quando recolheu tinha 2 anos, portanto, recolhida para o Òrìsà, continuou tomando mamadeira. “Fazíamos mamadeira de Àkàsà para ela. Mas ela também tomava farinha láctea para manter o equilíbrio na alimentação, embora ache Àkàsà até mais forte”, diz Mãe Palmira. De acordo com a Ìyalòrìsà, a dieta é mais rigorosa com o adulto, já as crianças comem desta, mas podem comer da comida “comum”, caso rejeitem a destina ao Òrìsà. Mãe Palmira, contudo, garante que, em geral, as crianças adoram comida de santo.

5 Um cozido de quiabos, muitas vezes servido com outros alimentos preparados no processo ritual.

Esta possibilidade de estar para além das normas, nos remetem a como estas são pensadas a partir de uma perspectiva adultocêntrica, mais que isso, nos levam novamente à figura do *erê*, que ao representar a criança na cosmologia do Candomblé, representa também uma concepção na qual a criança seria um ser que não teria passado por um processo completo de socialização e, devido a tanto, age como se não houvesse limites impostos, os orixás adultos possuem outra postura corporal, outra representação de mundo. Interpretado a singularidade da possessão do *erê* como uma afirmação de que a criança compõe esse universo simbólico, porém é algo a parte, demasiadamente *sui generis* para vivenciar as mesmas normas que os adultos.

BRINCADEIRA E APRENDIZAGEM

O sinal do *adjá*⁶ demarca o início das atividades rituais, que implica na organização dos filhos e filhas-de-santo no espaço do terreiro, o que inclui as crianças tanto as que passaram, quanto as que não passaram pelo processo de iniciação. O olhar dos pais sobre os filhos é contínuo, pois os adultos temem que as crianças façam brincadeiras durante os trabalhos.

Essa distinção entre o que é sério e o que é brincadeira me chamou demasiada atenção, pois certamente uma das atividades mais trabalhosas dos pais durante as atividades era o controle sobre os filhos, e a permanente repreensão sobre as brincadeiras. Contudo, deve-se ressaltar que diferentemente dos adultos as crianças brincam continua e abnegadamente, não havendo uma distinção clara entre o brincar e as “coisas sérias” (Sarmiento, 2004), para o adulto, a dimensão lúdica,

6 Sino de metal utilizado para chamar os filhos-de-santo para as atividades rituais.

o jogo, a brincadeira deve possuir uma separação tanto simbólica quanto espacial da vida cotidiana (Huizinga, 2012), o que não faz muito sentido para as crianças.

Conversando com elas fica claro que é do conhecimento comum que não se deve brincar no terreiro, porém a compreensão do que é ou não brincadeira é nebulosa, geralmente relacionam brincadeira com aquilo que é feito no mundo “profano”, para adotarmos a célebre distinção de Durkheim (1996), o que é feito no terreiro não é entendido como brincadeira.

Brincar de atabaque com os baldes de casa é entendido como brincadeira, por exemplo. Mas é na brincadeira que o corpo se molda, e é pelo corpo que se vivencia o social, considerando que o corpo não é um dado evidente, mas sim uma construção cultural (Le Breton, 2009). O fato das crianças se utilizarem de instrumentos domésticos para, de forma lúdica, reinventarem o terreiro fora do terreiro nos remete a uma concepção de conhecimento altamente incorporado, que ultrapassa e muito uma dimensão meramente cognitiva, sendo assim, há de se compreender o que significa, de fato, educar o corpo, considerando que:

[...] A educação deixa a marca de uma cultura. Educar um corpo significa assim transmitir uma ética, um patrimônio, valores seleccionados de modo quase darwiniano. Não podemos pois tratar a educação fora da cultura de onde ela saiu, e a educação física também não. Braunstein e Pépin (2001, p. 115)

Diante dessa compreensão cabe apenas reconhecer que o Candomblé produz um corpo educado, ou se preferirmos recorrer à terminologia de Mauss (2003), ele elabora determinadas técnicas corporais, produzidas socialmente. Tais técnicas, no caso do universo infantil, são produzidas e ressignificadas na brincadeira. Não nego com isso que haja uma aprendizagem que ocorre fora da brincadeira,

por meio de instruções específicas dadas pelos adultos, mas entendo que tais instruções fariam pouco sentido para as crianças se elas não pudessem ser reapropriadas por meio da ludicidade.

Não entendo aqui que o fato das crianças brincarem de tocar atabaques com os baldes de casa implique em um “ensaio” para a vida adulta, como se eles fossem seres incompletos, pois, a distinção do conhecimento no Candomblé não se apresenta, na minha interpretação, em termos quantitativos, a criança não sabe menos, ela sabe outra coisa, afinal, brincar de tocar atabaques não é o mesmo que tocar atabaques.

Outra observação interessante foi realizada no terreiro em Maceió, quando um grupo com cerca de cinco crianças de 4 a 12 anos brincavam de dançar os passos executados pelas divindades em transe, imitando as funções dos *iyawôs*, *egbômis* e cargos de *ogãs* e *ekédjis*. (Oliveira, Almirante, 2013).

A atividade mimética com relação à dança e à música indica que dada a prevalência do gestual sobre a palavra, como já afirmei, abre no Candomblé outras possibilidades de infância, e, por consequência, de aprendizagem, dado que há múltiplas maneiras de se aprender.

O estudo pioneiro de Mead (2001) entre os *Manus* nos remete justamente para essa multiplicidade de aprendizagens existentes no universo das crianças, e de como isso também implica na criação de um sistema simbólico, e mesmo de uma vida social bastante própria, que por vezes difere substancialmente da vida dos adultos, especialmente quando se considera o que é relevante para uns e para outros.

Chamou-me ainda a atenção nesse acontecimento, que também ocorreu no terreiro de Juazeiro, o fato de não haver um adulto direcionando a atividade, e que as crianças

ao dançarem também cantavam com *Iorubá*, e quando uma delas “errava”, outras corrigia, ou simplesmente todas “erravam” juntas, segundo a versão de um adulto que estava próximo a mim que ria os “erros” da criança. Estabeleceu-se naquele momento uma aprendizagem horizontalizada, na qual a presença de um adulto não se fazia necessária, nem mesmo pertinente, as crianças podiam naquele espaço aprender com as crianças, o que se dava por meio de uma apropriação e reinvenção da “cultura adulta”. Essa vivência estaria próxima do que Corsaro (2011, p. 151) define como cultura de pares, que seria:

[...] um conjunto estável de atividades ou rotinas, arte-fatos, valores e preocupações que as produzem e compartilham em interação com outras crianças. Essa visão da cultura de pares está em conformidade com a reprodução interpretativa, que sublinha as ações coletivas da criança, valores partilhados e o lugar e participação infantis na produção cultural.

Ao observar a dança percebo que diferentemente dos adultos, cujo ritmo era mais sincronizado, as crianças produziam ritmos próprios de dança, ainda que dançassem juntas. Também brincavam de “cair no santo”, e em conversa com elas, confidenciou-se que também brincavam disso fora do terreiro, porém os pais não gostavam, pois o que se passava no terreiro era “coisa séria”. É na cultura de pares por excelência que se aprende a cair no santo, penso eu que mesmo antes dos processos de iniciação ritual.

Volto aqui a afirmar a dificuldade, ou mesmo impossibilidade, de se pensar a distinção entre o sério e a brincadeira no universo infantil. Sendo assim, a aprendizagem é ao mesmo tempo algo sério e uma brincadeira, em termos adulto-cêntricos. É ainda uma atividade vivenciada por intermédio dos adultos, mas também por intermédio de outras crianças,

dada as várias formas de aprender existentes entre as crianças (Cohn, 2005). Consoante a Pires (2010, p. 152):

As crianças não apenas são ensinadas pelos adultos, como também ensinam aos adultos e aos seus pares. No entanto, ser criança comporta uma ambiguidade que ao pesquisador torna seu objeto ainda mais fascinante. Os adultos chegam a se irritar com as crianças na idade dos porquês. Elas tudo questionam, não tomam o mundo como dado. Por isso, observando as crianças é mais fácil observar a cultura em ação, o processo de “tornar-se” cotidiano, próprio da dinâmica cultural, é mais óbvio.

Essa possibilidade de aprendizagem dos adultos com as crianças fica mais evidente quando estas possuem maior tempo de iniciação que aqueles, o que pode subverter as próprias relações de poder existentes no terreiro. Como indica o trabalho de Falcão (2010, p. 103):

Júnior, o ogã abiaxé, não tem que ser maior de 18 anos para fazer alguém ser possuído, ele está pronto. Isso significa que as relações de poder não correspondem inteiramente ao modelo tipo ideal moderno, em que os pais/adultos exercem poder sobre as crianças; mas existe a ênfase no tempo de envolvimento com a religião, no acúmulo de conhecimento sagrado durante todo o processo de iniciação, e nos casos como do Omin Mafé, as crianças se envolveram desde tenra idade na religião e até possuem mais conhecimentos que alguns filhos de santo adultos. Em breves termos, as relações de poder de tipo ideal no terreiro são basicamente uma disputa de conhecimento religioso.

Neste sentido, a ideia desenvolvida por Maggie (2001), de que o terreiro pode ser visto como um sistema simbólico

que representa determinados aspectos da sociedade brasileira, porém invertendo a posição social de alguns sujeitos, que marginalizados na sociedade envolvente transformam-se em deuses extremamente atuantes, pode ser transposta em alguma medida para pensarmos o caso das crianças, uma vez que há uma subversão de seu papel social, sendo assim, por meio da investigação com as crianças de Candomblé podemos chegar a conclusão que há uma possibilidade desses sujeitos vivenciarem múltiplas infâncias, por vezes contrastantes.

Em todo o caso, a compreensão dessa possibilidade de vivência de múltiplas infâncias só é possível ao considerarmos as rápidas transformações sociais vivenciadas ao longo do século XX nas relações entre pais e filhos, entre adultos e crianças.

O que as crianças aprendem, portanto, com os adultos e com outras crianças, possibilita que elas se situem no mundo. Não nego com isso que haja uma dependência da criança com relação ao adulto, pois, como afirma Elias (1998), trata-se de reconhecer sua “relativa autonomia”, mediante a compreensão de que elas possuem uma maneira de viver que em muitos sentidos é distinto do modo de vida dos adultos.

As crianças no Candomblé continuam a depender dos adultos para seu processo de iniciação, pois afinal, não há um “terreiro das crianças”. Gostaria nesse ponto de insistir em mais uma hipótese para ir finalizando esse artigo, penso que o processo de iniciação no Candomblé, considerando a realidade das crianças que “cresceram no terreiro”, depende de dois tipos diversos de aprendizagens, uma primeira oriunda da vivência na cultura dos pares, que envolve as danças, as brincadeiras de tocar atabaque, de cair no santo etc., que se mostra como um dispositivo fundamental para

compreendermos a aprendizagem entre as crianças, desenvolvidas principalmente a partir de uma cultura corpórea; outra direcionada pelos adultos, que aciona os conhecimentos necessários para a realização da iniciação formal, o que inclui o recolhimento ritual.

Ainda que os adultos exerçam um monopólio formal sobre as instâncias ritualísticas, as crianças primeiramente vivenciam uma aprendizagem na cultura de pares para depois passar para outra. Com a iniciação ritual a criança passa a transitar entre duas instâncias de pedagogização no terreiro, cuja articulação antes se caracterizar como conflitante parece ser vivenciada pelas crianças como um *continuum*. Acredito que o Candomblé é um dentre os contextos sociais existentes que “[...] reconhecem as capacidades infantis de aprendizagem e que permitem que as crianças explorem a totalidade da vida social.” (Tassinari, 2011, p. 14), ainda que seja evidente a complexidade envolvida no trânsito dessas crianças em outros espaços de aprendizagem, especialmente a escola, onde a questão do preconceito ainda se mostra evidente (Oliveira et al, 2013), o que dificulta que esses sujeitos vivenciem em sua inteireza o que é aprendido no terreiro.

A senioridade continua a ser um relevante elemento para se pensar essa religião, especialmente as relações de poder nela estabelecidas, contudo, isso não quer dizer que não haja o que ser aprendido com as pequenas crianças candomblecistas, eu particularmente aprendi muito com elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar esse trabalho é necessário afirmar que partilho com Wagner (2009) a certeza de que ao estudar outra cultura sou levado também a refletir sobre a minha, de tal modo

que ao pensar os processos de aprendizagem das crianças no Candomblé imediatamente me remeto às vivências de outras crianças no processo de escolarização formal.

Ao investigar esse outro universo simbólico – utilizando-me de minha experiência como pesquisador na área da Antropologia da Religião e da Educação, mas que até então havia sido guiado essencialmente por um olhar adultocêntrico – me deparei com a capacidade inventiva da criança nos seus modos de aprender. Ainda que se instaure alguma tensão no terreiro, na medida em que os adultos insistem na divisão entre o que é sério e o que é brincadeira e, por consequência, entre o que pertinente ou não para aquele espaço, o lúdico mantém-se central naquele espaço de pedagogização, e é através da brincadeira que se aprende o que é “sério”.

E para se brincar a cultura demanda uma corporificação, e é nas mãos e toca os baldes como sendo atabaques, no gestual corporal que mimetiza *iyawôs*, *egbômis*, *ogãs* e *ekédjis*, no corpo que “cai no santo”, que a brincadeira se materializa. Sendo assim, entendo que não há como se aprender se não pelo corpo, entendido como em contínua relação com as pessoas e com as coisas.

Penso eu que a escola formal tem muito a aprender com as formas de aprender do Candomblé, com a centralidade do corpo na aprendizagem, e com a dimensão da ludicidade e da vivência na cultura de pares como instâncias pedagógicas. O Candomblé, na minha compreensão, tem muito a ensinar à escola sobre o lugar das crianças do mundo, e nós mais ainda a aprender com elas.

REFERÊNCIAS

- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, Vol. 2. São Paulo: Pioneira, 1985.
- _____. *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BRAUNSTEIN, Florence; PÉPIN, Jean-François. *O Lugar do Corpo na Cultura Ocidental*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. Concepções de infância e infâncias Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 13, n. 2, p. 211-234, 2013.
- CORSARO, William A. *Sociologia da Infância*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998.
- FALCÃO, Christiane Rocha. “*Ele já nasceu feito*”: o lugar da criança no Candomblé. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal e Pernambuco, Recife, 2010.
- HIRSCHFELD, Lawrence. Why don’t Anthropologists like Children?, *American Anthropologist*, v. 104, n. 2p.611-627, 2002.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LE BRETON, David. *Sociologia do Corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEAD, Margaret. *Aspectos do Presente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

_____. *Cultura y Compromiso: estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Eeditorial Gedisa, 2006.

_____. *Growing Up in New Guinea: a comparative study of primitive education*. New York: Perennial Classics, 2001.

MOTTA, Roberto. Comida, Família, Dança e Transe: sugestões para o Estudo do Xangô. *Revista de Antropologia*, v. 25, p. 147-158, 1982.

_____. L'Expansion et la Réinvention des Religions Afro-Brésiliennes: Réenchantement et Décomposition. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, S/V, n.117, p. 113-125, 2002.

OLIVEIRA, Amurabi. Jamais fomos pré-modernos: as transformações nas religiosidades brasileiras. *Século XXI - Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 2, p. 65-111, 2013a.

_____. O Aluno e seu Corpo. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, v. 8, n. 1, p. 145-160, 2013b.

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton A. . Aprendendo com o Axé: uma etnografia dos processos educativos no terreiro e sua relação com a escola. In: *VI Reunião Equatorial de Antropologia/XII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*, 2013, Fortaleza. Saberes Locais e Experiências Transnacionais, 2013.

OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton A.; NASCIMENTO, Fernanda. O Xangô na Sala de Aula: dilemas da identidade religiosa afro-brasileira em Alagoas. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 8, n. 14, p. 261-279, 2013.

PIRES, Flávia Ferreira. O que as crianças podem fazer pela antropologia?. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 34, p. 137-157, 2010.

PRANDI, Reginaldo. O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001.

RABELO, Miriam Cristina.; SANTOS, Rita Maria Brito. Notas sobre o aprendizado no Candomblé. *Revista FAEDEBA*, v. 20, n 35, p. 187-200, 2011.

SARMENTO, Manuel J. As culturas da infância nas encruzilhadas da 2ª modernidade. In: SARMENTO, Manuel J; CERISARA, A.B. (orgs.). *Crianças e miúdos: perspectivas sócio-pedagógicas da infância e educação*. Porto: Asa, p. 9-34. 2004.

TASSINARI, Antonella M. I.. O que as crianças têm a ensinar a seus professores? Contribuições a partir da Antropologia. *Antropologia em Primeira Mão*, s/v, n. 130, p. 1-20, 2011

VEIGA, Cynthia Gleive. A civilização das crianças pela escola (Brasil século XX): questões teóricas e conceituais. *Cadernos de Estudos Sociais*, v. 26, n. 1, p. 135-148, 2011.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

O ESPORTE COMO UMA POSSIBILIDADE DE ARETÊ CORPORAL

Alberto de Oliveira Monteiro

O esporte é um espaço por onde circulam as nossas limitações, dificuldades, fraquezas, fortalezas, fragilidades, intemperanças, paixões, emoções, amores, prazeres, alegrias, esforço, superação, vigor, arte, sorte, acaso, racionalidade, organização, burocratização e, também, a possibilidade de nos expandirmos para dimensões ainda maiores, tais como o sagrado, o transcendente e o sublime. O esporte é o palco onde se experimenta, de modo avassalador e intenso, todo o drama da vida e o seu protagonista principal é o ser (corpo) humano.

Pelos rituais que celebra, pelos mitos que convoca, pelo sentido metafórico, pela dinâmica de comportamentos e de atitudes e pelo seu cariz axiológico expostos pela atividade esportiva, entendemos que o interior desse cenário se constitui em uma fonte inesgotável de conhecimento sobre o homem e sobre a sociedade, estimulando e inspirando formas de pensamento, meditações, modelos de ação e de educação (Garcia, 2007).

Dadas essas peculiaridades, sentidos e dimensões, o esporte parece ser um espaço de excelência para o desenvolvimento de reflexões, debates e investigações na área da Antropologia.

Sabemos que existem inúmeras considerações a respeito do corpo. Durante o desenvolvimento histórico, muitos pensadores se debruçaram no estudo do homem e de seu corpo, desde a *physis* (tudo era constituído por algo da natureza) dos pré-socráticos, passando pelo desprezo, preconceito, oposição à alma e, mais recentemente, como máquina para as ciências biológicas, como padrão de beleza, como um agente de propaganda, de exploração, de identidade e como reflexo do mundo e de um modo de estar e de se sentir no mundo, entre outras acentuações.

Para nós, o corpo será sempre uma maneira simbólica de ser (e do Ser), de estar e de fazer (e se fazer) no mundo. Por isso, a despeito de qualquer interpretação, tudo que diz respeito ao ser humano é resultado da sua experiência subjetiva no mundo e da sua objetiva realidade corpórea: somos permanentemente instigados a conhecer a nossa realidade e a realizar reflexões sobre o conhecimento de nós mesmos. Por isso, não faz sentido imaginar que podemos avançar no conhecimento sobre a natureza humana sem conhecer aquilo que nos é mais próximo e mais íntimo, o corpo humano. Será que o esporte pode ajudar neste desafio?

Diante dessa interrogação, verificamos que as investigações produzidas a partir dos esportes, em geral têm avançado no sentido de tentar oferecer a todos nós algumas respostas sobre o funcionamento das nossas ações, reações e experiências (psicológicas, fisiológicas, cognitivas, emocionais e outras). O esporte pode contribuir para o melhoramento e manutenção da memória e evita a sua deterioração; o mesmo acontece com o desenvolvimento de uma melhor autoestima; igual em relação à capacidade de se relacionar com outras pessoas; ajuda a tornar o raciocínio mais rápido e melhora a concentração. Gardner (2000), ao se referir às inteligências múltiplas, registra a inteligência

cinestésica a qual é fruto da relação inteligente do corpo em lidar com os desafios da prática esportiva. Deste modo, ao discutirmos, resumidamente, alguns temas nos quais o esporte se apresenta como um espaço de representação e de entendimento do homem, sugerimos também a possibilidade de que o esporte possa fundar a relação de intimidade, e mesmo de unidade do corpo e espírito, pois as sensações de alegria, satisfação, segurança, prazer e bem-estar ligadas ao exercício corporal consoante à atividade esportiva se constituem uma das ideias singulares a respeito da unidade do fazer humano e o seu estado de espírito: os ideais de superação, resiliência e transcendência fazem parte desse script esportivo. É preciso desenvolver a intimidade e a harmonia entre os aspectos exógenos e endógenos para que o corpo manifeste toda sua exuberância e, com isso, extraia e revele o verdadeiro significado e sentido do esporte.

A nossa discussão será amparada a partir da identificação do esporte, nomeadamente do corpo esportivo, como um campo de entendimento do ser humano e, ao mesmo tempo, como objeto simbólico e pedagógico de autoconhecimento, tendo como suporte os princípios e os valores vinculados à *aretê*.

Na Odisséia de Homero, segundo Kitto (1990), os heróis eram apresentados como grandes combatentes, mas eram também construtores de engenhos astuciosos (Cavalo de Tróia), bons oradores, destemidos, de grande sensatez e, mais do que isso, sabiam aguentar o que os deuses mandavam, sem se queixarem muito; sabiam construir e manejar um barco, abriam um sulco com o arado, batiam um adversário no lançamento de disco, desafiavam um jovem para o boxe, a luta ou a corrida; preparavam, cortavam e cozinhavam sua comida e comoviam-se até as lágrimas ao

executarem uma canção. Era, na verdade, um *factotum*¹ excelente; a sua *aretê* era superior. Em decorrência disto, a *aretê* era a possibilidade que a pessoa tinha de ser excelente – moral, intelectual, física, espiritual e praticamente (Kitto, 1990). Ou seja, do ponto de vista prático era viver e praticar aquilo que se pregava. Isso significa dizer que, no esporte, é a vontade que se manifesta no operar esportivo: o pensar, o sentir e o agir. Por outro lado, no esporte as palavras são a expressão corpórea.

Aretê normalmente é traduzida por virtude ou excelência. Patrício (2005) faz uma brilhante reflexão ao se referir à *aretê* como excelência. O autor diz que a raiz da excelência é de natureza ontológica e que se define pelo ser e não pelo ter. Portanto, a *aretê* se instala no reino do valor. A *aretê* é valor, é mesmo o valor que define a vocação destinal do Homem. Homem é aquele ser que quer o melhor: *ariston*. Píndaro (518 - 438 a.C.) (apud FIALHO, 1992) se referia à *aretê* como o caminho brilhante da excelência; para nós, isso diz respeito à experiência da própria capacidade de superar as limitações, as ameaças e as fragilidades.

Considerando o ponto de vista axiológico, as *aretai* eram um modelo de educação e de formação que visava unir todas as tarefas humanas (política, intelectual, médica, artística, atlética e as demais) numa única e elevada *aretê*: o conhecimento e a prática do Bem, e a busca sagrada da consistência de sentido.

Como nos revela Jaeger (2003, p.876): “Deus é a medida de todas as coisas; e o é porque é o Bem”. E se Ele é o próprio Bem, “então a suprema *arete* acessível ao Homem constitui um pro-

1 Trata-se de um vocábulo com origem latina – *fac totum* – “faz tudo”. O contexto ajuda a compreender esse significado: Ulisses é o herói das mil empresas; tem solução para tudo, ocupa-se de múltiplos afazeres. Ele é um herói versátil, que se adapta a todas as circunstâncias.

cesso de aproximação de Deus, pois [nos diálogos de Platão] as diversas virtudes (*aretai*) têm como fundamento comum o Bem-em-si ou o próprio Bem” (JAEGER, 2003, p.878). Nesta perspectiva, o esporte pode sugerir um caminho no qual se vislumbra a possibilidade de incorporação do divino e do caminho ascensional, pois, para muitos, o esportista, pelas suas obras de superação e de transcendência, passa a obter o status de herói ou semideus: um sentido de conhecimento e de autoconhecimento que pode durar toda uma vida.

Para coroar aquilo que foi exposto anteriormente, devemos acrescentar à discussão aquilo que denominamos como o eixo formativo da filosofia socrática: o autocontrole, o autoconhecimento e o autoaperfeiçoamento. O autocontrole é para não se escravizar por nenhum acontecimento ou apelo de qualquer natureza que nos conduza ao vício e, desta maneira, fazer surgir fluência, bom senso e serenidade. A serenidade nos oferece condições de se analisar mais profundamente as nossas fragilidades e fortalezas (autoconhecimento) e o autoaperfeiçoamento é uma eterna busca de lapidação da personalidade a partir daquilo que conhecemos sobre nós mesmos. Os esportistas, todos os dias, sistemática ou assistemáticamente, buscam o caminho do autocontrole, do autoconhecimento e do autoaperfeiçoamento e esta experiência, muitas vezes, aparece estampada no seu olhar e na sua postura corporal.

Na particularidade do plano corporal, Jaeger (2003) aponta para algumas *aretai*, como: vigor, saúde, destreza, beleza corporal, velocidade, força e altura, entre outras. A imagem que temos referente às *aretai* (plural de *aretê*) é de um mosaico, pois inúmeras são as suas manifestações e, portanto, vários são os conceitos, todos possuindo o brilho radiante do universo transcendente na busca (no caminho) da perfeição.

Vale a pena lembrar e ressaltar que foi o esporte que revelou toda a exuberância das formas, das expressões e do movimento do corpo humano, quando fundou o termo *Gymnos*, o qual destacava e chamava a atenção para a exposição das atividades esportivas com o corpo nu. Essa prática, segundo algumas tradições, valorizaria a estética do corpo masculino ou serviria para que não houvesse dúvida sobre a sua masculinidade. Já a interpretação de Salis (2010) é a de que você não tem nada a esconder e o seu exterior é exatamente igual ao seu interior. Dos três modos de ver o corpo, fico com a terceira, pois, para o simbolismo que permeia o esporte, provavelmente não há tarefa capaz de ser realizada sem a inteireza humana expressa pelo corpo e o seu movimento esportivo.

A maioria dos significados atribuídos ao corpo no esporte pode ser lida pelas lentes da mitologia. Assim temos: o corpo apolíneo (belo, forte, equilibrado), o corpo dionisíaco (malevolente, cambiante, alegre, divertido), o corpo sisífico (repetitivo, resistente, forte, sofrido), o corpo erótico (nu, quase nu, sensual, formoso), o corpo hercúleo (superação dos desafios, vontade férrea), corpo Atena (sábio, combatente, inspirador), corpo Artemis (guerreiro, lutador, arqueiro, natural), corpo Narciso (narcisista, vaidoso) e Nikê (vitorioso, derrotado, poderoso, alado, impermanente), entre outros.

O corpo é um livro que conta a nossa história, os seus movimentos são as letras de seu alfabeto e a sua expressão é a poesia, ou a comédia, ou o drama contidos na alma, na vida, tanto a particular quanto a coletiva. Olhar o corpo em movimento esportivo não é a mesma coisa que contemplar a sua expressão. Talvez, por isso, Sócrates (469-399 a.C.), há 2500 anos, dizia que o corpo, juntamente com a expressão dos movimentos, é o espelho do seu interior e de suas

qualidades, resplandecendo o seu conteúdo moral e a sua interioridade (XENOFONTE, III, 10, 1-5). Podemos depreender que o nosso corpo é, portanto, o resultado de nossas escolhas axiológicas. Aliás, o filósofo ateniense, embora fosse considerado feio, se gabava de possuir um corpo forte e treinado a fim de responder a toda e qualquer solicitação que lhe fosse feita, desafiava os seus interlocutores dizendo que estava mais bem capacitado do que eles, e isso era devido ao longo tempo de treinamento e esforço físico (XENOFONTE, I, 6, 7-8).

No diálogo platônico, intitulado Protágoras, há uma intensa discussão (entre Sócrates e o sofista Protágoras) sobre a unidade e a diversidade das *aretai*. Uma das propostas de Sócrates é a de comparar a *aretê* valentia à sabedoria: O valente só teme a desonra, já “os covardes são covardes por ignorância” (Protágoras, 360c). A conclusão para Sócrates é que a valentia é o mesmo que sabedoria: “a sabedoria das coisas que causam temor e das que não o causam é coragem, uma vez que é o contrário da ignorância” (Protágoras 360d). Assim, a *aretê* como um saber é passível de ser ensinada. Tanto era assim que Aristóteles (Ética a Nicômaco) decretava que a *aretê* era possível de ser conquistada a partir do exercício e da prática da mesma!

Se *aretê* é um saber (sabedoria), podemos concluir que a sabedoria do corpo se expressa na arte corporal do movimento esportivo. Estamos diante de uma possibilidade de cultura elevada, pois a *aretê* do corpo é, sem dúvida, a exposição da união de diversas *aretai*: o corpo humano é, segundo imaginamos, a corporificação de infinitas - conhecidas ou não - dimensões. No esporte, o que vemos em ação é a unidade destas dimensões, uma inteligência que resulta da organização de uma orquestra perfeitamente afinada onde os instrumentos são os componentes do corpo orientados

pela vontade e pela inspiração e o resultado equivale à execução de uma sinfonia cósmica.

No esporte é absolutamente comum que o seu praticante obtenha a sensação de prazer. Esse prazer pode vir através do interesse competitivo e da busca pela vitória, pela experiência estética, pela busca da superação de um tempo ordinário por outro extraordinário, pela satisfação lúdica e pela vontade de se alcançar a excelência. Modalidades como o basquetebol, voleibol, futebol e outras são atividades lúdicas por excelência. A palavra excelência é uma tradução atual da *aretê* grega e que os latinos designaram como *excellere*. Especialmente elucidativa e estimulante é a compreensão dessa palavra para Cousineau (2004): *Excellere* também é a fonte da palavra inglesa *exhilaration* (alegria, divertimento, animação), um termo que está relacionado à *hilaris*, que significa alegre, contente, animado. Este estado de espírito influencia e estimula a imaginação e esta é o alimento da ação corporal no esporte; cria um ambiente, interno e externo, capaz de revelar a pessoa por inteiro. Segundo Junito Brandão (2009) é como o fluir da vida no corpo do mundo. É o vai-vem do fluir da vida na construção do corpo-no-mundo e do mundo-do-corpo! Somos aquilo que vivemos no mundo e aquilo que vivenciamos no mundo esportivo não se pode dizer que seja comum.

Já o corpo esportivo expõe a arte do movimento, tanto individual como coletiva, criando formas e esculturas espaciais que, embora efêmeras, embriagam os assistentes e estimulam os praticantes na busca da perfeição. Aqueles que vão aos estádios, às pistas, às piscinas e a outros recantos para ver apenas os resultados competitivos perdem a oportunidade de contemplar o conteúdo mais importante e significativo, tanto do ponto de vista estético e ético, como artístico e transcendente!

É lógico que esculpir um movimento de excelência exige muito do corpo e do espírito humano, é necessária uma aprendizagem tenaz e paciente (assim como queria Aristóteles); ninguém consegue ir mais além e alcançar a excelência, sem esforço e sacrifício. Mas, como nos adverte Fernandez (2004), vencer no esporte tem como condição primordial vencer a si mesmo! É tentar uma vez, outra vez, sem desânimo, sem ceder ao cansaço, até que o obstáculo se transforme em troféu. Uma vitória do conhecimento sobre si e da sua condição, o troféu, é o próprio aperfeiçoamento.

Arte, vontade, estética, perseverança, satisfação, alegria, amor e prazer, excelência e esforço. No esporte os nossos movimentos estão carregados de sentido, de significado e de valor e o corpo humano sintetiza todas essas características. Essa é uma maneira indissociável de se apresentar toda a nossa herança biológica e cultural, uma possibilidade de lidarmos com as camadas mais profundas do nosso ser e, deste modo, atentarmos para uma pedagogia do autocohecimento e de conhecimento coletivo.

O esporte preza, como já vimos, pela edificação de um corpo que seja um imperativo da unidade corpoalma. Na perspectiva da *aretê* o esporte é a concretização da arte e de formas de criação: imaginem um novo drible no futebol, um novo movimento no salto em altura, um novo gesto para se realizar uma cesta, uma nova e distinta coreografia na ginástica artística e no nado sincronizado. O esporte é voltado para o cultivo da beleza e da harmonia, tanto daquele que realiza a ação esportiva como da ação em si; para a *aretê*, não é possível que alguém movimente um dedo sem erguer o Ser por inteiro!

Além disso, a força pode ser sublimada pela graça e encantamento, as pernas podem superar os limites impostos pela natureza. São os corpos esportivos de homens e mulheres

educados pela negação da impossibilidade, da sorte, do acaso e do destino, mas entusiasmados pela busca da superação, da excelência e da transcendência. Não é somente um ato de expressão que nos invade e nos conforma, e sim, um ato de criação daquilo que nos falta. É nisso que se encena e se concretiza, como em nenhum outro palco da representação da vida, o sentido genuíno de cultura (Bento, 1998).

Nessa perspectiva de unidade, verificamos que na cultura oriental o processo esportivo possui, antes de tudo, um significado sagrado e místico e a sua prática é a senda, a direção para a realização espiritual. Justamente por isso, Kushner (1988) diz que os japoneses põem o sufixo *dô* aos nomes das artes marciais. Esse termo é uma tradução japonesa da palavra chinesa *Tao* e que significa (embora sem tradução exata para o português) *Caminho*. Sendo assim, os esportes, nessa cultura, são chamados primeiramente por *Caminhos*, ou seja: kendô é o caminho da espada; karate-dô é o caminho das mãos do vazio, judô é o caminho suave (Virgílio, 1994) e kyudô é o caminho do arco (Kushner, 1988). Com essa forma de ver o *Caminho*, intuímos que ele proporciona condições para o progresso humano e espiritual. A vida do espírito se manifesta a partir do caminho, caminhando em cada ação, em cada ato humano de excelência, portanto, como ato do espírito (Vaz, 2004). Embora o exemplo seja de uma cultura diferente da ocidental, o preceito de “caminho”, ou senda, é o mesmo que orienta e sustenta a *aretê* dos antigos gregos: o caminho luminoso da *aretê*.

Na prática esportiva o corpo é um anúncio de virtude e excelência, pois não é somente aquilo que realizamos, mas o *porquê* e o *para quê* do nosso atuar é o que registra o êxito ou o fracasso da nossa atuação, no esporte e na vida. Talvez seja por isso que Aristóteles tenha nos aconselhado que “devemos considerar aviltantes todas as tarefas, artes e

disciplinas que não preparam o corpo, a alma e a mente do homem livre, para o exercício e a prática da *aretê*” (Política, VIII, 1337b, 8-10). Essa reflexão pedagógica não seria, ao ser resgatada, uma oportunidade de uma melhor expectativa para um horizonte futuro?

O esporte, considerado a partir dos princípios da *aretê*, é uma escola de autoaperfeiçoamento, de conhecimento e autoconhecimento onde o estudante é o corpo que aprende e, quando aprende, ensina... Aqui encontramos, mais uma vez, a oportunidade de uma reflexão pedagógica e de uma experiência prática da unidade do interno e externo, do todo e das partes, do coletivo e do individual, da agonia e do êxtase e do corpo e da alma: sem dúvida, uma emergência! As aptidões, as qualidades, as capacidades, as competências e os atributos do corpo não podem chegar à realização de atos de excelência, num mundo de exigências, sem a contribuição de uma força interior, especialmente única. Ouçam o que diz Ryan (1989, p. 121) “...quando se está nadando chega um momento em que não se pode separar a água da própria pessoa e, num ímpeto de gratidão, nosso coração celebra essa união”. Atentem para a afirmação de um jogador de basquetebol, Danny Ferry, dos Cavaliers de Cleveland (NBA), ao descrever um momento pelo qual passou e que não pôde mais esquecer: tudo começou num “estado de quietude e paz, no qual estou completamente inconsciente do barulho dos expectadores; é uma zona mágica, onde tudo vai bem, uma absorção total no que estou fazendo, um estado fluido, sem necessidade alguma de controle, e uma sensação de transe, quando tudo se move suavemente, naturalmente, como se tudo fosse perfeito” (LYNCH e AL HUANG, 1998, p. 73). Quem experimenta pelo seu corpo é a pessoa e a experiência é oportunizada pela modalidade esportiva, mas o que nos chama a atenção é a unidade da

experiência e do experimentador, uma dimensão capaz de fazer o corpo perder as suas balizas de espaço e tempo e, assim, tomar contato com outro nível de consciência!

No esporte, o corpo esportivo lida sistematicamente com suas possibilidades e também com seus limites. E, naturalmente, que a experiência dos limites é um duelo sensacional entre o indivíduo, nas bordas de suas forças, contra si mesmo. De acordo com Guardini (apud FERNANDEZ, 2004), a consciência dos próprios limites é um dos passos decisivos para o processo de amadurecimento progressivo do ser humano.

Para esse tema, temos duas meditações. Os atletas esportivos são os únicos seres capazes de morrer, pelo menos duas vezes: a primeira, quando deixam de praticar o seu esporte e, a segunda, quando morrem para esta vida. Aceitar essa evidência de que, aos poucos, vamos deixando de ser aquilo que um dia já fomos e que o tempo passa de igual maneira para o atleta, para o praticante amador e para o expectador, é uma exigência que se impõe, quer se goste ou não, quer se esteja preparado ou não, mas o esportista é aquele que vive o momento de deixar a prática da sua modalidade como um luto. Uma vez que o esporte forma o indivíduo por intermédio do seu corpo e o educa para sempre, temos a oportunidade de notar que os esportistas em geral podem retardar a morte e ampliar a sua vida. A vida da maioria dos esportistas é uma confirmação dessa observação.

Do ponto de vista simbólico, os esportes nos remetem a uma excelente reflexão sobre a dialética entre a vida e a morte: o jogo é um ritual que retrata a dramatização da própria vida e é uma experiência onde acontecem inúmeras relações, tanto do ponto de vista interpessoal como intrapessoal. Todos lutam pelos mesmos objetivos e, no final, o jogo tem que terminar; acabou-se a vida (ritualizada) para

aquele jogo, mas, independentemente do resultado, amanhã ou depois de alguns dias, haverá um novo jogo e tudo se reinicia... Muitos jogos vão acontecer, os resultados também, mas como esses são efêmeros, o que fica é a experiência, além das lembranças, das marcas, da satisfação de ter tido a oportunidade de aprender com o enfrentamento dos desafios. Ao renascermos para cada novo jogo, para uma nova competição e para um novo desafio esportivo, levamos em nosso corpo e no fundo do espírito os registros históricos da aventura esportiva passada. Somos, então, instigados a perguntar: será que isso acontece da mesma maneira no jogo da vida?

Na nossa derradeira reflexão, gostaríamos de chamar a atenção para a capacidade do corpo em projetar o mundo e, igualmente, de ser projetado por ele. O mundo é construído a partir dos sonhos e das ações humanas e, ao mesmo tempo, o mundo da cultura processa a contrução, a idealização e a transformação do corpo humano. No esporte, além da afirmação sociocultural de reconhecimento das pessoas a partir da maneira como elas jogam, podemos afirmar que o mundo esportivo foi elaborado e edificado através de um alto teor social, afetivo, criativo, inteligente e espiritual contido no gesto de representação daquilo que potencialmente o corpo humano carrega. Senão vejamos o exemplo de um jogo de futebol: observemos atentamente o lançamento de uma bola através do uso do pé de um jovem – ou adulto – futebolista. A bola sozinha é um objeto inerte; quando o jovem dela se aproxima e a chuta, a passa ou a lança, o objeto ganha vida, vida lúdica. Desse modo, a bola pede que se jogue com ela, que também brinca com o jovem. Quem olha o esporte desatentamente, vê apenas uma luta pela bola, empreendida por uma equipe, para conseguir vencer um jogo de futebol. Entretanto, com atenção, vamos nos

certificar que, quando o jovem (ou adulto) atleta lança uma bola ao ar, no éter, junto vai também algo de si – emoção, expectativa, sensibilidade, força, inteligência – a ser entregue a alguém e/ou evitando a outrem. Ninguém duvida dessa verdade! E a bola, pelo jogo, pelas inúmeras intervenções dos seus participantes (crianças, jovens e adultos), ganha vida na vida. Essa “reunião de energia joga conosco enquanto jogamos com ela. Estabelecendo-se como foco de nossa intencionalidade, permite que projetemos à distância certos aspectos de nós mesmos” (LEONARD, 1999, p. 100); é um jogo no jogo, um jogo de representações da própria vida. Para Gadamer (1999), o jogo é, ao mesmo tempo, auto representação e representação da vida. Há uma dualidade - a bola e o jogador - mas há também a unidade em que a bola, corpo do jogador e o espaço do jogo são uma única e mesma coisa. Sua ação transcende o espaço do campo e se dirige para um mais além. Estamos, inevitavelmente, diante de uma possibilidade de arte e *aretê*. Para isso, segundo Gadamer (1999), é também necessário incluir o expectador para o fechamento do mundo do jogo na obra de arte! Cada movimento no campo do jogo é, igualmente, auto representação e representação da identidade do imaginário do expectador. Muitas vezes, para saber o resultado de um jogo não é necessário assistir a ele, basta olhar, depois do embate, o rosto de cada expectador! Cada gesto técnico e tático numa partida de futebol possui correspondência no rosto e no corpo do torcedor, dos jogadores e demais atores esportivos. Termina o jogo e as marcas acompanham o expectador e, de acordo com o que aconteceu naquele jogo, as repercussões podem ser avassaladoras: o esporte confirma o adágio, considerado por muitos como tolo, que um bater de asas de uma borboleta no oriente pode causar um tsunami no ocidente! A arte (corpo esportivo, bola, espaço e expecta-

dor) envolve a todos numa rica e intrincada rede, chamada interdependência. Schlegel (apud GADAMER, 1999) afirma que todos os jogos sagrados da arte são apenas reproduções remotas do jogo infinito do mundo, da obra de arte que se forma eternamente. Nesta perspectiva, o complexo e infinito jogo dos movimentos corporais, o vai-vém da bola, o espaço de jogo, a extrema capacidade criativa das manobras técnico-artísticas e as representações simbólicas tornam o estudo do esporte, na perspectiva da arte e da *aretê*, uma épica da vida, uma odisseia do ser humano e uma jornada de representações e de expressões do corpo do indivíduo!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo é o mapa da vida: nele se encontram descritos o nosso passado, as nossas experiências, a nossa história e a nossa vida. No presente, além da descrição do passado, o corpo nos oferece a oportunidade de sermos vistos, de nos comunicarmos, de chamarmos a atenção e expressarmos aquilo que as palavras não conseguem dizer e, para o futuro, o corpo nos oferece a esperança, o mistério e o insondável. Neste sentido, o corpo esportivo luta contra a sentença inexorável de que vai desaparecer (pelo menos na forma que hoje ostenta) e a falta de confiança de que, ao cabo de algum tempo, deixará de se comunicar e de se expressar: ampliar a vida não significa eternidade, mas significa que o corpo será eterno enquanto dure!

Segundo Fernadez (2004), para se educar o corpo esportivo é exigido treinar a vontade, os sentimentos, o complexo mundo emocional que cada ser humano abriga. Na busca do equilíbrio dessas forças, o ser esportivo recorre ao caminho do autoconhecimento e do autodescobrimento. E o que é a vida senão a busca, o caminho, a excelência do desco-

brimento de nós mesmos? A célebre frase de Píndaro (518 - 438 a.C.) *Torna-te quem és!* orienta para um sentido de autodeterminação, de auto-superação e autoconhecimento, portanto, um apelo à sensatez, à persistência e à sabedoria na busca e na trilha do descobrimento do Ser. E isso deve começar pelo conhecimento e pelo reconhecimento do corpo como a primeira e a mais importante instância sagrada para a concretização desta finalidade.

Dissemos que a *aretê* é a sabedoria corporal. Virtudes como a força, a agilidade, a habilidade, entre outras são um prenúncio de dedicação para o desenvolvimento de competências corporais e, com isso, uma possibilidade de se adquirir conhecimento daquilo que somos capazes de realizar e da essência que nos envolve e nos fortalece. Por outra via, há muitas pessoas que não se interessam em participar de exercícios, como os esportivos, a dança e outros e, com isso, perdem uma das oportunidades de não desenvolverem adequadamente o conhecimento do seu corpo. Para os antigos, a prática esportiva era um conteúdo de elevado significado educativo. Sobre esse assunto, ouçam a advertência do filósofo da maiêutica: “é sumamente deplorável envelhecer em meio ao puro descuido, sem perceber em que tipo de ser humano é possível se tornar promovendo a força e a beleza físicas em seu grau máximo” (Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates, III, 12, 8).

Para se realizar um determinado desempenho esportivo é necessário que o indivíduo esteja inteiro: se estiver aborrecido, triste, chateado, insatisfeito ou doente, o resultado será o desperdício de energia, sem sucesso e de pouca inspiração. Da mesma maneira, quando os resultados não são os melhores, a pessoa que o realiza não se sente bem e as pessoas que assistem não são arrebatadas pela exposição dos gestos e ações. Um movimento do corpo esportivo sem

a devida inspiração e sem a exposição da sua *aretê* revela um indivíduo titubeante e fragilizado: uma amostra da unidade do corpo e a alma que a *aretê* grega estimulava, na via da perfeição, buscar.

Na perspectiva da *aretê*, o corpo esportivo é, antes de tudo, axiológico, pois os treinos, as competições e os demais reptos advindos da prática esportiva são para evidenciar o valor de seu praticante. Quando há desvios, desinformações e corrupção não há esporte...

O corpo esportivo, ao realizar um movimento, exalta o eixo cultural da humanidade, ou seja, a busca permanente de ser melhor. Ser incompleto sim, mas pior nunca! Nossa aspiração à perfeição fica sempre insatisfeita, mas, ao perseguirmos esse ideal, sempre conquistamos algo da excelência, da *aretê*!

O esporte é uma clara interrelação entre os planos individual e social. Uma estrutura que atribui significado e valor aos diferentes movimentos, oferecendo condições especiais para o reconhecimento do corpo como unidade integradora e reveladora da dignidade e da autenticidade das diferentes esferas que compõem o ser humano.

Pelo que vimos, o esporte é o espaço que, pela sua natureza, mais pode contribuir para o desenvolvimento de meditações sobre o entendimento dos principais sentidos e significados do funcionamento, da construção, dos atributos, das possibilidades e das potencialidades ligadas ao corpo.

Se a *aretê* é a encarnação da perfeição (a perfeição do Verbo também encarnou), então, a *aretê* corporal é a inspiração para que o esportista trilhe o caminho luminoso da excelência. Sendo assim, por mais simples que seja o que se faça (ação, movimento, objetos de arte e obra) sempre poderá haver o registro da perfeição. Então, pode ser possível incorporar a faculdade de se aperfeiçoar durante a vida

esportiva e ao longo de toda a vida, pois quando somos flechados por essa busca nada do que fazemos é prosaico.

O esporte é um espaço onde é possível ao indivíduo se acostumar a olhar para as suas realizações com dignidade, mesmo que ele não seja o vencedor. Pensemos, nos ensina Ferry (2010), num movimento como o saque, ou rebatida, no tênis de quadra: a coordenação dos gestos corporais parece de uma simplicidade, de uma facilidade e fluidez desconcertantes, pois as forças que estão em jogo são perfeitamente integradas e cooperam entre si para a mais perfeita harmonia e sintonia. É o corpo esportivo, mais do que qualquer outra interpretação, expondo a sua alma, a encarnação da sublime *aretê*.

Naturalmente, todos sabem, que o corpo humano é um universo ainda a ser descoberto (chegamos à Lua e ainda carecemos do conhecimento sobre aquilo que nos é mais próximo!). Ele pode ser apenas imanente, mas pode ser transcendente; pode ser frágil, mas pode ser forte; pode ser história e pode ser poesia; pode ser individual, mas pode ser coletivo; pode ser limitado, mas pode ser ilimitado; pode ser unidade, mas pode ser diversidade; pode ser uma estrutura biológica, mas pode ser espiritual; pode ser Homem, mas pode ser Deus... Ele, o corpo, pode ser tudo, basta perguntar para ele...

Não sabemos ao certo sobre a unidade corpo e alma, mas se a *aretê* é a encarnação da perfeição e se esta é a expressão dos deuses e, ainda, como a *aretê* se manifesta no operar, na ação, no movimento e nas realizações artísticas, esportivas, sociais, científicas, entre outras, concluímos que podemos conhecer a unidade de corpo e alma quando essas realizações são o resultado de uma inspiração à perfeição. Talvez seja este o elemento catalizador do universo esportivo e que a modernidade escolheu deixar no porão da cultura!

Por isso, quando o corpo esportivo realiza uma ação - autêntica, verdadeira e heroica – em toda a sua plenitude, há uma sensação de intimidade, de (re)ligação e (re)encontro. Ela vem para despertar e assumir um espaço dentro de cada um de nós que deve ser preenchido por estar incompleto: um momento raro e fugidio de plenitude e Beleza cujas consequências são eternas.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES (2004). *Ética a Nicômaco*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret.

_____. *Política*. Tradução: António Campelo Amaral e Carlos De Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade.

BENTO, Jorge (1998). *Desporto e Humanismo – O Campo de Possível*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.

COUSINEAU, Phil (2004). *O ideal olímpico e o héroi de cada dia*. São Paulo: Mercuryo.

FERNANDEZ, Eduardo (2004). *La Dimensión Épica del Deporte*. Revista de Ciencia de la Actividad Física y del Deporte. Murcia-Espanha: Universidad Católica San Antonio, v. 1, nº 1, pp.38-40.

FERRY, Luc (2010). *Aprender a Viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva.

FIALHO, Maria do Céu (1992). *Sobre o Tempo de Píndaro*. Miscelânea de Estudos em Honra do Prof. Doutor Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Annablume, editora.

GADAMER, Hans-Georg (1999). *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

GARCIA, Rui (2007). *Antropologia do Esporte*. Rio de Janeiro. Shape Editora.

GARDNER, H. (2000). *Inteligências Múltiplas, a teoria na*

prática. Porto Alegre: Artmed.

JAEGER, Werner (2003). *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

BRANDÃO, Junito (2009). *Mitologia Grega*. Petropolis-RJ: Editora Vozes.

KITTO, Humphrey Davy (1990). *Os Gregos*. Editora Arménio Amado. Coimbra.

KUSCHNER, K. (1988). *O Arqueiro Zen e a Arte de Viver*. São Paulo: Editora Pensamento.

LEONARD, George. (1999). *O Atleta dos Atletas*. São Paulo: Summus editorial.

LYNCH, Jerry, AL HUANG Chungliang (1998). *O Tao da Boa Forma Interior*. São Paulo: Editora Cultrix.

PATRÍCIO, Manuel (2005). *Perenidade da Aretê Como Horizonte Apelativo da Paideia. Sobre a Excelência na Educação*. Texto da conferência de abertura do I Congresso Internacional da Casa da Educação Física. Belo Horizonte – Brasil.

PLATÃO (1999). *Protágoras*. Tradução: Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógia D`Água Editores.

RYAN, Thomas (1989). *Para uma Espiritualidade dos Esportes*. *Revista Concilium*. Petrópolis: Vozes, n 225, pp.116-125.

SALLIS, Viktor. (2010). *Paidéia: Para Formar um Homem “Obra de Arte, Ético e Criador no séc. XXI”*. São Paulo: Editado pelo autor.

VAZ, Henrique (2004). *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola.

VIRGILIO, Stanlei (1994). *A Arte do Judô*. 3ª Ed. Porto Alegre : Ed. Rígel.

XENOFONTE (2006). *Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro.

Cuerpo, espacio y tiempo, sin duda los tres conceptos filosóficos más estudiados a lo largo de la historia de la Filosofía quizá sean también los más básicos e importantes para el pensamiento. No haremos mención de las ideas que sobre los mismos nos legaron autores como Aristóteles, Kant o Einstein, pues son bien conocidas y además nuestro análisis no será metafísico, ni físico, si no antropológico-cultural y centrado sólo en las nociones de cuerpo y espacio en relación a los grupos humanos. Cuerpos y espacios en las realidades, o en las ficciones, socio-culturales iberoamericanas. Cuerpos que no son meras entidades biológicas; espacios que no son ni euclidianos ni curvos; sino que estos dos conceptos, entendidos en la manera que decimos, hacen referencia y se construyen en la vida social colectiva y toman parte de los ritos y de los mitos, de la historia y de la identidad, del trabajo, la salud, la belleza o el arte que existen, o se desarrollan, en las culturas de la mencionada región geocultural.

Ángel-B. Espina Barrio



SOCIEDADE IBERO-AMERICANA
DE ANTROPOLOGIA APLICADA



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN

ISBN 978-84-941179-4-7

