

ISSN: 1676-6288

CADERNOS PROLAM / USP



BRAZILIAN JOURNAL OF LATIN AMERICAN STUDIES

VOL. 23, N. 49, SÃO PAULO, BRAZIL
JANUARY - JULY 2024



USP



CADERNOS PROLAM / USP - BRAZILIAN JOURNAL OF
LATIN AMERICAN STUDIES

PUBLICADO PELO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA
LATINA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - PROLAM/USP. VOL. 23, N. 49
(JAN.-JUL. 2024).

SEMESTRAL- ISSN 1676-6288 - INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA LATINA.
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. 1- ESTUDOS LATINO-AMERICANOS CIÊNCIA
POLÍTICA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS. 2- DIREITO. 3- ECONOMIA. 4-
GEOGRAFIA. 5- HISTÓRIA. 6- PSICOLOGIA. 7- SAÚDE COLETIVA. 8-
SOCIOLOGIA.



BRAZILIAN JOURNAL OF
LATIN AMERICAN STUDIES

Corpo Editorial

*Editorial Board
Cuerpo Editorial*

Editoras - N. 49

Editors

Maria Cristina Cacciamali

Universidade de São Paulo

Vivian Urquidí

Universidade de São Paulo

Coordenação Editorial

Coordinación Editorial

Editorial Coordination

Bruno Massola Moda

Maria Medeiros Palazzo Rolim

Universidade de São Paulo

Ana Daniela de Souza Gillone

Universitat Pompeu Fabra

Editores Associados

Associate Editors

Editores Asociados

Bernardo Mançano Fernandes

Universidade Estadual de São Paulo

Camilo Negri

Universidade de Brasília

Edwin Ricardo Pitre-Vásquez

Universidade Federal de Paraná

Eduardo Guedes Pereira

University of West Indies

Félix Pablo Frigeri

Universidade Federal da Integração Latino-americana

Franco de Matos

Universidade de Brasília

Joana Fátima Rodrigues

Universidade Federal de São Paulo

Júlio César Suzuki

Universidade de São Paulo

Lincoln Secco

Universidade de São Paulo

Lucilene Cury

Universidade de São Paulo

Marilene Proença Rebello de Souza

Universidade de São Paulo

Rafael Antonio Duarte Villa

Universidade de São Paulo

Sylvia Adriana Dobry

Universidade de São Paulo

Wagner Tadeu Iglecias

Universidade de São Paulo

Estagiários

Intern

Daniel Martins Cantuaria

Geovanny Luan Piedade

Universidade de São Paulo

Arte

Graphic Design

Gabriel Galdino

Universidade de São Paulo

Corpo Editorial Internacional

International Advisory Board

Cuerpo Editorial Internacional

Ana Esther Ceceña

Universidad Nacional Autónoma de México

Andrés Donoso Romo

Universidad Playa Grande (Chile)

Angel Guillermo Quinteros

Universidad de Puerto Rico

Ariel Gómez Ponce

Universidad Playa Grande

Betty Lozano

University Consortium on Afro-Latin American Studies (USA)

Elissa Loraine Lister Brugal

Universidade Nacional de Colombia

Enrique E. Shaw

Universidad de Córdoba

Guillermo Beatón

Universidad de la Habana

Inés María Fernández Mouján

Universidad Nacional de Mar del Plata

Jhon Williams Montoya

Universidad Nacional de Colombia

Juan Bello Dominguez

Universidad Pedagógica Nacional

Marina von Harbach Ferenczy

Università degli Studi di Ferrara

Nohora Inés Carvajal Sanchez

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Octavio Quesada García

Universidade Autónoma de México

Pablo Rocca

Universidad de la República (Uruguai)

Raúl Bernal-Meza

Universidades Nacional del Centro (Argentina)

Tício Escobar

Centro de Artes Visuales (Paraguai)

Vincent Gouéset

Université Rennes 2 (França)

Wladimir Mejía Ayala

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Editores Honorários

Honorary Editors

Editores Honorários

Sedi Hirano

Universidade de São Paulo

Emir Simão Sader

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Lígia Prado

Universidade de São Paulo

Afrânio Mendes Catani

Universidade de São Paulo

Lisbeth Ruth Rebollo Gonçalves

Universidade de São Paulo

Editora/es Assistentes

Assistant Editors

Asistentes Editoriales

Beatriz Leal

Deise dos Santos Oliveira

Fernanda Durazzo de Oliveira

Francielli Mores Gusso

Gabriel Dibb Daub De Vuono

Giovanna Fidelis Chrispiano

Graziela Tavares de Souza Reis

Isabela Furegatti Corrêa

Karen Marcello

Lucas Cotosck Lara

Samiyah Venturi Becker

Suzana Maria Loureiro Silveira

Ygor Pierry Piemonte Dittão

Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO

A ***Brazilian Journal of Latin American Studies (BJLAS)*** é uma revista especializada em difundir estudos sobre a América Latina. Criada em 2002 pelo Programa de Pós-graduação Integração da América Latina (PROLAM/USP), na fase inicial a ***BJLAS*** teve o objetivo de favorecer o ambiente de integração regional com publicações neste âmbito do conhecimento. Com o passar dos anos, o periódico ampliou seu universo disciplinar e hoje divulga produções científicas de nível de pós-graduação nos diversos campos das humanidades, das artes e das ciências sociais.

Para garantir o foco das publicações da Revista, os editores da ***BJLAS*** têm priorizado temáticas de impacto regional para a América Latina e trabalhos com metodologias comparativas sobre dois ou mais países deste continente. O propósito é que as publicações contribuam de modo significativo para o avanço dos conhecimentos sobre a América Latina e para a divulgação do que se produz nos diversos centros de pesquisa sobre a região, articulando assim a pluralidade de perspectivas teóricas, de linhas de pesquisa e de possibilidade de interpretação.

Tais são as motivações da linha editorial da ***BJLAS*** que incentiva seus autores a realizar análises sobre tópicos transversais em questões sociais, políticas, culturais, econômicas, jurídicas, históricas e artísticas com abordagens transdisciplinares. Por fim, a ***BJLAS*** estimula seus autores a publicar não apenas Artigos, mas também Resenhas Críticas sobre livros recentes ou de grandes obras de pensadores clássicos da América Latina, assim como Críticas de Arte e Ensaios de interpretação da realidade regional.

PRESENTACIÓN

Versión en español

La ***Brazilian Journal of Latin American Studies (BJLAS)*** es una revista especializada en difundir estudios sobre América Latina. Creada en 2002 por el Programa de Posgrado de Integración en América Latina (PROLAM / USP), en la fase inicial la ***BJLAS*** tuvo como objetivo favorecer el entorno de integración regional con publicaciones en este campo del conocimiento. Con los años, la revista ha expandido su universo disciplinario y hoy publica producciones científicas de posgrado en los diversos campos de las humanidades, las artes y las ciencias sociales.

Para salvaguardar la propuesta de las publicaciones de la Revista, los editores de BJLAS priorizan los temas de impacto regional para América Latina y trabajos con metodologías comparativas sobre dos o más países de este continente. El propósito es que las publicaciones contribuyan significativamente al avance del conocimiento sobre América Latina y a la difusión de lo que se produce en los diversos centros de investigación de la región, articulando así la pluralidad de perspectivas teóricas, líneas de investigación y posibilidad de interpretación.

Con tales motivaciones editoriales, la ***BJLAS*** alienta a sus autores a realizar análisis sobre asuntos transversales en temas sociales, políticos, culturales, económicos, jurídicos, históricos y artísticos con enfoques transdisciplinarios. Finalmente, a ***BJLAS*** estimula que a sus autores publiquen no solo Artículos, sino también Reseñas críticas de libros recientes o de grandes obras de pensadores clásicos de América Latina, así como Críticas de arte y Ensayos de interpretación de la realidad regional.

PRESENTATION

English version

The ***Brazilian Journal of Latin American Studies (BJLAS)*** is a journal specialized in disseminating studies on Latin America. Created in 2002 by the Latin America's Integration Graduate Program – Prolam/USP, in the initial phase ***BJLAS*** aimed to promote the environment of regional integration with publications in this field of knowledge. Over the years, the journal has expanded its disciplinary universe and today publishes graduate scientific productions in the different fields of the humanities, arts and social sciences.

To ensure the focus of the journal's publications, ***BJLAS*** editors have prioritized issues of regional impact for Latin America and works with comparative methodologies on two or more countries of the continent. The purpose is that these publications contribute significantly to the advancement of knowledge about Latin America and to the dissemination of what is produced in the various research centers on the region, thus articulating the plurality of theoretical perspectives, research lines and alternative ways of interpretation.

Such are the motivations of the ***BJLAS*** editorial line that encourages authors to carry out analyzes on cross-cutting approaches on social, political, cultural, economic, legal, historical and artistic issues with transdisciplinary perspectives. Finally, ***BJLAS*** stimulates authors to publish not only Articles, but also Critical Reviews of recent books or of great works by classical thinkers from Latin America, as well as Art Critics and Essays to interpret regional reality.

Editoras **Editors**

Maria Cristina Cacciamali 
Universidade de São Paulo

Vivian Urquidí 
Universidade de São Paulo

Editores convidados **Guest Editors**

Lúcio Fernando Oliver Costilla 
Universidad Autónoma de México

Eduardo Restrepo 
Universidad Javeriana de Colombia

Para além de uma economista: Maria da Conceição Tavares (1930-2024)

Más allá de una economista: María da Conceição Tavares (1930-2024)

More than an economist: Maria da Conceição Tavares (1930-2024)

Vivian Urquidí

Maria Cristina Cacciamali

Bruno Massola Moda

01

Economia, uma ciência social: Maria da Conceição Tavares

Economía, una Ciencia Social: Maria da Conceição Tavares

Economics, a Social Science: Maria da Conceição Tavares

Onofre Alves Portella Junior

32

Pensamento social latinoamericano em três momentos fundacionais da sua história: Bolívar, Mariátegui e os teóricos descoloniais

El pensamiento social latinoamericano en tres momentos fundacionales de su historia: Bolívar, Mariátegui y los enfoques decoloniales contemporáneos

Latin american social thought in three foundational moments of its history: Bolívar, Mariátegui and decolonial theorists

Dorival Bonfá Neto

Júlio César Suzuki

42

Etnicidad, agencia y política en el estado multicultural colombiano

Etnicidades, agência e política no estado multicultural colombiano

Ethnicity, agency and politics in the Colombian multicultural state

Oscar Jehiny Larrahondo Ramos

72

Political ecology of pandemics in Latin America - intersectionality between their causes, the socio-biodiversity, and the current agri-food system

Ecologia política das pandemias na América Latina - interseccionalidade entre suas causas, a sociobiodiversidade e o sistema agroalimentar atual

Ecología política de las pandemias en América Latina - interseccionalidad entre sus causas, la sociobiodiversidad y el sistema agroalimentario actual

Marina von Harbach Ferenczy

Alfredo Alietti

92

La construcción del horizonte feminista latinoamericano en el siglo XXI: una nueva geopolítica del conocimiento

A construção do horizonte feminista latino-americano no século XXI: uma nova geopolítica do conhecimento

The construction of the Latin American feminist horizon in the 21st century: a new geopolitics of knowledge

Virginia (Gina) Vargas

125

Aproximación al activismo evangélico Chiapaneco

Breve abordagem ao ativismo evangélico Chiapaneco

Approach to evangelical activism Chiapaneco

Nayive Castellanos Villamil

147

Virtudes da penitência, recompensas do amor: literatura conventual feminina no México do século XVIII

Virtues of penance, rewards for love: female conventual literature in XVIII century Mexico

Virtudes de la penitencia, recompensas del amor: literatura conventual femenina en México del siglo XVIII

Alfredo Cordiviola

185

Partilhando memórias: K.: relatos de uma busca, de Bernardo Kucinski; Gólgota: caravana de la muerte, de Mauricio Toro Goya e as resistências aos estados de exceção

207

Compartiendo memorías: K.: relatos de uma busca, de Bernardo Kucinski, Gólgota: caravana de la muerte, de Mauricio Toro Goya y la resistencia a los estados de excepción
Sharing memories: K.: relatos de uma busca, by Bernardo Kucinski; Gólgota: caravana de la muerte, by Mauricio Toro Goya and resistance to states of exception
Luan Erick Lima Sanches

Las colecciones fotográficas del Museo Nacional de Bellas Artes y del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires

229

As coleções fotográficas do Museo Nacional de Belas Artes e do Museo de Arte Moderno de Buenos Aires
The photographic collections of the Museo Nacional de Bellas Artes and the Museo de Arte Moderno de Buenos Aires
Vanesa Magnetto

Gringaidas: Notes on the Etymology of 'Gringo'

250

Gringaidas: Notas sobre a Etimologia de 'Gringo'
Gringaidas: Apuntes sobre la etimología de 'gringo'
Thaddeus Gregory Blanchette

RESENHA / Book Review / Reseña

"Morir por las ideas": Tradición radical, indigenismo y marxismo en Perú

270

"Morrendo pelas ideias": Tradição radical, indigenismo e marxismo no Peru
"Dying for ideas": Radical tradition, Indigenism, and Marxism in Peru
Pedro L. San Miguel

A cena final de García Márquez e outras histórias de amor

292

La escena final de García Márquez y otras historias de amor
The final scene of García Márquez and other love stories
Lucilene Cury

Vivian Urquidí¹ 

Maria Cristina Cacciamali² 

Bruno Massola Moda³ 

Universidade de São Paulo, Brasil

Para além de uma economista: Maria da Conceição Tavares (1930-2024)

Refletir sobre a América Latina e o Caribe requer uma análise contínua das diversas realidades e temporalidades históricas dos países dessa região, as quais não se alinham rigidamente aos cânones teóricos e conceituais originados no Norte Global. Críticas substanciais ao que tem sido denominado *colonialidade do saber* têm sido amplamente desenvolvidas pelas teorias e pesquisas decoloniais. Contudo, é importante destacar que as raízes dessas críticas estão firmemente plantadas na longa tradição de pensamento latino-americano e caribenho. Podemos destacar, por exemplo, o *panamericanismo* do peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (2010 [1935]), que se opunha ao marxismo *europeizante* defendido por intelectuais e políticos latino-americanos alinhados à Internacional Comunista. O trinitário Lloyd Best (1971) buscou o *pensamento independente* no Caribe, enquanto, no Brasil, Lélia Gonzalez (2020 [1979]) dedicou seus escritos à denúncia do neocolonialismo cultural, do distanciamento científico e da transposição mecânica de interpretações

¹ Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo e Pós-doutora no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. É Professora adjunta da Universidade de São Paulo no Curso de Gestão de Políticas Públicas e nos Programas de Pós-graduação Integração da América Latina e de Estudos Culturais. E-mail: vurquidi@usp.br

² Doutora em Economia pela Universidade de São Paulo e Pós-doutora no Instituto de Tecnologia de Massachusetts e na Universidade do Novo México. É Professora titular da Universidade de São Paulo na Faculdade de Economia e Administração e no Programa de Pós-graduação Integração da América Latina. E-mail: cciamali@uol.com.br

³ Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-graduação Integração da América Latina da Universidade de São Paulo. E-mail: bruno.moda@hotmail.com

sobre a América Latina e o Caribe, propondo o conceito de *América Latina*. De maneira semelhante, mulheres indígenas, como a boliviana Julieta Paredes (2015), rejeitam as bases teóricas do feminismo ocidental, propondo, em seu lugar, o pensamento do feminismo comunitário de Abya Yala. Este é apenas um recorte de nomes de autoras e autores muito diversos, que, a partir de seus respectivos campos de conhecimento, se incomodaram com as limitações dos saberes produzidos no Ocidente e amplamente reproduzidos no Sul Global.

Tal era também o desconforto de Maria da Conceição Tavares, nossa brasileira nascida em Portugal. Ao refletir sobre o desenvolvimento necessário da região, sua indignação era profunda contra as fórmulas de crescimento econômico impostas pelas Teorias da Modernização, de matriz estadunidense, que produziam, pelo contrário, o subdesenvolvimento: “[s]e você não cuida da distribuição de renda, do emprego, dos recursos naturais, da autonomia do Estado em relação às potências hegemônicas, não está fazendo desenvolvimento, está fazendo o contrário. Está sendo dependente, desigual e predador[...].” (TAVARES, 2010, p. 17).

Refletir sobre a América Latina e o Caribe exige, pois, antes de tudo, um pensamento situado, que considere o contexto configurado pelo legado colonial e o lugar que esta região latino-americana ocupa dentro do capitalismo e na divisão internacional do trabalho. Trata-se de uma busca permanente por novas categorias analíticas e por padrões de regularidade locais capazes de explicar a complexidade regional e dar alternativas para sua transformação.

Foi a isso que a professora, matemática e economista Maria da Conceição de Almeida Tavares, que nos deixou em 8 de junho de 2024, se dedicou. Portuguesa de nascimento, fugindo da ditadura Salazarista imigrou para o Brasil na década de 1950, onde participou da elaboração do Plano de Metas no governo de Juscelino Kubitschek. Depois passou pelo Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), e pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) no Chile. Foi, também,

deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT), entre 1995 e 1999, além de docente universitária.

As reflexões de Maria Conceição Tavares emergiram, sobretudo, em suas passagens pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Nesta, foi professora titular do Instituto de Economia (IE), instituição que ajudou a fundar. Ao longo de sua profícua produção intelectual, Conceição Tavares abordou a questão do desenvolvimentismo, partindo da premissa da substituição de importações. Ao apontar a urgência de uma revisão da estrutura econômica brasileira, analisou também os períodos de crises e ciclos econômicos, a acumulação capitalista por meio dos oligopólios combinados à dominância do capital financeiro, e os problemas decorrentes, com seus efeitos na distribuição de renda e nas disparidades de riqueza. Finalmente, Conceição também produziu análises no campo da economia política internacional, apontando a dinâmica da influência do capitalismo global entre a economia nacional, a geoeconomia e a geopolítica internacional.

Suas obras, extensivamente revisadas por intelectuais da economia, ciência política, sociologia e outras áreas, passam por diferentes periodizações. Aqui destacamos a categorização estabelecida pelo professor Fernando Nogueira da Costa do Instituto de Economia da UNICAMP. Costa (2019) aponta que as obras de Conceição Tavares podem ser organizadas em quatro grandes temas: “Relação centro-periferia revelada no balanço do comércio exterior; Ciclo e crise: movimento limitado pelo grau de industrialização brasileira; Problema do financiamento das empresas não financeiras; Geoeconomia e geopolítica internacional.” (Ibidem, p. 18). Em ordem cronológica, “Relação centro-periferia revelada no balanço do comércio exterior” reflete a fase cepalina marcada pela publicação em 1963 de uma de suas principais obras *“Auge e declínio do processo de*

substituição de importações no Brasil” onde, entre outras, Conceição Tavares refletiu sobre a dinâmica das relações centro-periferia dentro do sistema capitalista global a partir do método histórico-estrutural, observando as condições estruturais das economias nacionais da região quando expostas ao exterior. Esta primeira fase avança até meados da década de 1970, quando ainda em 1970 apresenta o ensaio “Além da Estagnação”, em coautoria com José Serra, em que refletem sobre a acumulação de capital, sobretudo capital financeiro, e a exclusão social oriunda da era do milagre econômico.

Em seguida, a fase “Ciclo e crise: movimento limitado pelo grau de industrialização brasileira” traz reflexões sobre os diferentes padrões de industrialização que Tavares observa, com enfoque na formação de oligopólios no contexto de um processo de industrialização tardia e da dificuldade de investimentos que retroalimentassem e expandissem tal processo. Esta conjuntura inaugura uma fase subsequente na produção analítica de Conceição Tavares, a do “Problema do financiamento das empresas não financeiras” na qual a economista aponta os estrangulamentos do financiamento privado nacional e o papel do Estado como agente propulsor, discute o processo de valorização do capital financeiro em comparação ao capital produtivo, destacando como as empresas brasileiras optavam pelo modelo rentista-patrimonialista a fim de assegurar o capital familiar. Por fim, no campo da 'Geeconomia e Geopolítica Internacional', Conceição Tavares concentrou suas análises em uma visão sistêmica sobre a retomada da hegemonia dos Estados Unidos no âmbito econômico e o processo de implementação do neoliberalismo. O neoliberalismo é retratado como regime econômico concentrador, no qual estados nacionais passaram a atuar como articuladores de interesses de empresas multinacionais, tornando-se reféns do capital internacional, que à época ditava o movimento de capitais e empréstimos internacionais, sobretudo para as economias subdesenvolvidas ou em desenvolvimento.

O legado de Conceição Tavares para além da academia, seja com seu ativismo político dentro e fora da política institucionalizada, suas contribuições para o Plano Cruzado, sua militância em torno de políticas que atacassem a desigualdade estrutural e seu comprometimento com a necessidade de transformações político-sociais no Brasil, continuará a formar e a inspirar pensadores críticos da realidade socioeconômica dos países do Sul Global, sobretudo na América Latina. Desta forma, o número 50 da ***Brazilian Journal of Latin American Studies*** homenageia esta grande intelectual que tanto contribuiu para a ciência e para sociedade brasileira e abre esta publicação com o artigo ***Economia, uma ciência social: Maria da Conceição Tavares***, de Onofre Alves Portella Junior, professor de economia na Faculdade de Tecnologia de São Paulo. Portella apresenta a autora destacando momentos centrais de sua longa trajetória intelectual: sua fase desenvolvimentista, vinculada à CEPAL, e sua visão sistêmica da geopolítica regional.

O segundo artigo deste número continua a tratar da importância de se pensar a América Latina desde a própria região. Dorival Bonfá Neto da Universidad Nacional de Colombia e Júlio César Suzuki professor do Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo apresentam o ***Pensamento social latinoamericano em três momentos fundacionais da sua história: Bolívar, Mariátegui e os teóricos descoloniais***. Os autores refletem como os padrões e valores europeus — seja na cultura, na política, na economia ou na sociedade — modificaram e violentaram tradições seculares dos povos originários latino-americanos. Apontam três momentos do pensamento social latino-americano que foram contra-hegemônicos na produção intelectual e política da região: as proposições pioneiras de Simón Bolívar e suas utopias de libertação; o aprofundamento crítico do pensador José Carlos Mariátegui, com base em uma leitura não ortodoxa do marxismo, e a proposta política e epistêmica dos teóricos decoloniais do grupo Modernidade/Colonialidade.

Ainda no campo dos saberes decoloniais, o terceiro manuscrito intitulado **Etnicidades, agência e política no estado multicultural colombiano** de Oscar Jehiny Larrahondo Ramos, doutorando pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, discute os lugares de enunciação, as linguagens e a semântica das comunidades étnicas afrodescendentes, como lugares de tensão com os discursos hegemônicos do cânone acadêmico ainda vigente nas instituições estatais e na academia ortodoxa. Observa que constituem um espaço para o desenvolvimento do imaginário do Estado multicultural na Colômbia, instituído nas últimas décadas, mas que na gestão de Petro e Márquez, iniciada em 2022, ganha contornos únicos. O autor propõe a construção de um novo acordo social chave de inclusão da diversidade dos povos negros e indígenas no projeto nacional, que permita o desenvolvimento de uma dimensão inédita do ser humano na sociedade colombiana.

Nesta mesma seara, porém com enfoque na biodiversidade, Marina von Harbach Ferenczy e Alfredo Alietti da Università Degli Studi di Ferrara discutem a destruição ambiental, a crise pandêmica e as ameaças à agroecologia e aos conhecimentos tradicionais no artigo **Ecologia política das pandemias na América Latina - interseccionalidade entre suas causas, a sociobiodiversidade e o sistema agroalimentar atual**. A partir do princípio da precaução diante as incertezas da ação humana no meio ambiente, e pelo conceito da irresponsabilidade organizada (Ulrich Beck) que critica a governos e grandes corporações, o trabalho apresenta também nas análises perspectivas do Sul Global e da ecologia de saberes, pois propõe um diálogo necessário entre os estudos sobre a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados a comunidades indígenas.

Em seguida, Virginia (Gina) Vargas da Pontificia Universidad Católica del Perú reflete sobre **A construção do horizonte feminista latino-americano no século XXI: uma nova geopolítica do conhecimento**. O artigo analisa as lutas e reflexões das feministas na América Latina e no Caribe ao longo das últimas três décadas do século XX

(1970-2000), e o papel secundário imposto pela sociedade e Estado à luta das mulheres, gerando como contrapartida uma importante e profunda desobediência epistêmica de horizonte feminista contra o “pensamento único”, a hierarquia de saberes e a negação das subjetividades femininas. A autora aponta como tal desobediência epistêmica, agora no século XXI, resultou em uma nova geopolítica do conhecimento, com novas lutas, sentimentos, subjetividades e memórias, dando conta da existência de feminismos plurais e diversos que alimentam a teoria e a ação estendidas a múltiplos espaços.

O sexto artigo deste número da **BJLAS**, intitulado **Breve abordagem ao ativismo evangélico Chiapaneco** da pesquisadora Nayive Castellanos Villamil da Universidade de São Paulo, analisa algumas das disputas derivadas da mobilização evangélica na política de Chiapas e na vida das comunidades locais, tradicionais, até então, confessionalmente católicas. Resgatando uma memória longa que se inicia no século XIX, a autora se enfoca principalmente no período de 2000 a 2020, quando observa que o tipo de alternância política com limitada participação comunitária favoreceu o estreitamento de laços político-religiosos nas comunidades locais de indígenas com o pentecostalismo conservador de matriz norte-americana.

O próximo texto inaugura a seção de literatura e arte deste número. Em **Virtudes da penitência, recompensas do amor: literatura conventual feminina no México do século XVIII**, Alfredo Cordiviola, professor da Universidade Federal de Pernambuco, apresenta o gênero da literatura conventual feminina - que adquiriu impulso considerável desde o século XVII na Nova Espanha e na América do Sul. O autor resgata a história de duas freiras que no século XVIII viveram e escreveram enclausuradas no Convento de San Juan de la Penitencia da Cidade do México. As cartas aludiam a estritas penitências, a convulsivas iluminações, a períodos de solidão e de espera, e aos dilemas das experiências íntimas com o divino

que não podiam ser descritas (embora deversem ser descritas) com a linguagem comum.

No campo da fotografia, *Luan Erick Lima Sanches* da Universidade Federal da Paraíba aborda os estados de exceção e o autoritarismo dos governos latino-americanos da segunda metade do século XX, com foco especial no Chile e no Brasil. Em **Partilhando memórias: K.: relatos de uma busca, de Bernardo Kucinski; Gólgota: caravana de la muerte, de Mauricio Toro Goya e as resistências aos estados de exceção**, Sanches busca explorar as conexões e as permanências nas representações sobre os governos da ditadura militar, a fim de compreender como as manifestações artísticas revelavam as interações complexas entre a memória do passado, a violência de Estado e a dor dos corpos durante os regimes autoritários modernos na América Latina.

Com preocupações distintas, mas ainda no campo da fotografia, o artigo **As coleções fotográficas do Museo Nacional de Belas Artes e do Museo de Arte Moderno de Buenos Aires de Vanesa Magnetto**, da doutora pela Universidad Nacional de las Artes, Argentina, explora o surgimento e o desenvolvimento das coleções fotográficas do Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) e do Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA.) Com base em uma leitura do campo da arte fotográfica da década de 1990 na cidade de Buenos Aires, a pesquisadora interpreta as características de cada coleção e os discursos curatoriais que as promoveram. Também são analisados os diferentes perfis das coleções de acordo com as origens dos artistas que produziram as obras.

Por fim, Thaddeus Gregory Blanchett, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em **Gringaidas: Notas sobre a Etimologia de 'Gringo'**, descreve a etimologia do termo *gringo* desde o seu nascimento na Península Ibérica até seu uso comum nos dias de hoje. Mergulhando em pesquisas bibliográficas, etnográficas e linguísticas, o autor desvenda os significados do termo no contexto brasileiro, ao mesmo tempo em que

destaca seu potencial como categoria êmica ou analítica, capaz de descrever adequadamente um segmento cada vez mais numeroso de pessoas no mundo globalizado de hoje.

Finalmente, duas resenhas encerram este número da **BJLAS**. **“Morrendo pelas ideias”: tradição radical, indigenismo e marxismo no Peru** de Pedro L. San Miguel analisa a obra *“La nación radical: De la utopía indigenista a la tragedia senderista”* do historiador peruano José Luis Rénique. Em análises pormenorizadas de diferentes intelectuais e políticos, a obra resenhada destaca as origens seculares e as vertentes do indigenismo peruano, com foco nas contribuições marxistas. Logo, a politização da questão indígena nos projetos revolucionários de construção nacional é um aspecto que será destacado em autores como Mariátegui ou na luta armada do Sendero Luminoso.

Por último, Lucilene Cury, professora da Universidade de São Paulo, analisa em **A cena final de García Márquez e outras histórias de amor** a obra *“Em Agosto Nos Vemos”* do escritor colombiano. A obra resenhada narra a história de uma mulher casada, que todos os anos, no dia 16 de agosto, viaja a uma ilha do Caribe para visitar o túmulo da sua mãe. Durante essas viagens encontra sempre, casualmente, um homem com quem se relaciona, mas essas diferentes aventuras íntimas, paulatinamente, a transformam em outra mulher, pelos questionamentos que passa a fazer sobre a vida em família e sobre o casamento, principalmente. Desse modo, num ambiente nostálgico e de reflexão, a resenha retrata o amor em García Márquez, uma força poderosa, muitas vezes marcada pela paixão excessiva, o sofrimento e a irracionalidade.

Referências

BEST, Lloyd. **Independent thought and Caribbean freedom**. Readings in the political economy of the Caribbean, p. 7-28, 1971.

COSTA, Fernando Nogueira da. Introdução. *In: Maria da Conceição Tavares: vida, ideias, teorias e políticas*. MELO, Hildete Pereira de Melo (org.). São Paulo: Fundação Perseu Abramo / Expressão Popular / Centro Internacional Celso Furtado, 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. *In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). Por un feminismo Afro-latino-americano: Lelia González*. Rio de Janeiro: Zahar/Schwarcz, 2020 [1979].

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. **El antiimperialismo y el APRA**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010 [1935]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/haya/1930s/antimperialismo/el-antimperialismo-y-el-apra.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2024.

PAREDES, Julieta. Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Bolivian Studies Journal**, v. 21, 2015, p. 100-115. <https://doi.org/10.5195/bsj.2015.144>

TAVARES, Maria da Conceição. **Desenvolvimento e igualdade: homenagem aos 80 anos de Maria da Conceição Tavares**. (João Sicsú, Douglas Portari, Org.). Rio de Janeiro: IPEA, 2010. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3272/1/livro_MariadaConcei%C3%A7%C3%A3oTavares-desenvolveigualdade.pdf. Acesso em: 15 jun. 2024.

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.231618](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.231618)

Recebido em: 24/11/2024
Aprovado em: 24/11/2024
Publicado em: 25/11/2024

Vivian Urquidí¹ 

Maria Cristina Cacciamali² 

Bruno Massola Moda³ 

Universidade de São Paulo, Brasil

Más allá de una economista: María da Conceição Tavares (1930-2024)

Reflexionar sobre América Latina y el Caribe requiere un análisis continuo de las diversas realidades y temporalidades históricas de los países de esta región, las cuales no se alinean con rigor a los cánones teóricos y conceptuales originados en el Norte Global. Críticas sustanciales a lo que se ha denominado la *colonialidad del saber* han sido ampliamente desarrolladas por las teorías e investigaciones decoloniales. Sin embargo, es importante destacar que las raíces de estas críticas están firmemente plantadas en la larga tradición de pensamiento latinoamericano y caribeño. Podemos destacar, por ejemplo, el panamericanismo del peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (2010 [1935]), quien se oponía al marxismo europeizante defendido por intelectuales y políticos latinoamericanos alineados con la Internacional Comunista. El trinitario Lloyd Best (1971) buscó el *pensamiento independiente* en el Caribe, mientras que, en Brasil, Lélia Gonzalez (2020 [1979]) dedicó sus escritos a denunciar el neocolonialismo cultural, el distanciamiento científico y la transposición mecánica de interpretaciones sobre América Latina y el Caribe,

¹ Doctora en Sociología por la Universidad de São Paulo con Postdoctorado en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Es Profesora Adjunta de la Universidad de São Paulo en el Curso de Gestión de Políticas Públicas y en los Programas de Postgrado de Integración de América Latina y Estudios Culturales. E-mail: vurquidi@usp.br

² Doctora en Economía por la Universidad de São Paulo con Postdoctorado en el Instituto Tecnológico de Massachusetts y la Universidad de Nuevo México. Es profesora titular de la Universidad de São Paulo en la Facultad de Economía y Administración y del Programa de Postgrado en Integración de América Latina. Correo electrónico: cciamali@uol.com.br

³ Doutorante por el Programa de Postgrado en Integración de América Latina de la Universidad de São Paulo. E-mail: bruno.moda@hotmail.com

proponiendo el concepto de *América Ladina*¹. De manera similar, mujeres indígenas, como la boliviana Julieta Paredes (2015), rechazan las bases teóricas del feminismo occidental, proponiendo, en su lugar, el pensamiento del feminismo comunitario de Abya Yala. Este es solo un recorte de nombres de autoras y autores muy diversos, que, desde sus respectivos campos de conocimiento, se sintieron incómodos con las limitaciones de los saberes producidos en Occidente y ampliamente reproducidos en el Sur Global.

Tal era también el desconcierto de María da Conceição Tavares, nuestra brasileña nacida en Portugal. Al reflexionar sobre el desarrollo necesario de la región, su indignación era profunda contra las fórmulas de crecimiento económico impuestas por las Teorías de la Modernización, de matriz estadounidense, que, por el contrario, producían el subdesarrollo: “[s]i no se cuida de la distribución de la renta, del empleo, de los recursos naturales, de la autonomía del Estado respecto a las potencias hegemónicas, no se está haciendo desarrollo, se está haciendo lo contrario. Se está siendo dependiente, desigual y depredador...” (TAVARES, 2010, p. 17).

Reflexionar sobre América Latina y el Caribe exige, por tanto, antes que nada, un pensamiento situado, que considere el contexto configurado por el legado colonial y por el lugar que esta región latinoamericana ocupa dentro del capitalismo y en la división internacional del trabajo. Se trata de una búsqueda permanente de nuevas categorías analíticas y de patrones de regularidad locales capaces de explicar la complejidad regional y ofrecer alternativas para su transformación.

A esto se dedicó la profesora, matemática y economista María da Conceição de Almeida Tavares, quien nos dejó el 8 de junio de 2024. Nacida en Portugal, huyó de la dictadura salazarista e inmigró a Brasil en la década de 1950, donde participó en la elaboración del Plan de Metas durante el gobierno de Juscelino Kubitschek, y luego, tuvo una etapa en el Banco

Nacional de Desarrollo Económico y Social (BNDES) y en la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en Chile. También fue diputada federal por el Partido de los Trabajadores (PT) entre 1995 y 1999, además de docente universitaria.

Las reflexiones de María da Conceição Tavares surgieron, en su mayoría, durante sus pasajes por la Universidade Federal de Río de Janeiro (UFRJ) y la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). En esta última, fue profesora titular del Instituto de Economía (IE), institución que ayudó a fundar. A lo largo de su prolífica producción intelectual, Tavares abordó la cuestión del desarrollismo, partiendo de la premisa de la sustitución de importaciones. Al señalar la urgencia de revisar la estructura económica brasileña, también analizó los períodos de crisis y ciclos económicos, la acumulación capitalista a través de los oligopolios combinados con la dominancia del capital financiero y los problemas resultantes, con sus efectos en la distribución de la renta y las disparidades de riqueza. Finalmente, Tavares también produjo análisis en el campo de la economía política internacional, destacando la dinámica de la influencia del capitalismo global entre la economía nacional, la geoeconomía y la geopolítica internacional.

Sus obras, ampliamente revisadas por intelectuales de la economía, la ciencia política, la sociología y otras disciplinas, atraviesan diferentes periodos. Aquí destacamos la categorización establecida por el profesor Fernando Nogueira da Costa del Instituto de Economía de la UNICAMP. Costa (2019) señala que las obras de Tavares pueden organizarse en cuatro grandes temas: “Relación centro-periferia revelada en el balance del comercio exterior; Ciclo y crisis: movimiento limitado por el grado de industrialización brasileña; Problema del financiamiento de las empresas no financieras; Geoeconomía y geopolítica internacional” (Ibíd., p. 18). En orden cronológico, “Relación centro-periferia revelada en el balance del comercio exterior” refleja la fase cepalina marcada por la publicación en 1963 de una de sus principales obras, *Auge e declínio do processo de*

substituição de importações no Brasil, donde, entre otros aspectos, Tavares reflexionó sobre la dinámica de las relaciones centro-periferia dentro del sistema capitalista global, utilizando el método histórico-estructural y observando las condiciones estructurales de las economías nacionales de la región cuando expuestas al exterior. Esta primera fase se extiende hasta mediados de la década de 1970, cuando, en 1970, presenta el ensayo *Além da Estagnação*, en coautoría con José Serra, en el que reflexionan sobre la acumulación de capital, sobre todo capital financiero, y la exclusión social derivada de la era del milagro económico.

A continuación, la fase “Ciclo y crisis: movimiento limitado por el grado de industrialización brasileña” presenta reflexiones sobre los diferentes patrones de industrialización que Tavares observa, con un enfoque en la formación de oligopolios en el contexto de un proceso de industrialización tardía y la dificultad de realizar inversiones que retroalimentaran y expandieran dicho proceso. Esta coyuntura da paso a una fase posterior en la producción analítica de Tavares, la del “Problema del financiamiento de las empresas no financieras”, en la cual la economista señala los estrangulamientos del financiamiento privado nacional y el papel del Estado como agente impulsor, discutiendo el proceso de valorización del capital financiero en comparación con el capital productivo, destacando cómo las empresas brasileñas optaban por el modelo rentista-patrimonialista para asegurar el capital familiar. Finalmente, en el campo de la “Goeconomía y Geopolítica Internacional”, Tavares centró sus análisis en una visión sistémica sobre la recuperación de la hegemonía de los Estados Unidos en el ámbito económico y el proceso de implementación del neoliberalismo. El neoliberalismo es retratado como un régimen económico concentrador, en el cual los estados nacionales pasaron a actuar como articuladores de los intereses de las multinacionales, convirtiéndose en rehenes del capital internacional, que en ese momento dictaba el movimiento de los capitales y los préstamos

internacionales, especialmente para las economías subdesarrolladas o en desarrollo.

El legado de Conceição Tavares, más allá de la academia, ya sea por su activismo político dentro y fuera de la política institucionalizada, sus contribuciones al Plan Cruzado, su militancia en torno a políticas que enfrentaran la desigualdad estructural y su compromiso con la necesidad de transformaciones político-sociales en Brasil, continuará formando e inspirando a pensadores críticos de la realidad socioeconómica de los países del Sur Global, especialmente en América Latina. De esta manera, el número 50 de la ***Brazilian Journal of Latin American Studies*** rinde homenaje a esta gran intelectual que tanto contribuyó a la ciencia y a la sociedad brasileña, y abre esta publicación con el artículo ***Economía, una ciencia social: Maria da Conceição Tavares***, de Onofre Alves Portella Junior, profesor de economía en la Faculdade de Tecnologia de São Paulo. Portella presenta a la autora destacando momentos centrales de su larga trayectoria intelectual: su fase desarrollista, vinculada a la CEPAL, y su visión sistémica de la geopolítica regional.

El segundo artículo de este número mantiene el foco en la importancia de pensar América Latina desde la propia región. Dorival Bonfá Neto, de la Universidad Nacional de Colombia, y Júlio César Suzuki, profesor del Departamento de Geografía de la Universidade de São Paulo, presentan el artículo ***Pensamiento social latinoamericano en tres momentos fundacionales de su historia: Bolívar, Mariátegui y los teóricos decoloniales***. Los autores reflexionan sobre cómo los patrones y valores europeos—ya sea en la cultura, la política, la economía o la sociedad—modificaron y violentaron las tradiciones seculares de los pueblos originarios latinoamericanos. Señalan tres momentos del pensamiento social latinoamericano que fueron contra-hegemónicos en la producción intelectual y política de la región: las propuestas pioneras de Simón Bolívar y sus utopías de liberación; el enfoque crítico de José Carlos Mariátegui, basado en una lectura no ortodoxa del marxismo; y la

propuesta política y epistémica de los teóricos decoloniales del grupo *Modernidad/Colonialidad*.

Aún en el campo de los saberes decoloniales, el tercer manuscrito, titulado ***Etnicidades, agencia y política en el estado multicultural colombiano***, de Oscar Jehiny Larrahondo Ramos, doctorando por la Universidade Federal de Río de Janeiro, discute los lugares de enunciación, los lenguajes y la semántica de las comunidades étnicas afrodescendientes, como espacios de tensión con los discursos hegemónicos del canon académico aún vigente en las instituciones estatales y en la academia ortodoxa. Observa que constituyen un espacio para el desarrollo del imaginario del Estado multicultural en Colombia, instituido en las últimas décadas, pero que en la gestión de Petro y Márquez, iniciada en 2022, adquiere contornos únicos. El autor propone la construcción de un nuevo acuerdo social clave para la inclusión de la diversidad de los pueblos negros e indígenas en el proyecto nacional, que permita el desarrollo de una dimensión inédita del ser humano en la sociedad colombiana.

En este mismo ámbito, pero con un enfoque en la biodiversidad, Marina von Harbach Ferenczy y Alfredo Alietti de la Università Degli Studi di Ferrara abordan la destrucción ambiental, la crisis pandémica y las amenazas a la agroecología y los conocimientos tradicionales en el artículo ***Ecología política de las pandemias en América Latina - interseccionalidad entre sus causas, la sociobiodiversidad y el sistema agroalimentario actual***. A partir del principio de precaución ante las incertidumbres de la acción humana en el medio ambiente, y del concepto de irresponsabilidad organizada (Ulrich Beck), que critica a los gobiernos y a las grandes corporaciones, el trabajo presenta también en sus análisis perspectivas del Sur Global y de la ecología de saberes, ya que propone un diálogo necesario entre los estudios sobre biodiversidad y los conocimientos tradicionales asociados a las comunidades indígenas.

A continuación, Virginia (Gina) Vargas de la Pontificia Universidad Católica del Perú reflexiona sobre ***La construcción del horizonte feminista latinoamericano en el siglo XXI: una nueva geopolítica del conocimiento***. El artículo analiza las luchas y reflexiones de las feministas en América Latina y el Caribe a lo largo de las últimas tres décadas del siglo XX (1970-2000), así como el papel secundario impuesto por la sociedad y el Estado a la lucha de las mujeres, generando como contraparte una importante y profunda desobediencia epistémica de horizonte feminista contra el “pensamiento único”, la jerarquía de saberes y la negación de las subjetividades femeninas. La autora señala cómo tal desobediencia epistémica, ahora en el siglo XXI, dio lugar a una nueva geopolítica del conocimiento, con nuevas luchas, sentimientos, subjetividades y memorias, reconociendo la existencia de feminismos plurales y diversos que alimentan la teoría y la acción extendidas a múltiples espacios.

El sexto artículo de este número de la **BJLAS**, titulado ***Aproximación al activismo evangélico Chiapaneco***, de la investigadora Nayive Castellanos Villamil de la Universidade de São Paulo, analiza algunas de las disputas derivadas de la movilización evangélica en la política de Chiapas y en la vida de las comunidades locales, tradicionalmente católicas hasta ese momento. Recuperando una memoria histórica que se inicia en el siglo XIX, la autora se enfoca principalmente en el período de 2000 a 2020, cuando observa que el tipo de alternancia política con participación comunitaria limitada favoreció el estrechamiento de los lazos político-religiosos en las comunidades locales de indígenas con el pentecostalismo conservador de matriz norteamericana.

El siguiente texto inaugura la sección de literatura y arte de este número. En ***Virtudes de la penitencia, recompensas del amor: literatura conventual femenina en México en el siglo XVIII***, Alfredo Cordiviola, profesor de la Universidad Federal de Pernambuco, presenta el género de la literatura conventual femenina, que adquirió un impulso considerable desde el siglo XVII en la Nueva España y en América del Sur. El autor

rescata la historia de dos monjas que en el siglo XVIII vivieron y escribieron recluidas en el Convento de San Juan de la Penitencia en la Ciudad de México. Las cartas aludían a estrictas penitencias, iluminaciones convulsivas, periodos de soledad y espera, y a los dilemas de las experiencias íntimas con lo divino que no podían ser descritas (aunque debían ser descritas) con el lenguaje común.

En el campo de la fotografía, Luan Erick Lima Sanches de la Universidad Federal de Paraíba aborda los estados de excepción y el autoritarismo de los gobiernos latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XX, con un enfoque especial en Chile y Brasil. En ***Compartiendo memórias: K.: relatos de uma busca, de Bernardo Kucinski; Gólgota: caravana de la muerte, de Mauricio Toro Goya y las resistencias a los estados de excepción***, Sanches busca explorar las conexiones y las permanencias en las representaciones sobre los gobiernos de la dictadura militar, con el fin de comprender cómo las manifestaciones artísticas revelaban las interacciones complejas entre la memoria del pasado, la violencia del Estado y el dolor de los cuerpos durante los regímenes autoritarios modernos en América Latina.

Con preocupaciones distintas, pero aún en el campo de la fotografía, el artículo ***Las colecciones fotográficas del Museo Nacional de Bellas Artes y del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires***, de Vanesa Magnetto, doctora por la Universidad Nacional de las Artes de Argentina, explora el surgimiento y el desarrollo de las colecciones fotográficas del Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) y del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA). Con base en una lectura del campo del arte fotográfico de la década de 1990 en la ciudad de Buenos Aires, la investigadora interpreta las características de cada colección y los discursos curatoriales que las promovieron. También se analizan los diferentes

perfiles de las colecciones según los orígenes de los artistas que produjeron las obras.

Finalmente, Thaddeus Gregory Blanchett, profesor de la Universidade Federal de Río de Janeiro, en *Gringaidas: Notas sobre la Etimología de 'Gringo'*, describe la etimología del término *gringo* desde su origen en la Península Ibérica hasta su uso común en la actualidad. Sumergiéndose en investigaciones bibliográficas, etnográficas y lingüísticas, el autor desvela los significados del término en el contexto brasileño, al mismo tiempo que destaca su potencial como categoría emica o analítica, capaz de describir adecuadamente un segmento cada vez más numeroso de personas en el mundo globalizado de hoy.

Finalmente, dos reseñas cierran este número de la **BJLAS**. ***"Morir por las ideas": tradición radical, indigenismo y marxismo en Perú***, de Pedro L. San Miguel, analiza la obra *La nación radical: De la utopía indigenista a la tragedia senderista* del historiador peruano José Luis Rénique. En análisis detallados de diferentes intelectuales y políticos, la obra reseñada destaca los orígenes seculares y las vertientes del indigenismo peruano, con un enfoque en las contribuciones marxistas. Así, la politización de la cuestión indígena en los proyectos revolucionarios de construcción nacional es un aspecto que se destaca en autores como Mariátegui o en la lucha armada del *Sendero Luminoso*.

Por último, Lucilene Cury, profesora de la Universidad de São Paulo, analiza en ***La escena final de García Márquez y otras historias de amor*** la obra *En Agosto Nos Vemos* del escritor colombiano. La obra reseñada narra la historia de una mujer casada, que todos los años, el 16 de agosto, viaja a una isla del Caribe para visitar la tumba de su madre. Durante esos viajes, siempre encuentra, casualmente, a un hombre con quien se relaciona, pero estas diferentes aventuras íntimas la transforman gradualmente en otra mujer, debido a los cuestionamientos que empieza a hacer sobre la vida en familia y sobre el matrimonio, principalmente. Así, en un ambiente

nostálgico y de reflexión, la reseña retrata el amor en García Márquez como una fuerza poderosa, a menudo marcada por la pasión excesiva, el sufrimiento y la irracionalidad.

Referencias

BEST, Lloyd. **Independent thought and Caribbean freedom**. Readings in the political economy of the Caribbean, p. 7-28, 1971.

COSTA, Fernando Nogueira da. Introdução. *In: **Maria da Conceição Tavares: vida, ideias, teorias e políticas***. MELO, Hildete Pereira de Melo (org.). São Paulo: Fundação Perseu Abramo / Expressão Popular / Centro Internacional Celso Furtado, 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. *In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). **Por un feminismo Afro-latino-americano: Lelia González***. Rio de Janeiro: Zahar/Schwarcz, 2020 [1979].

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. **El antiimperialismo y el APRA**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010 [1935]. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/haya/1930s/antimperialismo/el-antimperialismo-y-el-apra.pdf>. Consultado en: 15 jul. 2024.

PAREDES, Julieta. Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Bolivian Studies Journal**, v. 21, 2015, p. 100-115. <https://doi.org/10.5195/bsj.2015.144>

TAVARES, Maria da Conceição. **Desenvolvimento e igualdade: homenagem aos 80 anos de Maria da Conceição Tavares**. (João Sicsú, Douglas Portari, Org.). Rio de Janeiro: IPEA, 2010. Disponible en: [https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3272/1/livro_MariadaConcei%](https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3272/1/livro_MariadaConcei%20Tavares.pdf)

[C3%A7%C3%A3oTavares-desenvolveigualdade.pdf](#). Consultado em: 15 jun. 2024.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.231618](#)

Recebido em: 24/11/2024

Aprovado em: 24/11/2024

Publicado em: 25/11/2024

Vivian Urquidí¹ 

Maria Cristina Cacciamali² 

Bruno Massola Moda³ 

Universidade de São Paulo, Brasil

More than an economist: Maria da Conceição Tavares (1930-2024)

Thinking about Latin America and the Caribbean necessitates constantly examining the various historical periods and realities of the nations in this region, which do not strictly conform to the theoretical and conceptual frameworks developed in the Global North. Substantial criticism of what has been called the *coloniality of knowledge* has been widely developed by decolonial theories and research. However, it is important to highlight that the roots of these criticisms are firmly based on the long tradition of Latin American and Caribbean thought. We can highlight, for example, the *Pan-Americanism* from the Peruvian intellectual Víctor Raúl Haya de la Torre (2010 [1935]), which opposed the *Europeanizing* Marxism defended by Latin American intellectuals and politicians who, at the time, were aligned with the Communist International. The trinitarian Lloyd Best (1971) sought the *independent thinking* in the Caribbean, while in Brazil, Lélia Gonzalez (2020 [1979]) dedicated her writings to denouncing cultural neocolonialism,

¹ Ph.D. in Sociology from the University of São Paulo and a post-doctorate at the Center for Social Studies at the University of Coimbra. She is an assistant professor at the University of São Paulo in the Public Policy Management Course and in the Latin American Integration and Cultural Studies Postgraduate Programs. Email: yurquidi@usp.br

² Ph.D. in Economics from the University of São Paulo and post-doctorate at the Massachusetts Institute of Technology and the University of New Mexico. She is a full professor at the University of São Paulo at the Faculty of Economics and Administration and the Postgraduate Program Integration of Latin America. Email: cciamali@uol.com.br

³ Ph.D. student at the Postgraduate Program Integration of Latin America at the University of São Paulo. Email: bruno.moda@hotmail.com.

scientific distancing, and the mechanical transposition of interpretations about Latin America and the Caribbean, and in turn, proposed the concept of *América Ladina*. Similarly, Indigenous women, like the Bolivian Juliet Paredes (2015), reject the theoretical bases of Western feminism, proposing, in its place, the thought of Abya Yala's community feminism. This is just a sample of very diverse authors, who, from their respective fields of knowledge, were uncomfortable with the limitations of knowledge produced in the West and widely reproduced in the Global South.

Maria da Conceição Tavares, our Brazilian born in Portugal, had the same discomfort. Upon reflecting on the necessary development process of the region, Tavares had a profound dissatisfaction with the economic growth formulas imposed by Modernization Theories, of North American origin, which contradictory produced underdevelopment: "if you don't tackle income distribution, employment, natural resources, the autonomy of the State concerning hegemonic powers, it is not promoting development; it is doing the opposite. It is being dependent, unequal, and predatory[...]" (TAVARES, 2010, p. 17).

First and foremost, thinking about Latin America and the Caribbean necessitates situated thinking, which means taking into account the colonial legacy's configuration of the region and its position within capitalism and the international division of labor. It is a permanent search for new analytical categories and local patterns capable of explaining regional complexity and providing alternatives for its transformation.

This is what the professor, mathematician, and economist Maria da Conceição de Almeida Tavares, who left us on June 8, 2024, dedicated herself to. Born in Portugal, she fled the Salazar dictatorship and arrived in Brazil in the 1950s, where she helped the Juscelino Kubitschek government develop the Target Plan. She then worked at the National Bank for Economic and Social Development (BNDES) and at the Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC) in Chile. She was

also a federal representative for the Workers' Party between 1995 and 1999, besides being a university professor.

Maria Conceição Tavares' reflections emerged mainly during her time at the Federal University of Rio de Janeiro (UFRJ) and at the State University of Campinas (UNICAMP). At the latter, she was a full professor at the Institute of Economics (IE), an institution that she helped to found. Throughout her fruitful intellectual production trajectory, Conceição Tavares addressed the issue of developmentalism, having the import substitution issue as the starting point. Her analysis of economic cycles and crises, capitalist accumulation through oligopolies combined with the dominance of financial capital, and the ensuing issues, along with their effects on income distribution and wealth disparities, highlighted the need for an urgent review of the Brazilian economy. Conceição Tavares also examined the field of international political economy, highlighting the dynamics of global capitalism's influence on the national economy, geography, and international geopolitics.

Her works, extensively reviewed by intellectuals from economics, political science, sociology, and other areas, go through different periodization. Here, we emphasize the classification that UNICAMP Institute of Economics Professor Fernando Nogueira da Costa developed. Costa (2019) points out that Conceição Tavares' works can be organized into four major themes: "Center-periphery relationship revealed in the balance of foreign trade; Cycle and crisis: movement limited by the level of the Brazilian industrialization; The financing problem of non-financial companies; and the Geoeconomics and international geopolitics." (Ibidem, p. 18). In chronological order, "Center-periphery relationship revealed in the balance of foreign trade" reflects the ECLAC phase marked by the publication in 1963 of one of its main works, *"Rise and decline of the import substitution process in Brazil"* where, among other topics, Conceição Tavares reflected

on the dynamics of center-periphery relations within the global capitalist system based on the historical-structural method, observing the structural conditions of the region's national economies when exposed to the foreign economy. This first phase progressed until the mid-1970s, when still in 1970 she presented the essay “Beyond Stagnation”, co-authored with José Serra, in which they reflected on the accumulation of capital, especially financial capital, and the social exclusion arising from what was called the Brazilian economic miracle era.

Next, the phase “Cycle and crisis: movement limited by the level of the Brazilian industrialization” brings reflections on the different patterns of industrialization that Tavares observes, focusing on the formation of oligopolies in the context of a late industrialization process and the difficulty of investments that would feed back into it and expand this process. This situation inaugurates a subsequent phase in Conceição Tavares analytical production: “The financing Problem of non-financial companies” in which the economist points out the bottlenecks of national private financing and the role of the State as a driving agent in providing credit to private companies and discusses the process of valuing financial capital compared to productive capital, highlighting how Brazilian companies opted for the rent-seeker—patrimonialist model to secure family capital. Finally, in the “International Geoeconomics and Geopolitics” field, Conceição Tavares focused her analysis on a systemic view of the United States hegemony resumption in the economic sphere and the process of implementing neoliberalism. National states started to advocate for the interests of multinational corporations under neoliberalism, which is characterized as a wealth-concentrating economic system. At the same time, these States, particularly underdeveloped and/or developing economies, became hostages of international capital, which at the time dictated the flow of capital and international loans.

Conceição Tavares' legacy beyond academia is her political activism inside and outside institutionalized politics, her contributions to the Cruzado Plan, her activism around policies to rectify structural inequality, and her commitment to the need for political-social transformations in Brazil, which will continue to be useful learning resources and inspire socioeconomic reality critical thinkers in the Global South, especially in Latin America. With that said, the ***Brazilian Journal of Latin American Studies*** issue 50 pays homage to this great intellectual who contributed so much to science and to the Brazilian. Therefore, we start this issue with the article ***Economics, a social science: Maria da Conceição Tavares***, by Onofre Alves Portella Junior, professor of economics at the Faculty of Technology of São Paulo. Portella presents the Tavares by highlighting central moments of her long intellectual trajectory: her developmental phase during her time at ECLAC, and her systemic vision of regional geopolitics.

The second article also addresses the importance of thinking about Latin America from within the region itself. Dorival Bonfá Neto from the Universidad Nacional de Colombia and Júlio César Suzuki, professor at the Department of Geography at the University of São Paulo, present the ***Latin American social thought in three foundational moments of its history: Bolívar, Mariátegui and decolonial theorists***. The authors reflect on how European standards and values — whether in culture, politics, economics, or society — modified and violated centuries-old traditions of native Latin American peoples. They point out three moments of Latin American social thought that were counter-hegemonic in the region's intellectual and political production: the pioneering propositions of Simón Bolívar and his liberation utopias; the critical thought of José Carlos Mariátegui, which was based on an unorthodox reading of Marxism, and the political and epistemic proposal of decolonial theorists from the Modernity/Coloniality group.

In the same field of decolonial knowledge, the third manuscript entitled ***Ethnicity, agency and politics in the Colombian multicultural state*** by Oscar Jehiny Larrahondo Ramos, a doctoral candidate at the Federal University of Rio de Janeiro, discusses the places of enunciation, languages, and semantics of Afro-descendant ethnic communities, as places of tension with the hegemonic discourses from the academic canons that are still in force in state institutions and also in the orthodox academia. Ramos observes that they constitute a space for the development of the imaginary of the multicultural State in Colombia, established in recent decades, but which took unique contours under the administration of Petro and Márquez, which began in 2022. The author proposes the construction of a new key social agreement for the inclusion of the diversity of black and indigenous peoples in the national project, which aims to develop an unprecedented dimension of human beings in Colombian society.

With a focus on biodiversity but still in the same broader field of decolonial knowledge, Marina von Harbach Ferenczy and Alfredo Alietti from Università Degli Studi di Ferrara discuss environmental destruction, the pandemic crisis and threats to agroecology and traditional knowledge in the article ***Political ecology of pandemics in Latin America - intersectionality between their causes, the socio-biodiversity, and the current agri-food system***. Based on the precautionary principle given the uncertainties of human action in the environment and the concept of organized irresponsibility (Ulrich Beck) that criticizes governments and large corporations, the article also presents perspectives from the Global South and the ecology of knowledge in its analyses, as it proposes a necessary dialogue between studies on biodiversity and traditional knowledge associated with indigenous communities.

Next, Virginia (Gina) Vargas from the Pontificia Universidad Católica del Perú reflects on ***The construction of the Latin American feminist horizon in the 21st century: a new geopolitics of knowledge***. The article analyzes the struggles and reflections of feminists in Latin America and the

Caribbean over the last three decades of the 20th century (1970-2000), and the secondary role imposed by society and the State on women's struggle, generating in return an important and profound feminist-oriented epistemic disobedience against the "single thought", the hierarchy of knowledge and the denial of female subjectivities. The author points out how such epistemic disobedience, now in the 21st century, resulted in a new geopolitics of knowledge, with new struggles, feelings, subjectivities, and memories, accounting for the existence of plural and diverse feminisms that feed theory and action extended to multiple spaces.

The sixth article in this issue of **BJLAS**, titled ***Approach to evangelical activism Chiapaneco*** by the researcher Nayive Castellanos Villamil from the University of São Paulo, analyzes some of the disputes arising from the evangelical mobilization in Chiapas politics and the life of local communities that used to be confessionally Catholic. By rescuing a long memory that begins in the 19th century, the author focuses mainly on the 2000 to 2020 period, when she observes that the type of political alternation with limited community participation favored the narrowing of political-religious ties in local indigenous communities with conservative Pentecostalism of North American origin.

The next text inaugurates the literature and art section of this issue. In ***Virtues of penance, rewards for love: female conventual literature in 18th-century Mexico***, Alfredo Cordiviola, professor at the Federal University of Pernambuco, presents the genera of women's convent literature — which acquired considerable momentum starting in the 17th century in New Spain and South America. The author rescues the story of two nuns who in the 18th century lived and wrote cloistered in the Convent of San Juan de la Penitencia in Mexico City. The letters alluded to strict penances, convulsive illuminations, periods of solitude and waiting, and the dilemmas of intimate experiences with the divine that could not be described (although they should be described) with ordinary language.

In the field of photography, *Luan Erick Lima Sanches* from Federal University of Paraíba addresses states of exception and authoritarianism of Latin American governments in the second half of the century XX, with a special focus on Chile and Brazil. In ***Sharing memories: k.: relatos de uma busca***, by **Bernardo Kucinski**; ***Gólgota: caravana de la muerte***, by **Mauricio Toro Goya** and ***resistance to states of exception***, Sanches seeks to explore the connections and permanence in representations of the governments of the military dictatorship period to understand how artistic manifestations revealed the complex interactions between the memory of the past, State violence and the pain of bodies during modern authoritarian regimes in Latin America.

With different concerns, but still in the field of photography, the article ***The photographic collections of the Museo Nacional de Bellas Artes and the Museo de Arte Moderno de Buenos Aires*** written by *Vanesa Magonetto*, *P.h.D* by the Universidad Nacional de las Artes, Argentina, explores the emergence and development of the photography collections of the Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) and the Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA.) Based on field research of 1990s photographic art in the city of Buenos Aires, the researcher interprets the characteristics of each collection and the curatorial discourses that promoted them. The different profiles of the collections are also analyzed according to the origins of the artists who produced the artworks.

Last but not least, Thaddeus Gregory Blanchett, professor at the Federal University of Rio de Janeiro, in ***Gringaidas: Notes on the Etymology of 'Gringo'***, describes the etymology of the term *gringo* from its origin in the Iberian Peninsula to its common use today. Diving into bibliographic, ethnographic, and linguistic research, the author unveils the meanings of the term in the Brazilian context, while at the same time highlighting its potential as an emic or analytical category, capable of adequately

describing an increasingly numerous segment of people in the globalized world of today.

Finally, two book reviews close this issue of **BJLAS**. **“Dying for ideas”: radical tradition, indigenism, and marxism in Peru** by Pedro L. San Miguel reviews the book *“TLa nación radical: De la utopía indigenista a la tragedia senderista”* by Peruvian historian José Luis Rénique. In a detailed analysis, Miguel points out different intellectuals and politicians, highlighting the secular origins and aspects of Peruvian indigenism, with a focus on Marxist contributions. Therefore, the politicization of the indigenous issue in revolutionary nation-building projects is an aspect that will be highlighted by authors such as Mariátegui or in the Shining Path armed struggle.

The last book review by Lucilene Cury, professor at the University of São Paulo. **The final scene of García Márquez and other love stories** analyzes the book *“Em Agosto Nos Vemos”* written by the Colombian writer. The book reviewed tells the story of a married woman, who every year, on August 16th, travels to a Caribbean island to visit her mother's grave. During these trips, she always accidentally meets a man with whom she has a short relationship, but these different intimate adventures gradually transform her into another woman, due to the questions she starts to ask about family life and marriage, mainly. Thus, in a nostalgic and reflective environment, the review portrays love in García Márquez, a powerful force, often marked by excessive passion, suffering, and irrationality.

References

- BEST, Lloyd. **Independent thought and Caribbean freedom**. Readings in the political economy of the Caribbean, p. 7-28, 1971.
- COSTA, Fernando Nogueira da. Introdução. In: **Maria da Conceição Tavares**: vida, ideias, teorias e políticas. MELO, Hildete Pereira de Melo (org.).

São Paulo: Fundação Perseu Abramo / Expressão Popular / Centro Internacional Celso Furtado, 2019.

GONZÁLEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. *In*: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). **Por un feminismo Afro-latino-americano: Lelia González**. Rio de Janeiro: Zahar/Schwarcz, 2020 [1979].

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl. **El antiimperialismo y el APRA**. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010 [1935]. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/haya/1930s/antimperialismo/el-antimperialismo-y-el-apra.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2024.

PAREDES, Julieta. Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Bolivian Studies Journal**, v. 21, 2015, p. 100-115. <https://doi.org/10.5195/bsj.2015.144>

TAVARES, Maria da Conceição. **Desenvolvimento e igualdade: homenagem aos 80 anos de Maria da Conceição Tavares**. (João Sicsú, Douglas Portari, Org.). Rio de Janeiro: IPEA, 2010. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3272/1/livro_MariadaConcei%C3%A7%C3%A3oTavares-desenvolveigualdade.pdf. Acesso em: 15 jun. 2024.

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.231618](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.231618)

Recebido em: 24/11/2024
Aprovado em: 24/11/2024
Publicado em: 25/11/2024

ECONOMIA, UMA CIÊNCIA SOCIAL: MARIA DA CONCEIÇÃO TAVARES

ECONOMÍA, UNA CIENCIA SOCIAL: MARIA DA CONCEIÇÃO TAVARES

ECONOMICS, A SOCIAL SCIENCE: MARIA DA CONCEIÇÃO TAVARES

Onofre Alves Portella Junior¹ 

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: Este texto é uma reverência póstuma à Professora Maria da Conceição Tavares. O objetivo é apresentar a autora por intermédio de alguns momentos de sua longa trajetória intelectual e, para esse fim, escolheu-se uma obra de sua fase desenvolvimentista, vinculada à CEPAL, e outra, vinculada à sua fase mais próxima à temática geopolítica.

Palavras-chave: Maria da Conceição Tavares; CEPAL; Desenvolvimentismo; Geopolítica.

Resumen: Este texto es un homenaje póstumo a la profesora Maria da Conceição Tavares. El objetivo es presentar a la autora a través de algunos momentos de su larga trayectoria intelectual y, para ello, se ha elegido una obra de su etapa de desarrollista, vinculada a la CEPAL, y otra, involucrada a su etapa más próxima al tema geopolítico.

Palabras clave: Maria da Conceição Tavares; CEPAL; Desarrollismo; Geopolítica.

Abstract: This text is a posthumous tribute to Professor Maria da Conceição Tavares. The objective is to present the author through some moments of her long intellectual trajectory, and, for this purpose, a work from her developmentalist phase, linked to ECLAC, and another, belonging to her phase closer to geopolitical themes, were chosen.

¹ Professor de Economia na Faculdade de Tecnologia de São Paulo (Fatec) na unidade Cotia. Graduação em Economia (PUC-SP), mestrado em História Social (PUC-SP) e doutorado no PROLAM (USP). E-mail: onofre.portella@gmail.com

Keywords: Maria da Conceição Tavares; ECLAC; Developmentalism; Geopolitics.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.226205](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.226205)

Recebido em: 12/06/2024

Aprovado em: 02/07/2024

Publicado em: 24/11/2024

A Professora Maria da Conceição Tavares, falecida em 8 de junho último, nos legou uma obra maior, uma obra de caráter referencial e, complementarmente à importância desta obra, a Professora nos legou também o exemplo de uma vida, igualmente referencial, na qual o conhecimento sempre esteve a serviço de uma maior equidade social.

À parte o rigor da argumentação e da impecável lógica na apresentação de suas ideias, a peculiaridade e o ânimo de suas exposições caracterizaram, de forma singular, sua perspectiva de observar o mundo. Difícil assimilar a morte de uma pessoa dessa envergadura; este ânimo continuará habitando nosso imaginário frente aos inúmeros retrocessos destes nossos tempos.

O pensamento de Conceição Tavares tem seu caldo de cultura no ambiente originado pelo rompimento da teoria econômica com os pressupostos neoclássicos. O capitalismo passa a ser caracterizado, a partir deste momento, de forma quase que consensual, como um sistema que não caminharia para o equilíbrio por seus mecanismos inerentes, como defendiam os liberais; ao contrário, deixado às forças de mercado, apresentaria crises cada vez mais frequentes e profundas.

A grande depressão, que tem seu início marcado pela quebra da bolsa de Nova York, em 24 de outubro de 1929, fez com que a Sociedade das Nações, em setembro de 1930, criasse um comitê para estudar a recorrência das fases de depressão econômica; a relação entre a grande crise do final do século XIX (1873-1896) e a grande guerra de 1914-1918, assustava a Europa. Assumia-se, assim, as crises como uma fase do

movimento cíclico do capitalismo. O economista Gottfried Haberler foi indicado para a coordenação desse comitê e, em 1937, a Sociedade das Nações publica a obra resultante deste trabalho: *Prosperity and depression. A theoretical analysis of cyclical movements*. Uma edição em espanhol é lançada em 1942.

Diferentes desenvolvimentos teóricos no campo da ciência econômica, conjugados à implementação de políticas governamentais indutoras do crescimento, concorreram para a formação e para a caracterização desse momento de superação das concepções liberais: as obras de John Maynard Keynes e de Michal Kalecki, e o *New Deal* do presidente Roosevelt são importantes exemplos. Coube à grande depressão fornecer as evidências objetivas da inadequação dos princípios e prescrições liberais à realidade.

Como decorrência deste quadro, no qual o liberalismo é suplantado, e das necessidades sociais, econômicas e geopolíticas colocadas ao final da segunda guerra pela “nova ordem mundial”, o debate relativo à relação “Estado e Desenvolvimento” ganha protagonismo. Assim, o tema desenvolvimento se firma como categoria de análise, contrapondo-se, em um primeiro momento, ao conceito de atraso. É na América Latina que o atraso passa a ser visto não como uma simples defasagem temporal em relação às economias centrais, mas como resultado de um processo histórico-estrutural: o subdesenvolvimento. A Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL) foi o organismo que, ao mesmo tempo, foi catalizador e a síntese desse processo. O conceito de desenvolvimentismo é, então, formulado.

O desenvolvimentismo brotou como consciência do atraso e como busca de uma estratégia nacional para superá-lo: fenômeno, portanto, peculiar da própria América Latina.

[...]

De forma alguma pode ser entendido como uma ideia de fora que foi transplantada para a América Latina, mesmo com a ressalva de ter sido adaptada à sua realidade cultural, econômica ou social: não há caso de desenvolvimentismo, teórico ou histórico, que tenha servido de modelo para tal cópia ou adaptação. (FONSECA, 2015, p.39)

A CEPAL foi criada em 1948 e é uma das cinco comissões criadas pela Organização das Nações Unidas (ONU) e está entre as três criadas no período imediatamente pós-guerra. De acordo com Barbosa (2004, p. 176), “a criação das comissões econômicas da Nações Unidas aproveitou a experiência preexistente oriunda da Sociedade das Nações”. A CEPAL representou um núcleo dinâmico do pensamento crítico latino-americano; produziu uma interpretação inovadora, ampla e organizada de nossa realidade e construiu um quadro referencial – porque estruturado e coeso – da realidade latino-americana e que, fundamentalmente, alicerçou proposições de intervenção.

A trajetória intelectual da Professora Conceição Tavares é objeto de diversos exercícios de periodização, nem sempre convergentes, mas, todos eles identificam como sendo a primeira dessas fases, aquela relativa à sua participação na CEPAL; a Professora pertenceu aos quadros da organização de 1961 a 1974.

Pode-se considerar como primeira aproximação, ou identificação, entre a obra de Conceição Tavares e os textos basilares da CEPAL, justamente, aquela relativa ao método “histórico-estrutural”. De acordo com Ricardo Bielschowsky e Miguel,

O sistema analítico da CEPAL é baseado no método estrutural-histórico, que examina as especificidades da inserção produtiva, social, e do Caribe como natureza “periférica”, institucional e internacional dos países da América Latina em oposição às características das economias “centrais” observadas da perspectiva prioritária de sua transformação a médio e longos prazos. (BIELSCHOWSKY; TORRES, 2018, p. 48)

Em entrevista dada aos organizadores do livro “Conversas com Economistas”, falando sobre sua formação e influências teóricas, diz a Professora: “O método ‘histórico-estrutural’ no pensamento econômico latino-americano deve-se a ele [Raúl Prebisch] e a Furtado. E nós todos,

seus discípulos, somos históricos estruturais, todos!” (BIDERMAN; COZAC; REGO, 1996, p.134)

Da adoção do método histórico-estrutural, deriva uma postura analítica crítica, inerente mesmo ao método, por incorporar, obrigatoriamente, uma perspectiva histórica do subdesenvolvimento observado nas economias latino-americanas e, também, a incorporação de variáveis não propriamente econômicas no processo de apreensão dessa realidade.

Ainda referindo-se à entrevista para a publicação “Conversas com Economistas”, perguntada sobre como foi a experiência na CEPAL, a Professora destaca essa postura crítica:

A CEPAL para mim foi um refresco, porque me permitiu uma leitura crítica, uma leitura nova. Os meus professores na Universidade do Brasil só estavam interessados em inflação, equilíbrio, estabilização e davam as explicações convencionais. Aí vêm os cepalinos e dizem: “Nós não vemos assim, nós somos estruturalistas, é preciso se preocupar com o desenvolvimento”. (BIDERMAN; COZAC; REGO, 1996, p.131)

Assim, na perspectiva do método histórico-estrutural, e em companhia, principalmente, de Celso Furtado e Anibal Pinto, Conceição Tavares leva a cabo análises contundentes sobre a realidade latino-americana e brasileira. A fase cepalina é profícua; o ensaio “Auge e Declínio do Processo de Substituição de Importações no Brasil”, escrito em 1963 e, em 1974, incluído no livro “Da substituição de importações ao capitalismo financeiro”, talvez seja o mais emblemático deste período.

Na Introdução à referida publicação, Conceição Tavares (2000[1974]) faz considerações importantes sobre este ensaio, de forma a esclarecer suas características fundamentais: a primeira das duas características mencionadas por ela é aquela relativa ao enfoque teórico, resultado, segundo a autora, de dois anos de pesquisa empírica e de discussões teóricas com os colegas da CEPAL, o que fez com que o ensaio tivesse

“como retaguarda teórica 15 anos de pensamento cepalino” (p. 16). A segunda característica diz respeito ao marco histórico no qual a análise se desenvolve, qual seja, o final de um “ciclo de industrialização substitutiva” (p. 16), muito referenciado pelo seu momento no pós-guerra.

Essas duas características emprestam um caráter mais geral ao ensaio; nesse sentido, diz Conceição Tavares:

Ambas as características iriam permitir uma capacidade explicativa de tipo mais geral que a dos ensaios seguintes e que, em alto nível de abstração (na sua introdução teórica), poderia ser aplicada a vários países da América Latina, sobretudo os do “Cone Sul”, independentemente da especificidade histórica de suas formações sociais concretas. (TAVARES, 1983, p. 160)

A análise se inicia por relembrar as principais características do modelo conhecido como “desenvolvimento para fora”, e, assim, pelo significado do setor externo nas economias periféricas e centrais, fundamental para a correta caracterização do modelo exportador tradicional. Iniciando a análise pela exportação, a diferença fundamental entre os países centrais e os periféricos, apontada pela Professora, está no “grau de difusão”, ou seja, o quanto as exportações contribuem para o desenvolvimento sobre “o espaço econômico de cada país”; enquanto que nas economias centrais as exportações conjugam-se com elementos internos – investimento e tecnologia, basicamente – nas economias periféricas, a exportação é o próprio centro dinâmico da economia e é dessas características que derivará a condição de dependência dessas economias.

Quanto às importações, nos países periféricos, elas não se dão unicamente para o ajuste entre produção e consumo, como nos países centrais, mas para também satisfazer, integralmente, as necessidades do setor de bens de capital oriundas do centro dinâmico exportador.

Na primeira metade do século XX, o setor exportador das economias latino-americanas passa por uma sequência de inúmeras crises, o que implicou, pelo desequilíbrio no Balanço de Pagamentos, em uma violenta

redução na capacidade de importação destes países. O modelo agroexportador tradicional foi colocado sob pressão.

É nesse momento que o processo de substituição das importações se coloca; em seu início, mais como mecanismo de defesa frente às turbulências externas, do que como elemento de dinamização do setor interno, mas um novo modelo de desenvolvimento – “desenvolvimento para dentro” – estava estabelecido. O processo de industrialização é, nesse modelo, fortemente incentivado, o que significa um maior valor criado ao longo da atividade produtiva e que, inclusive, como decorrência, contribuiria para uma diminuição nos níveis de concentração de renda.

Conceição Tavares critica a escolha do termo “substituição de importações” para designar esse novo modelo de desenvolvimento (utiliza-o porque consagrado pela literatura cepalina), já que a ideia básica não é substituir todas as importações (como chegou mesmo a ser entendido por alguns), mas dinamizar o setor interno das economias, de maneira que o setor externo funcione, a exemplo dos países centrais, como um fomentador da demanda interna.

Todo o estudo realizado pela Professora adota e contribui com as categorias de análises derivadas do método histórico-estrutural presentes e, assim, difundidas pelas investigações da CEPAL.

O conjunto das proposições cepalinas é alvo de críticas de natureza e caráter distintos; a dos liberais, que defendem a premissa de que o mercado busca, constantemente, a máxima eficiência, e que toda interferência externa seria prejudicial a seu funcionamento; a dos marxistas, que veem que, se por um lado, o método cepalino entende o subdesenvolvimento a partir de uma perspectiva histórica, por outro, essa perspectiva não é aplicada ao Estado, percebido, assim, como uma entidade homogênea, na qual não há contradições e antagonismos entre suas partes, classes e segmentos. Outra crítica é aquela vinda da Economia Política Internacional que enxerga a análise cepalina como desvinculada

das questões geopolíticas; a CEPAL, muito pelo seu caráter institucional, cuja produção é dirigida, fundamentalmente, aos formuladores de políticas públicas, trabalharia com totalidades e, no âmbito internacional, não vai além das relações estritamente comerciais. Nesse sentido, diz Jose Luiz Fiori:

Suas ideias e propostas [dos estruturalistas latino-americanos] supõem, constantemente, o conceito de “interesse nacional”, mas eles não levam em conta a competição e a dominação política entre os Estados, e por isso suas propostas jamais mencionam a ideia “listiana” [de Friederich List] de fortalecimento do poder nacional. (FIORI, 2018, p.37)

De forma articulada a essas críticas, a produção da Professora, na fase frequentemente denominada como sendo a da “economia política internacional”, volta-se para análises e conceitos de relações econômicas internacionais, no âmbito da geopolítica e de temas correlatos, como o da hegemonia, nas quais, em grandes linhas, a relação entre os Estados nacionais passa a ser entendida como uma variável determinante das questões nacionais e estritamente econômicas,

Uma publicação, de 1997, marca este momento: o livro “Poder e Dinheiro – Uma economia política da globalização”, organizado por Conceição Tavares, em parceria com o Professor José Luiz Fiori, em que consta o artigo “A retomada da hegemonia norte-americana”, de 1985 e seu pós-escrito de 1997, “A reafirmação da hegemonia norte-americana”.

Neste texto, a Professora discorre sobre a implementação de políticas que objetivavam a “reafirmação da hegemonia americana” e que, a partir dos anos 1980, transformaram profundamente as relações internacionais: a diplomacia do dólar e a diplomacia das armas. O processo de globalização adquire um caráter estritamente financeiro que, assumindo a liderança no processo de acumulação, neutraliza a sofisticação e produtividade da indústria alemã e, principalmente, japonesa.

A atividade produtiva se subordina à financeira. As políticas econômicas são formuladas tendo por objetivo a liberalização dos fluxos

financeiros e a rentabilidade desse capital financeiro globalizado é garantida pela periferia econômica do mundo.

Aqui, de forma clara, Conceição Tavares entende as questões nacionais como condicionadas, ou mesmo determinadas, por políticas globais implementadas pela potência hegemônica, e que não guardam relação com os parâmetros convencionais de aferição do desempenho econômico.

Entre uma fase e outra, parece haver, assim, uma mudança qualitativa na análise de Maria da Conceição Tavares; uma mudança no sentido de ampliar-se o conjunto, e a complexidade, de variáveis que concorrem para o desenvolvimento e para sua indução.

A obra da Professora Maria da Conceição Tavares, pelo seu caráter maior, recebeu e continuará recebendo diversas e distintas interpretações e ressignificações. Muito há ainda a se aprender com a Professora.

Referências

BARBOSA, Wilson do Nascimento. Relembrando a Formação da CEPAL. **Revista Pesquisa e Debate**, v. 15, n. 2(26), p. 176-199, 2004. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rpe/article/view/11937/8642>. Acesso em: 1 jun. 2024.

BIDERMAN, Ciro; COZAC, Luís Felipe L.; REGO, José Márcio. **Conversas com economistas brasileiros**. São Paulo: Editora 34, 1996.

BIELSCHOWSKY, Ricardo; TORRES, Miguel. **El Pensamiento de la CEPAL en su Séptimo Decenio - Textos Seleccionados del Período 2008-2018**. United Nations, 2018. DOI: <https://doi.org/10.18356/7a7b820c-es>

DOMINGUES, Fabian; FONSECA, Pedro Cezar Dutra. O método estruturalista: a economia reconhece seus limites. **Revista Nova Economia**, v. 31, n. 2, p. 613-636, 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6351/6255>.

FIORI, José Luís. As trajetórias intelectuais do debate sobre desenvolvimento na América Latina *in*: BRANDÃO, Carlos António. (org.) **Teorias e políticas do desenvolvimento latino-americano**. Rio de Janeiro: Contraponto/Centro Internacional Celso Furtado, 2018.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. **Desenvolvimentismo: a construção de um conceito**. Texto para discussão. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/4580/1/td_2103.pdf. Acesso em: 1 jun. 2024.

HABERLER, Gottfried. **Prosperidad y depresión**: Análisis teórico de los movimientos cíclicos. Segunda edición en español. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.

TAVARES, Maria da Conceição. Auge e declínio do processo de substituição de importações no Brasil. *In*: BIELSCHOWSKY, Ricardo (Org). **Cinquenta anos de pensamento na CEPAL**. v. 1. Rio de Janeiro: Record/CEPAL, 2000 [1974] p. 217-237. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/50d73fa3-a289-4a38-98ac-5e5e6ae0696f/content>. Acesso em: 1 jun. 2024.

TAVARES, Maria da Conceição. **Da substituição de importações ao capitalismo financeiro**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

TAVARES, Maria da Conceição; FIOIRI, José Luís. (orgs). **Poder e dinheiro**: Uma economia política da globalização. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

PENSAMENTO SOCIAL LATINOAMERICANO EM TRÊS MOMENTOS FUNDACIONAIS DA SUA HISTÓRIA: BOLÍVAR, MARIÁTEGUI E OS TEÓRICOS DESCOLONIAIS

*EL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO EN TRES MOMENTOS
FUNDACIONALES DE SU HISTORIA: BOLÍVAR, MARIÁTEGUI Y LOS
ENFOQUES DECOLONIALES CONTEMPORÁNEOS*

*LATIN AMERICAN SOCIAL THOUGHT IN THREE FOUNDATIONAL MOMENTS
OF ITS HISTORY: BOLÍVAR, MARIÁTEGUI AND DECOLONIAL THEORISTS*

Dorival Bonfá Neto¹ 

Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Júlio César Suzuki² 

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: Na formação da América Latina, a cultura, a política, a economia e a sociedade se constituíram em padrões europeus como valores hegemônicos, o que destruiu, modificou e violentou tradições seculares dos povos originários. Não obstante, sempre houve rupturas políticas e nas formas de interpretar a realidade local, oferecendo alternativas e projetos políticos de transformação estrutural da sociedade. Neste artigo apresentamos três momentos do pensamento social latino-americano que foram contra-hegemônicos e fundacionais de linhas futuras de atuação política e interpretação da realidade com foco na superação, principalmente, do estatuto e da herança coloniais. Analisamos as proposições pioneiras de Simón Bolívar e suas utopias de libertação, e passamos pelo aprofundamento crítico do pensamento de José Carlos Mariátegui, com base em uma leitura não ortodoxa do marxismo, e concluímos com a proposta política e epistêmica dos pensadores

¹ Doutor em Integração da América Latina (PROLAM/USP), Doutor em Geografia (Universidad Nacional de Colombia/UNAL). Graduado em Geografia (FFLCH/USP). E-mail: bonfaneto@hotmail.com

² Professor do Departamento de Geografia (FFLCH/USP) e orientador junto ao PROLAM/USP. Mestre e Doutor em Geografia Humana (USP). Graduado em Geografia (UFMT), em Letras (UFPR/USP) e em Química (IFSP). E-mail: jcsuzuki@usp.br

descoloniais do grupo Modernidade/Colonialidade. Observaremos que, muito embora fossem autores muito diferentes, os desafios teóricos e políticos que propunham tinham como foco a superação do legado colonial na política, no saber e na própria existência do ser.

Palavras-chave: Pensamento social latino-americano; Simón Bolívar; José Carlos Mariátegui; Pensamento descolonial, pensamento anticolonial e anti-imperialista.

Resumen: En la formación de América Latina, la cultura, la política, la economía y la sociedad se constituyeron bajo estándares europeos como valores hegemónicos, que destruyeron, modificaron y violaron tradiciones centenarias de los pueblos originarios. Sin embargo, siempre ha habido rupturas políticas y en las formas de interpretar la realidad local, ofreciendo alternativas y proyectos políticos para la transformación estructural de la sociedad. En este artículo presentamos tres momentos del pensamiento social latinoamericano que fueron contrahegemónicos y fundacionales para futuras líneas de acción política e interpretación de la realidad con un enfoque de superación, principalmente, del estatus y la herencia colonial. Analizamos las propuestas pioneras de Simón Bolívar y sus utopías de liberación, recorreremos por la profunda crítica del pensamiento de José Carlos Mariátegui, a partir de una lectura heterodoxa del marxismo, y concluimos con la propuesta política y epistémica de los pensadores decoloniales, del grupo Modernidad/Colonialidad. Observaremos que, si bien fueron autores muy diferentes, los desafíos teóricos y políticos que propusieron se centraron en la superación del legado colonial en la política, el conocimiento y la existencia misma del ser.

Palabras clave: Pensamiento social latinoamericano; Simón Bolívar; José Carlos Mariátegui; Pensamiento descolonial, pensamiento anticolonial y antiimperialista.

Abstract: In the formation of Latin America, culture, politics, economy, and society were shaped according to European standards as hegemonic values, which destroyed, modified, and violated the ancient traditions of indigenous peoples. Nevertheless, there have always been political ruptures and shifts in the ways of interpreting local reality, offering alternatives and political projects for the structural transformation of society. In this article, we present three moments of Latin American social thought that were counter-hegemonic and foundational for future lines of political action and interpretation of reality, with a focus on overcoming primarily colonial status and heritage. We analyze the pioneering propositions of Simón Bolívar and his utopias of liberation, delve into the critical deepening of José Carlos Mariátegui's thought, based on an unorthodox reading of Marxism, and conclude with the political and epistemic proposal of decolonial thinkers from the Modernity/Coloniality group. We will observe that, although they were very different authors, the theoretical and political

challenges they posed focused on overcoming the colonial legacy in politics, knowledge, and the very existence of being.

Keywords: Latin American social thought; Simón Bolívar; José Carlos Mariátegui; Decolonial thought; anticolonial and anti-imperialist thought.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.213195](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.213195)

Recebido em: 15/06/2023
Aprovado em: 21/06/2024
Publicado em: 30/06/2024

1 Introdução

A reflexão sobre a América Latina não é somente a análise de um objeto de estudo, é muito além, já que se relaciona a diferentes e conflituosos projetos de sociedade e de vida, de relação com a natureza e com os saberes, pois os povos latino-americanos têm em comum uma história colonial e violenta, e estão submetidos ainda a uma condição de colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000; LANDER, 2000; PORTO GONÇALVES, 2012; QUIJANO, 2000; 2005). Portanto, para a compreensão da história regional, é necessária uma episteme latino-americana que busque descolonizar³ essa região do Sul Global.

O conceito (também a ideia) de América Latina é utilizado para indicar um recorte espacial, cuja origem está na apropriação que intelectuais de origem hispânico-americana realizam a partir da separação entre Latinos e Anglo-Saxões em um contexto de disputa pela hegemonia na Europa, sobretudo entre católicos (latinos) e protestantes (anglo-saxões). O termo América Latina tinha um significado imperialista para os franceses⁴ e para os estadunidenses: para aqueles, representava o combate à expansão do poder norte-americano a partir de fundamentos imperialistas baseados na superioridade dos latino-europeus e, para os anglo-saxões, representava uma superioridade de suas etnias, um sentimento contra o

³ Não há um consenso sobre a diferença entre “descolonial” e “decolonial” no Brasil. No caso dos intelectuais do grupo Modernidade/Colonialidade, que aqui nos servem como referência, foram traduzidos para a língua portuguesa com o termo “descolonial” como equivalente a “decolonial”. Por conta disso, o primeiro conceito a ser disseminado e mais utilizado neste país foi o “descolonial”. Optamos por manter o termo descolonial, conforme a comunidade acadêmica brasileira.

⁴ Um exemplo foi Michel Chevalier (1806 – 1879), teórico do panlatinismo e que cunhou o termo *race latine*.

povo e a coroa espanhóis, e um sentimento antilatino (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

Mesmo que o conceito tenha sido construído historicamente como forma de manter relações de poder, pode-se afirmar que, em praticamente todos os países da América Latina, há uma longa história comum: de ocupação ancestral milenar com o desenvolvimento de muitas práticas tradicionais de manejo dos recursos naturais, que foram colonizados, com dizimação das populações originárias, escravidão, latifúndio, golpes políticos⁵, ausência de experiências democráticas e de governos populares (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

Houve também na região experiências de resistência permanente entre os povos indígenas, como a dos mapuche que não se submeteram ao longo de três séculos ao processo de colonização, de modo que sempre foi possível afirmar que o ideal da descolonização esteve presente, inclusive nos estratos dominantes.

Alguns defendiam ideias de integração política e territorial - como a *Gran Colombia* e a *Federación de los Andes* -, como Simón Bolívar, membro representativo da oligarquia *criolla*⁶. Outros apostavam na descolonização regional, capaz de promover a soberania latino-americana por meio de articulações populares, não hegemônicas, nos campos sociocultural, político e econômico. Representantes também de um pensamento autônomo e independente na América Latina, em prol da integração e/ou da descolonização regional, e de promover a autonomia política e epistêmica dos povos latino-americanos foram José Carlos Mariátegui, no início do século XX, ou os autores das abordagens descoloniais mais contemporâneas, como a crítica às diversas formas de colonialidade, de cujos debates participam Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Silvia Cusicanqui e Walter Mignolo.

⁵ Na segunda metade do século XX, os países latino-americanos sofreram golpes que implantaram ditaduras militares no continente, com o apoio dos EUA, nos seguintes países e anos: Guatemala e Paraguai (1954), Brasil (1964), República Dominicana (1965), Argentina (1966), Nicarágua (1967), Peru (1968), Bolívia (1971), Equador (1972), Chile e Uruguai (1973) e El Salvador (1979).

⁶ Os *criollos* eram filhos de espanhóis pertencentes às oligarquias, mas que haviam nascido nas Américas.

Ao longo do século XX, houve assim fontes ricas de teoria social para pensar a América Latina, entre as quais a Teoria Marxista da Dependência, com Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, Vânia Bambirra e Theotônio dos Santos; a Teologia da Libertação, cujo papel foi fundamental na emancipação e na organização dos movimentos camponeses e rurais a partir da década de 1960 e 1970, com o aporte intelectual de Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Frei Betto, entre outros; e a Pedagogia da Autonomia de Paulo Freire em que se verifica o papel da educação na politização das massas.

O foco central desta análise são as lutas pela autonomia política e, posteriormente, a epistêmica em relação ao colonialismo, à colonialidade e ao imperialismo, e à busca pelo desenvolvimento de um pensamento social latino-americano. Visitaremos pensadores de diferentes períodos históricos: Simón Bolívar (2015 [1812, 1815, 1819, 1824]), José Carlos Mariátegui (2005; 2007 [1928]) e autores do grupo Modernidade/Colonialidade e do pensamento crítico à diversas formas de colonialidade (CASTRO-GÓMEZ, 2000; ESCOBAR, 1988; 2000; 2015 LANDER, 2000; MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000; 2005). São debates sociais mediados pelas práticas latino-americanas e são significativos na construção de uma visão contra-hegemônica em relação à colonização e à colonialidade.

Serão tomadas, como eixo da análise, as questões levantadas pelos pensadores, desde o século XIX, que ainda mantêm validade para a reflexão dos problemas latino-americanos contemporâneos sobre os setores populares, as comunidades indígenas, os camponeses, as mulheres, os negros, os trabalhadores, bem como ao que concerne à conservação e à soberania dos recursos naturais. Segue-se, assim, uma perspectiva capaz de fornecer aportes para romper com a colonialidade do saber, do poder e do ser, em busca de um pensamento autônomo e libertador latino-americano.

Apontamos três momentos distintos do pensamento regional: o início dos séculos XIX e XX e fim do século XX, tomando como referência o desenvolvimento das ideias/abordagens/conceitos de descolonização

dentro do pensamento social latino-americano. O recorte partirá das proposições pioneiras de Simón Bolívar, passando pelo aprofundamento crítico realizado por José Carlos Mariátegui, com base em uma leitura não ortodoxa do marxismo, e concluiremos com a proposta de pensadores descoloniais contemporâneos do grupo Modernidade/Colonialidade, com primazia da análise de conteúdo.

2 O pensamento de Simón Bolívar

Simón Bolívar (1783-1830), também conhecido como “O Libertador”, foi líder político e militar e protagonista da libertação da Venezuela, a Colômbia, o Equador, o Peru e a Bolívia, países que faziam parte de um dos maiores complexos coloniais do mundo moderno, a América Espanhola. Bolívar compreendia a necessidade de pensar em uma “Pátria Grande” latino-americana, valorizando as tradições, a partir de sua particularidade cultural, religiosa, social e política.

Influenciado pelo filósofo Jean Jacques Rousseau (França, 1712-1778), Bolívar colocou seus ideais libertários em prática e em teoria, como indicam os documentos acerca do processo de independência, do futuro e da integração dos países latino-americanos: *Carta de Cartagena* (1812), *Carta da Jamaica* (1815), o *Discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura* (1819) e a *Convocatória do Congresso do Panamá* (1824).

A *Carta de Cartagena* (1812) foi escrita em um momento crucial em que Bolívar tenta libertar a região do domínio espanhol, como ocorreu em 1811 e 1813, e antes do *criollo* se exilar na Jamaica. No documento, ele faz críticas à forma federal adotada pela Venezuela, indicando que o excesso de federalismo ocasionou uma crise política: “O sistema federal, se bem que seja o mais perfeito e o mais capaz de proporcionar a felicidade humana, é, no entanto, mais contrário aos interesses dos nossos estados nascentes. [...] os nossos concidadãos não estão aptos a exercerem

amplamente os seus direitos [...]” (BOLÍVAR, 2015, p.89). Para consagrar a independência da Nova Granada⁷, se faziam necessários inclusive um governo autoritário, além de maior centralização e preparo do comando militar e político da guerra. Porém, com a cautela do governo, para não acabar em um federalismo democrático, o que seria inadequado às circunstâncias.

Suas preocupações deixavam claros os temores contra os que lutava. Nos escritos de Bolívar, os espanhóis são apontados como “[...] nossos natos e implacáveis inimigos” (BOLÍVAR, 2015, p.86).

Seu projeto era de integração regional. Um dos primeiros documentos a discutir sobre a integração das nações nascentes e das ex-colônias latino-americanas foi a *Carta da Jamaica* (1815), escrita em um momento em que Bolívar estava em exílio na Jamaica. Lá havia conseguido apoio dos ingleses para derrubar o império espanhol.

Na carta, Bolívar descreve as contradições de cada república recém-independente e apresenta seu projeto de união da América Espanhola. Sua grande contribuição, que permite ainda hoje pensar na integração latino-americana, ficou registrada nos apontamentos da Carta e destaca que seria impossível propor alternativas produzidas para outros contextos - como os da Europa -, para solucionar os problemas locais; bem como uma independência seria inviável, se baseada nos critérios europeus.

Mesmo que Bolívar acreditasse no federalismo e nas ideias liberais (na política e na economia), ele sabia que esta estrutura política era um grande tabu dentro do contexto vivido. Nesse sentido, o militar acreditava em um federalismo adaptado às realidades latino-americanas, onde a partir da independência do Reino da Nova Granada seria possível consolidar um Estado republicano e democrático, capaz de integrar com outros Estados a *Gran Colombia*. Sendo assim, na *Carta da Jamaica*, não era pregada a necessidade de uma unificação política e institucional dos

⁷ O Vice-reino de Nova Granada foi uma jurisdição colonial do Reino da Espanha, que abrangia os países: Panamá, Colômbia, Equador e Venezuela. Sua capital era Santa Fé de Bogotá, atual Bogotá, a capital colombiana.

Estados, mas afirmava-se que a unidade latino-americana deveria ocorrer para garantir a liberdade e autonomia política frente a Espanha.

Alguns anos mais tarde, no *Discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura* (1819), Bolívar renuncia ao cargo de ditador, reconhecendo o problema de uma única pessoa governar durante muito tempo, e propõe a instauração de uma República baseada na divisão dos três poderes, muito embora ele mesmo desse pouca credibilidade ao sistema democrático, por considerar que as elites locais e as populações estavam despreparadas para o exercício da democracia. No Discurso, Bolívar aponta seu ideário conflitivo sobre a especificidade dos americanos, “[...] não somos europeus, não somos índios [...]” (BOLÍVAR, 2015 [1819], p. 56). E ficam explícitas também algumas das principais contradições do pensamento bolivariano, em que se deseja a independência da região em relação à Europa, mas se tomam como referências as normas políticas, jurídicas e morais daquele continente, ainda que fazendo críticas à transposição dessas formas à América Latina.

Em 1821, apenas cinco anos depois de virar presidente de quase todos os países independentes da América Latina, Bolívar alcança parte do sonho de integrar a América Espanhola, quando se torna presidente da *Gran Colombia* - do território hoje compreendido pela Colômbia, Equador, Panamá e Venezuela.

Em 1824, no documento político *Convocatória do Congresso do Panamá*, Bolívar enxerga como única alternativa para concretizar o processo emancipatório latino-americano a formação de uma grande confederação, a *Confederación de los Andes*, conformado por Estados independentes que respeitem a autonomia de cada país e combatam em união os inimigos para consolidar um bloco de unidade emancipatória.

A *Confederación de los Andes* amplia seu território para toda a América Latina Hispânica, em relação à *Gran Colombia* que ocupava apenas o territorial septentrional da América Hispânica. Mas o projeto de Bolívar foi frustrado por conflitos entre federalistas e centralistas, e por

outros embates políticos. Em janeiro de 1830, Bolívar deixa a presidência e meses depois a *Gran Colombia* se fragmenta.

Bolívar era um sujeito histórico da sociedade em que vivia, era um *criollo*, o que lhe proporcionou estudos na Europa, onde entrou em contato com um pensamento libertário regado pelas águas da Revolução Francesa. Entretanto, as ideias revolucionárias de liberdade, igualdade e fraternidade, quando utilizadas pelos haitianos para sua independência, foram duramente reprimidas pelos franceses. Assim, os ideais libertários eram para os povos europeus e não deveriam atravessar o Atlântico. Ocorreu uma vez com a França - e com outros países democráticos e “livres”, como a Inglaterra e os EUA - e ocorreu de novo, um século mais tarde, quando respondeu violentamente aos movimentos africanos e asiáticos por libertação nacional, já na segunda metade do século XX: o pensamento revolucionário estava restrito ao espaço metropolitano, jamais devendo chegar às colônias.

Os ideais defendidos por Bolívar foram diretamente inspirados nas revoluções e ideias da nascente burguesia europeia, e relacionados com interesses econômicos dessa classe, mas também pelo próprio contexto da América Latina, de levantes populares no fim do século XVIII, como a luta dos Comuneros (em 1781, no Vice-Reino de Nova Granada) e as lutas lideradas por José Antonio Galán (Colômbia, 1749-1782). Também influenciou no projeto de Bolívar a decadência da Coroa Espanhola, a formação de uma geração de jovens *criollos* e o levantamento de povos indígenas e camponeses contra o sistema colonial.

A casta *criolla* combateu o colonialismo (o status jurídico, político e a submissão colonial), mas não a colonialidade (a estrutura eurocêntrica de poder), e possuía uma consciência mais política que racial, pois não combatia as forças de dominação internas, comandadas pelas próprias elites *criollas*, tampouco o resíduo da carga colonial - que posteriormente será chamada de colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000; QUIJANO, 2005). Portanto, como afirma Mignolo (2000), a consciência *criolla* negava a Europa, mas não a “europeidade”.

O modo como a estrutura política e social foi mantida nos moldes europeus demonstra quanto a luta dos *criollos* pela integração regional tinha um conteúdo classista e necessário para ocupar um lugar na transição do capitalismo comercial para o industrial - já vivenciado na Europa -, mas que na América Latina deveria implicar a libertação dos indígenas e escravos pela transformação em trabalhadores assalariados (QUIJANO, 2000).

Bolívar não levou em conta tal aspecto, nem as diversas formas de governo exercidas pelos indígenas, suas ideias, crenças, sistemas morais etc.⁸. Assim como Bolívar, intelectuais como José Martí e José Rodó, que apostavam na integração latino-americana, não levaram em consideração tampouco os povos indígenas, inclusive pelos limitados conhecimentos ora existentes sobre estas culturas.

A despeito desse aspecto polêmico e contraditório, vemos Bolívar como um sujeito que defendia ideias que à época eram progressistas, revolucionárias e pró-integração:

- Ele tinha compreensão de que as formas de governo, quando transpostas da Europa para a América Latina, assumiriam feições particulares;
- Considerava o fim da escravidão, principalmente por conta do interesse do capital inglês na formação de um mercado consumidor dos seus produtos industriais fora da Inglaterra;
- Buscava a autodeterminação dos povos;
- Acreditava na unidade latino-americana para enfrentar o império espanhol e o nascente império estadunidense;
- Questionava o papel da América Latina na Divisão Internacional do Trabalho (DIT);
- Lutava pela abolição da monarquia e dos privilégios classistas;
- Apostava no projeto de “civilizar” ou “integrar” os indígenas, em lugar da catequização, escravidão ou genocídio;

⁸ Porém, cabe ressaltar que muito do que sabemos hoje sobre os povos originários da região veio com a arqueologia e antropologia do século XX e XXI, com a recuperação de materiais, utensílios domésticos, sítios arqueológicos etc., como demonstrou Mariátegui (2007 [1928]).

- Valorizava a educação pública, gratuita e obrigatória.

Além disso, Bolívar se tornou um símbolo e inspiração de diversas lutas que se seguiram no continente, pois suas ideias de unidade latino-americana, contrafactores que impediam o seu desenvolvimento e a busca por uma sociedade mais justa visavam o empoderamento dos povos oprimidos, a soberania nacional e o anti-imperialismo.

As ideias de Bolívar ainda estão vivas em diversos movimentos (como na Revolução Bolivariana, liderada por Hugo Chávez) na América Latina, mas acreditamos que um pensamento latino-americano, mais crítico e adaptado à nossa realidade, veio a florescer quase um século depois com o peruano José Carlos Mariátegui. Como veremos, ele adaptou o marxismo ao contexto latino-americano, apostando na luta de classe no continente, a partir de um projeto capaz de incorporar as massas indígenas e camponesas latino-americanas. O peruano conseguiu romper com a dependência intelectual da Europa, ao adaptar o marxismo ao contexto latino-americano. E, à diferença de Bolívar, para quem as normas jurídicas europeias ainda eram grandes referências nas lutas da América Latina, para Mariátegui uma nova institucionalidade deveria também seguir os moldes latino-americanos.

3 O marxismo latino-americano de José Carlos Mariátegui

José Carlos Mariátegui La Chira (1894, Moquegua, Peru - 1930, Lima, Peru) foi escritor, jornalista, sociólogo, filósofo e ativista político. Também foi considerado por muitos como o primeiro marxista latino-americano, e um dos mais influentes pensadores do marxismo no século XX. Construiu uma reflexão crítica a partir de diversas áreas do saber, como Artes, Economia, Filosofia, História, Pedagogia e Política, sob a influência de grandes intelectuais, como Lênin, Trotsky, André Breton, Marx e Engels. Finalmente, Mariátegui tentou demonstrar a importância do coletivismo agrário inca para a luta moderna no Peru, e de certa forma para toda a América Latina,

colocando como problemas centrais o imperialismo e o latifúndio (MARIÁTEGUI, 2005; 2007[1928]).

Em alguns apontamentos autobiográficos (MARIÁTEGUI, 1927), Mariátegui afirma que nasceu em uma família humilde e nunca conheceu o pai, tendo trabalhado até os seus 24 anos (1919) como jornalista, passando por periódicos como *La Prensa*, *El Tiempo* e *La Razón*. Ao incorporar o marxismo, em 1918, ele teria rompido com o “decadentismo”⁹ e com o “bizantinismo”¹⁰. Em 1919, viaja para a Europa, passando por países como Itália, Áustria e França. Impedido de ir à Rússia pela mulher e pelo filho, pois o país passava pela guerra revolucionária, na Europa ele se articula com alguns peruanos e com alguns intelectuais europeus para a ação socialista.

Mariátegui foi autodidata. Ainda que não tivesse concluído a formação primária, iniciou o curso de Letras durante a sua juventude em Lima, mas também não o concluiu. Quando esteve na Europa, seguiu alguns cursos, mas se considerava um “extrauniversitário” ou até “antiuniversitário” (MARIÁTEGUI, 1927). Em 1923, volta para o Peru, onde inicia o seu trabalho de investigação da realidade social, sob um viés marxista não ortodoxo, e retoma também o seu ativismo político. Em 1924, quase vem a falecer com uma doença óssea, após perder uma perna, pela qual sempre sentiu fragilidade desde a infância, o que não o desestimulou a ter uma vida de luta e a participar dos movimentos socialistas. No ano de 1928, funda o Partido Socialista Peruano que, em 1930, depois da morte de Mariátegui, se tornará o Partido Comunista Peruano.

Suas ideias tiveram grande impacto na história de constituição de um pensamento marxista, contra-hegemônico, indigenista e popular para a América Latina, ao fazer reflexões acerca do modo de reprodução do capitalismo em sua “periferia”, tendo sido um dos pioneiros em pensar a realidade local como um espaço de análise sob um viés metodológico e teórico mais geral. Mas um marxismo sem ortodoxia para interpretar a

⁹ Gênero literário, artístico e filosófico que se originou na França em fins do século XIX e início do século XX, caracterizado pelo estilo erudito e culto ao individualismo, muito próximo do simbolismo.

¹⁰ Tendência a se preocupar com temas sutis, fúteis, esquisitos e/ou complexos, porém sem importância ou consequência prática.

realidade peruana - que de certa forma se assemelharia com outras realidades latino-americanas.

Dessa forma, quando o marxismo se expande para além da Europa, do domínio onde Marx desenvolveu a sua teoria. Segundo o historiador Vijay Prashad (2019), Mariátegui teve a formação e o estudo dos grandes clássicos do pensamento materialista, sabendo transpor a teoria marxista e seu método de análise para uma realidade peculiar, fora do contexto europeu:

O que Mariátegui fez? Ele leu Marx e Lênin – e estudou profundamente a realidade social dos Andes. A teoria de Lenin sobre a aliança operário-camponesa foi um agregado fundamental ao seu marxismo. [...] Procurar os insurgentes somente entre o minúsculo setor industrial de Lima seria entrar na batalha contra o capital com uma mão amarrada atrás das costas. Esse era um eco do chamado Lenin pela unidade entre operário e camponês, mas com as comunidades indígenas do cenário de então. [...] Mariátegui reinterpreto a história deles de uma forma mais vibrante – olhando no passado o socialismo primitivo inca e as lutas contra os latifundiários como fontes de transformação social. (PRASHAD, 2019, p. 100-101).

Mariátegui (2005; 2007[1928]) defendeu a tese de que o Peru tinha as condições para avançar a uma realidade socialista, que teria como base os modos de organização e produção das comunidades indígenas, experiência central do processo de transformação revolucionário. O país era visto como uma nação em formação, em que as ideias de liberdade e independência, importadas do ocidente, necessitavam de um desenvolvimento autônomo e local, a partir da *questão nacional*:

Constrói-se o Peru sobre as inertes camadas indígenas, sobre os aluviões da civilização *ocidental*. A conquista espanhola aniquilou a cultura inca. Destruíu o Peru autóctone. Frustrou a única peruanidade que existiu. Os espanhóis extirparam do solo e da raça todos os elementos vivos da cultura indígena. Substituíram a religião inca pela religião católica romana. Da cultura inca só deixaram vestígios mortos. Os descendentes dos conquistadores e dos colonizadores constituíram o fundamento do Peru atual. A independência foi realizada por esta população crioula. A ideia de liberdade não brotou espontaneamente do nosso solo; seu germe nos veio de fora (MARIÁTEGUI, 2005, p.44).

Mariátegui já colocava as semestres do que hoje a teoria social latino-americana chama de colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 2005) na tradição do pensamento dependentista:

O Peru, tal como os demais povos da América, gira na órbita desta civilização, não só porque se trata de países politicamente independentes, mas economicamente coloniais, ligados à locomotiva do capitalismo britânico, do capitalismo americano ou do capitalismo francês, mas também porque europeia é nossa cultura, europeu é o tipo de nossas instituições. (MARIÁTEGUI, 2005, p. 72).

Para Mariátegui, o agente da mudança do Peru no caminho a um socialismo com características próprias deveria incluir, além dos trabalhadores urbanos, as comunidades rurais ameríndias e camponesas (PRASHAD, 2019). Seria um socialismo que não seguiria os modelos europeus, mas de um novo tipo adaptado à realidade dos povos latino-americanos onde o operariado e as classes médias urbanas eram um segmento pequeno, sendo que o grande contingente populacional estaria nas áreas rurais, o camponês-indígena. Nessa busca por um socialismo latino-americano, numa região em que o marxismo ainda era um pensamento incipiente para a interpretação da realidade local, o projeto do intelectual peruano tinha o desafio da descolonização do saber, isto é, de produzir um conhecimento não eurocêntrico nem conceitual nem politicamente.

Em seu livro mais conhecido, *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana* (2007 [1928]), uma análise marxista crítica da formação social latino-americana dissecou a situação econômica, social e cultural do Peru. A publicação é considerada como um dos primeiros documentos de análise da sociedade latino-americana sob um viés marxista e pelo materialismo histórico. O próprio Mariátegui (2007[1928], p.6) define a obra como “[...] *una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú*”.

Seu marxismo não ortodoxo também se verifica no seu programa revolucionário para um país com grande presença camponesa e indígena, o Peru, em que a dinâmica econômica era controlada por uma oligarquia fundiária que não permitia o desenvolvimento das forças produtivas para a constituição de uma burguesia interna dinâmica e um sólido proletariado revolucionário (MARIÁTEGUI, 1929). O Socialismo andino ou Indo-americano

que propunha Mariátegui não traria o passado incaico de volta, mas sim estabeleceria uma continuidade histórica com o antigo modo de vida comunal e a futura sociedade socialista peruana.

O passado é uma fonte, não um destino; nos lembra do que é possível, e suas marcas nos mostram que elementos desse velho comunitarismo podem ser aproveitados na luta contra as relações resultantes dessa propriedade privada colonial, no presente. Quando o marxismo chegou no Terceiro Mundo, teve que ser flexível e preciso – aprender com o contexto, entender o caminho pelo qual o capitalismo se transforma em algo novo e explora as formas de transformação social para impulsionar a história. (PRASHAD, 2019, p.102).

Baseado no historiador peruano César Ugarte, Mariátegui identificou no Ayllu e na Marka as bases do que chamava de “comunismo incaico” ou “comunismo agrário” (MARIÁTEGUI, 2007[1928]): o *Ayllu*, como o conjunto de famílias vinculadas pelo parentesco e que detinham a propriedade coletiva da terra, e a *Marka*, a federação de *Ayllus* que tinham a propriedade coletiva das águas, dos pastos e dos bosques (MARIÁTEGUI, 2005). Logo, Mariátegui encontrou o caminho do seu projeto revolucionário a partir da experiência comunitária dos indígenas, sujeitos fundamentais agora associados aos operários e a uma pequena burguesia.

Nessa lógica, o resgate do elemento coletivo e comunal do Incário e dos laços de solidariedade indígenas permitiriam a consolidação do socialismo latino-americano ao longo do território que outrora fora o Império dos Incas, abarcando os atuais Equador, Peru, Bolívia, Argentina e Chile.

No Peru e em outras realidades latino-americanas, encontram-se distintos sistemas produtivos que coexistem: as economias comunitárias camponesas e indígenas de um lado, e a produção latifundiária que Mariátegui qualifica como tendo componentes semifeudais, mas que se articulada, de maneira subordinada, com a lógica do capitalismo monopolista. Desta complexidade produtiva ocorre que, na América Latina, as burguesias não fossem nem nacionais nem anti-imperialistas, mas sim pró-imperialistas.

Nessas condições, Mariátegui compreendeu que a burguesia estava aliada com a oligarquia agrária e com o latifúndio como intermediária do capital internacional, sendo dessa forma uma burguesia não nacionalista e incapaz de compreender os conflitos de interesses com a atrasada estrutura fundiária. Ainda nos anos 1920, o pensador e militante peruano, analisando o capitalismo latino-americano e o caráter de sua burguesia, já apontava que essa burguesia não tinha capacidade de desenvolver um projeto anti-imperialista e de soberania nacional, já que a América Latina havia sido integrada na economia mundial no século XVI e um século depois os modos de vidas tradicionais já tinham sido subsumidos, as sociedades violentamente dominadas e os territórios espoliados para que assim se instalasse a temporalidade da empresa colonial, com grandes *plantations* ou mineração (MARIÁTEGUI, 1924).

Esse processo de formação da Hispano-América criou uma elite local que cumpre uma função intermediária dentro do processo de acumulação primitiva de capital, em que a propriedade de terras na América Latina estava diretamente ligada com o sistema mundo moderno colonial (PORTO GONÇALVES, 2012; QUIJANO, 2005). Dessa maneira, a burguesia interna e a oligarquia agrária se associam com o capitalismo imperialista (MARIÁTEGUI, 1929).

Quanto à opinião de Mariátegui sobre os processos de independências da América Latina e as ideias de Bolívar, aquele reconhecia que este estava em prol das burguesias nacionais emergentes na região e que defendiam interesses específicos como elites econômicas. Sabia também que à época para as elites era uma necessidade das nações recém-independentes se desvincularem da rígida autoridade e da mentalidade do reino hispano-americano. O peruano defendia que existiu uma geração importante para a construção da independência, “sensível à emoção de sua época, com capacidade e vontade para atuar em todos os povoados uma verdadeira revolução” (MARIÁTEGUI, 2007[1928], p.10, *tradução nossa*).

Para Mariátegui, as independências da América Hispânica teriam nascido sob ideais latino-americanistas e nacionalistas, mas posteriormente às independências, o ideal latino-americanista foi deixado de lado, produzindo guerras entre os países da região, enquanto uma intensa migração europeia era incentivada em direção a alguns países da região. Todos esses fatores são apontados como a origem das novas desigualdades nos países no subcontinente (MARIÁTEGUI, 1924).

A independência política e institucional foi consequência do desenvolvimento do capitalismo global, mas foi mobilizada pelos interesses da população *criolla* e não os da população indígena ou mestiça, que eram a imensa maioria, conforme aparece em Mariátegui, bem como, posteriormente, em intelectuais críticos à colonialidade do poder (MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000).

A dimensão geográfica também é levada em conta por Mariátegui, indicando a intensa entrada e domínio de capitais britânicos nos países da América do Sul, por meio do controle de serviços como bancos, ferrovias, infraestrutura urbana e comércio, o que criou os primeiros elementos sólidos de capitais industriais e financeiros (MARIÁTEGUI, 2007[1928]), conformando burguesias internas, que atuavam em conjunto com os chamados *terratenientes*, que no Brasil seriam os coronéis e latifundiários.

A visão de Mariátegui a respeito do *Problema del índio* (MARIÁTEGUI, 2007[1928]) revolucionou o pensamento latino-americano sobre a situação indígena, pois o autor partiu da premissa de que o problema não era de ordem cultural ou moral, como colocada pelos colonizadores ao utilizarem o conceito de raça para subjugar e dominar os povos e seus territórios, mas que o verdadeiro problema estava em torno da propriedade agrária, ou da falta dela, devido ao que o autor chama de *gamonalismo*¹¹ (MARIÁTEGUI, 2007[1928]). Este termo seria o equivalente ao fazendeiro e ao latifundiário, mas não só pelos *gamonais* em si, pois envolveria toda uma hierarquia de funcionários, intermediários e agentes.

¹¹ Baseado na categoria de *Gamonales* (latifundiários), o *gamonalismo* designa um sistema hegemônico na política e no Estado que envolvia, além do latifundiário, uma estrutura burocrática de funcionários, agentes, intermediários e até indígenas subalternos (MARIÁTEGUI, 2005).

Nesse sentido, Mariátegui defende a existência de uma estrutura feudal no Peru (que coexiste conflituosamente com o capitalismo e com as comunidades indígenas e camponesas), pois nesse modelo de produção haveria trabalho gratuito e forçado, mesmo que proibidos por lei a que, por sinal, favoreceria a absorção da propriedade indígena pelo latifúndio. Assim, o denominado “comunismo agrário” das populações ameríndias deveria ser levado em consideração para uma revolução socialista no Peru. Dessa maneira, a superação das desigualdades sociais e históricas da América Latina dependeria da incorporação de práticas ancestrais indígenas por parte dos projetos nacionais, em que, a partir das experiências dos povos indígenas, iria emergir o socialismo indo-americano.

Para Mariátegui, ao refletir sobre a Arte, o artista, muitas vezes, se frustrando com a ordem social, deixa de apoiar também o proletariado. Por isso, ele fixou muitas vezes a sua análise em artistas e movimentos que possuíam uma relação com os movimentos operários e socialistas, como Oscar Wilde (1854, Irlanda – 1900, França), André Breton (1896, França – 1966, França), Diego Rivera (1886, México – 1957, México)¹² etc., e em movimentos de vanguarda como o futurismo, dadaísmo e surrealismo. Para Mariátegui, a Arte deveria ter um compromisso com as questões sociais e revolucionárias. O surrealismo era considerado o mais revolucionário entre todas as vanguardas, pois era um movimento e uma experiência, algo romântico, mas não burguês, que se inspirava na psicanálise, no marxismo e na política revolucionária. Assim, o sentido revolucionário da Arte estaria no repúdio à sociedade burguesa, na contramão de como tradicionalmente haviam se construído outros movimentos, bem como algumas vanguardas europeias (MARIÁTEGUI, 2005).

Em relação à Literatura, tinha um pressuposto que pode ser aplicado a outras Artes, pois Mariátegui criticava os que denunciavam a Literatura Indigenista como não autêntica (por não ser produzida pelos

¹² Especificamente sobre Rivera, Mariátegui admirava a representação plástica dos mitos da Revolução Mexicana, da mulher e do homem do povo, do peão, do camponês, do soldado, em uma perspectiva que “[...] associa-se a concepção quase metafísica, e totalmente religiosa, dos símbolos que contêm e sintetizam o sentido da Revolução. Para expressar a terra, o trabalho etc., Diego Rivera constrói figuras sobre-humanas, como os profetas e as sibilas de Michelangelo.” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 257).

próprios indígenas), reafirmando sua grande importância histórica enquanto, os indígenas teriam, logo, as condições de produzir a sua própria literatura - algo que há tempos pode ser observado por toda a América Latina. Além disso, a Literatura era vista como um instrumento capaz de impulsionar transformações sociais.

Na década de 1920, principal período de produção das obras de Mariátegui, o indigenismo era a corrente cultural que predominava nos cenários acadêmicos e artísticos. Este movimento “[...] reviveu e celebrou formas culturais ameríndias, mas não procurou explorar o seu potencial transformador” (PRASHAD, 2019, p.101). O indigenismo enfraquecia as lutas dos ameríndios, pois os representava de uma forma romantizada, harmônica e descontextualizada, não problematizando a situação social, política, cultural e econômica desses povos (PRASHAD, 2019).

Mariátegui ainda hoje serve de fonte de reflexão para analisar tanto o caráter das lutas revolucionárias socialistas nos séculos XX e XXI, mas também para olhar a América Latina a partir de um ponto de vista anticolonial, anti-imperialista, socialista e cooperativista. A conclusão do autor foi a de que a luta da pequena burguesia e do proletariado contra o capitalismo não poderia se dar de maneira separada da luta do camponês e do indígena contra o latifúndio, que seriam também lutas anti-imperialistas e anticoloniais.

A maior contribuição de Mariátegui para pensar a integração da América Latina parte de suas bases, das comunidades indígenas e camponesas e de seus saberes, relação com a terra, e modos de viver e produzir, tudo isso dentro de uma perspectiva do materialismo histórico e dialético, evocando a luta de classes. Esses fatores devem ser levados em conta atualmente, em um momento em que o neoliberalismo se expande na América Latina (BORÓN, 2020), juntamente com os ataques aos direitos dos povos e comunidades tradicionais e à degradação ambiental como resultado da incorporação de práticas estadunidenses e europeias de manejo e mercantilização da natureza (PORTO GONÇALVES, 2012).

Acreditamos que Mariátegui foi não apenas um autor autêntico como anticolonial ao considerar que seria possível uma experiência revolucionária pelas massas e da luta por terra e trabalho, envolvendo trabalhadores urbanos, camponeses, indígenas e mulheres. Suas preocupações, como veremos, foram ampliadas no pensamento descolonial contemporâneo.

4 Pensamentos descoloniais contemporâneos

Os pensamentos descoloniais latino-americanos contemporâneos visam formular alternativas críticas à conformação excludente e desigual do mundo, ou do sistema mundo moderno colonial (QUIJANO, 2000), uma conformação que coloca o ocidente como modelo civilizatório a ser seguido pois seria superior ao *Outro*, aos africanos, asiáticos e latino-americanos. Questionando as relações coloniais de poder e o pressuposto de que a história europeia seja a história universal, o pensamento descolonial entende o colonialismo como um projeto e discurso de inferiorização dos colonizados, imposto pelo colonizador, incorporado e reproduzido também pelos colonizados (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012). Nos termos de Quijano, “[a] produção histórica da América Latina começa com a destruição de todo um mundo histórico, provavelmente a maior destruição sociocultural e demográfica da história que chegou a nosso conhecimento” (QUIJANO, 2005, p.16).

As epistemologias descoloniais partem do princípio de que a descolonização da América Latina não se com as independências jurídicas dos países, mas se manteve em formas de colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000). Logo, elementos do colonialismo que se inicia em 1492 estariam ainda vigentes nas relações de poder, no controle do conhecimento, na hierarquização dos saberes e das sociedades.

Segundo Aníbal Quijano (2000; 2005), a invasão das Américas fez com que se desenvolvesse a noção de raça para justificar a dominação

colonial, ideologia que persiste após as independências como estrutura de poder, já que houve dois processos fundamentais para a constituição desse padrão de poder: a diferença dos colonizadores e colonizados era estabelecida pela ideia de raça, hierarquizando sociedades e criando padrões de poder; e a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho (escavidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade e salário) e dos recursos em torno do capital comercial e do mercado mundial. Esses fatores deram legitimidade às relações de dominação impostas pela invasão ibérica nas Américas.

As relações sociais de poder se conformaram pela articulação de todas as formas de controle e de exploração de mão de obra obrigatória, preexistentes ao capitalismo, com as formas modernas da mediação capital-salário e do mercado global. Esta articulação heterogênea associa a ideologia de raça com a divisão moderna do trabalho, de modo que o racismo e o capitalismo se entrelaçam já na gênese, em um mesmo processo histórico que é o surgimento da modernidade e do sistema mundo moderno/colonial, fundado na assimetria entre Europa e outras regiões, como a América (PORTO GONÇALVES, QUENTAL, 2012). Por isso, a luta de classes e o materialismo histórico e dialético estão presentes nas epistemologias descoloniais e não podem ser deixados de lado.

A invasão ibérica nas Américas é o ato que funda a modernidade e a organização colonial do mundo, no século XVI, criando assim uma hierarquia entre culturas e formando as bases para o racismo, em que a Europa se coloca no lugar de enunciação (MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000, 2005). A partir dessa expansão colonial se construiu uma noção de universalidade que levou em conta somente a experiência particular de uma determinada história, a história europeia (LANDER, 2000, p.22). Nesta perspectiva, a modernidade é uma cosmovisão composta por quatro dimensões: 1) a visão universal da história relacionada à ideia de progresso; 2) a naturalização das relações sociais e da natureza humana da sociedade liberal capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações da sociedade liberal capitalista; e 4) a necessária superioridade

dos saberes produzidos por esta sociedade em relação a outras formas de saber.

Nesse sentido, o pensamento descolonial denuncia o sentido de subordinação dos saberes da periferia pela ciência e as teorias sociais eurocêntricas dominantes, o que deve ser concebido como uma violência epistêmica (QUIJANO, 2000). Contra o eurocentrismo epistêmico, o pensamento descolonial propõe o projeto de construir um conhecimento situado, descolonizador no qual conviviriam muitas perspectivas de mundo, o pluriverso, “um mundo onde caibam muitos mundos” (HAESBAERT, 2022, p.12). Para romper com essa subordinação e violência, faz-se necessário, inicialmente, desnaturalizar as relações sociais hierarquizadas e ter em vista que é impossível dissociar a colonialidade, a modernidade (MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000; 2005) e o capitalismo global (ESCOBAR, 1988; 2000; CASTRO-GOMÉZ, 2000; QUIJANO, 2000).

Em seguida, é fundamental também superar as assimetrias binárias, em que:

Descolonizar significa, em primeiro lugar, reconhecer nossa situacionalidade (espaço-temporalidade) e, conscientes da especificidade dessa posição, aprender a ler o espaço, a geografia, a partir de nossa própria perspectiva. Perspectiva que começa pela individualidade de nossos corpos, condensadores-síntese que possibilitam questionar as grandes dicotomias: corpo/matéria e espírito/ideia, universal e singular (ou geral e particular), racional e sensível (HAESBAERT, 2022, p.8).

Quijano (2000) afirma que houve dois mitos fundacionais para a versão eurocêntrica da modernidade, o primeiro seria o de que a civilização é uma progressão, do primitivismo à Europa; o segundo partiria da definição das diferenças entre Europa e não Europa como diferenças naturais (de cunho étnico-racial) e não de poder ou de dominação, como realmente se estabeleciam. Esta interpretação dialoga com o pensamento crítico de Mariátegui (2007[1928], p.30, *tradução nossa*), segundo o qual: “A suposição de que o problema indígena é um problema étnico, nutre-se do mais envelhecido repertório de ideias imperialistas. O conceito de raças inferiores serviu ao Ocidente branco para sua obra de expansão e conquista”.

A partir dessa crítica sobre a visão de modernidade, pode-se afirmar que discursos como cristianização, colonização, civilização, progresso, modernização, desenvolvimento e globalização possuem como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é “superior” e “normal”, mascarando-se assim as relações concretas de poder, de dominação e de etnocentrismo presentes neste padrão. Além disso, na América Latina, raça e divisão do trabalho foram se estruturando simultânea e mutuamente, conformando um sistema de dominação material e epistêmica.

Dentro das perspectivas descoloniais, a própria independência dos países da América Latina se configura com uma contradição inerente: a necessidade da elite *criolla* se reinventar, enquanto buscava manter uma latinidade referenciada na Europa. Foi o caso dos “libertadores”, como Simón Bolívar, que se opunham ao colonialismo espanhol, mas se localizavam como pertencentes a uma modernidade europeia, influenciada pelos ideais da Revolução Francesa (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

Assim, a partir da afirmação de uma unidade continental e de uma identidade regional latino-americana, a elite *criolla* em ascensão ao mesmo tempo em que marca sua ruptura política com Europa, mantém sua dependência subjetiva com o modelo de sociedade europeu. Afirmam um processo de negação da Europa, sem negar, no entanto, sua “europeidade”, ou seja, os modos de vida, costumes, hábitos, visão de mundo e projetos de sociedade europeus. Conflagram sua ruptura com a metrópole justamente por compreenderem que não são reconhecidos como europeus, mas, em verdade, continuam desejando ser. Compreendem a experiência e condição colonial que os conformam, mas não são capazes de deixar de reproduzi-la. Rompem com o colonialismo, mas não com a colonialidade. Deste modo, afirmam sua “americanidade” sem deixarem de ser europeus e, ao mesmo tempo, demarcam sua diferença em relação aos ameríndios e aos afroamericanos [...] (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012, p.13).

Dessa maneira, o conceito de América Latina surge para marcar uma continuidade com o modelo de civilização europeia, mantendo na margem os povos e culturas que, no período colonial (e ainda hoje), estavam excluídos do modelo de civilização e humanidade conformados pela colonialidade do poder, do saber e do ser.

O filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2000) propõe uma genealogia para questionar a colonialidade da América Latina, indicando que ela se reproduz em alguns níveis:

- Colonialidade do poder (modo como os sujeitos estabelecem relações no espaço público);
- Colonialidade do saber (modo com os sujeitos se relacionam com o conhecimento);
- Colonialidade do ser (modo como os sujeitos se relacionam consigo mesmos).

Segundo Santiago Castro-Gómez (2000, p.119, *tradução nossa*), para tentar romper com essas diversas esferas de colonialidade, uma teoria social crítica deve “[...] tornar visíveis os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização. Para o caso latino-americano, o maior desafio está em uma descolonização das ciências sociais e da filosofia”. Isso poderia começar a ser realizado a partir do rompimento de categorias binárias como sociedade e natureza (CASTRO-GÓMEZ, 2000; ESCOBAR, 2000) bem como pela utilização de epistemologias críticas latino-americanas, com novas leituras da relação entre sociedade e natureza.

O rompimento da oposição entre sociedade e natureza pode ser notado hoje na ascensão de movimentos indígenas, camponeses e das populações tradicionais em toda América Latina, que se colocam no debate político em torno de questões próprias, mas não exclusivas. Essas populações, segundo Porto-Gonçalves (2012), procuram escapar das armadilhas do pós-modernismo e de seu multiculturalismo que separa cada qual em seu canto, estimulando essencialismos e xenofobias. Tais perspectivas permitem ao pensamento social latino-americano considerar não apenas o projeto da descolonização (Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Silvia Rivera Cusicanqui etc.), como o da interculturalidade (Catherine Walsh) e da transmodernidade (Enrique Dussel).

Na mesma esteira crítica, outro pensador descolonial latino-americano, o antropólogo colombiano Arturo Escobar (1988; 2000;

2015), demonstra como o discurso do desenvolvimento, produzido no pós-Segunda Guerra e, inclusive, pelos governos progressistas do século XXI, foi formulado sob desigualdades de poder, construindo assim uma ideia de “terceiro mundo” como uma forma de controlar o desenvolvimento (ESCOBAR; 1988).

O discurso do desenvolvimentismo tem funcionado como uma forma de colonização do saber. Para Escobar (1988; 2000) a aniquilação de saberes locais (ou conhecimentos tradicionais) funcionou como um dispositivo epistemológico do eurocentrismo na construção das teorias sociais, de modo que ao eliminar o *lugar*, como fonte de produção de conhecimento, incidiu-se na invisibilização dos modelos culturais alternativos. Dessa forma, para romper com o colonialismo epistêmico, faz-se necessário resgatar as outras formas de conhecimento locais, populares e dos povos originários e comunidades tradicionais (ESCOBAR, 2000).

Assim como a colonialidade se aplica ao conhecimento e ao poder, para Escobar (2015) há um tipo de colonialidade da natureza, em que esta é vista como ‘selvagem’ e um objeto de dominação pelo ser humano, o que marca uma nova cisão entre o homem e a natureza e confere um status de superioridade para o primeiro. Segundo o autor, as principais formas de colonialidade da natureza, estabelecidas por discursos e práticas originadas na Europa pós-renascentista, incluem a classificação em hierarquias, visões essencializadas da natureza, subordinação do corpo e da natureza à mente, identificação dos produtos da terra como resultado único do trabalho, localização de certas naturezas deslocadas do mundo eurocêntrico e subalternização de articulações da biologia e da história aos regimes modernos (ESCOBAR, 2015).

Portanto, a perspectiva eurocêntrica distorceu e bloqueou nossas experiências históricas, sociais e culturais autônomas, inferiorizando-as ou mesmo as negando. “A colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de (des)encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (QUIJANO, 2005, p.15). Devemos então analisar

com crítica e cautela o conhecimento europeu que assimilamos, além de buscar maneiras de explicar nossos fenômenos a partir de pensamentos produzidos por latino-americanos, e, além disso, voltar nossos olhos para as experiências específicas da América Latina, como as dos povos indígenas, dos camponeses e dos povos e comunidades tradicionais, destruindo assim a colonialidade do poder rumo à produção de uma identidade latino-americana.

5 Considerações finais

O pensamento social latino-americano foi sendo construído de acordo com as necessidades identificadas pelos sujeitos de cada período, por isso não podemos cair em um anacronismo de rejeitar algumas interpretações que, por mais que tenham sido marcadas por preconceitos ou insuficiências, foram essenciais para a construção de uma América Latina e de um pensamento crítico latino-americano tal qual o conhecemos hoje. Frente a isso, acreditamos que o passado deva ser utilizado para formular um sentido histórico e perspectivas para um debate latino-americano autônomo, anticapitalista e contra-hegemônico.

A partir da análise proposta, concluímos que as abordagens discutidas se articulam em torno dos projetos anti/descoloniais: a integração foi um projeto de Bolívar contra a (re)colonização, mas não foi um projeto de Mariátegui, que valorizou os modos de vida e de produção indígenas e camponês contra o imperialismo e contra a oligarquia peruana; quanto aos descoloniais, os projetos de integração desenvolvimentistas são vistos como formas de recolonização das comunidades e da natureza, contrário às autonomias.

Algumas interpretações, como a de Bolívar, foram necessárias para a construção de um pensamento crítico e descolonial latino-americano contemporâneo, fornecendo aportes para refletir acerca da conformação excludente e desigual do mundo, como um questionamento da história

européia como a história universal baseada em relações coloniais de poder. Embora as lutas pela independência lideradas por Bolívar não tenham rompido com a colonialidade, pois visavam a liberdade para uma determinada classe social, sob critérios e instituições europeias, houve um grande avanço institucional dos países libertos, e essas lutas hoje são ressignificadas por movimentos e governos contra-hegemônicos e contra a colonialidade.

O pensamento de Mariátegui foi um dos que mais contribuíram para uma teoria social crítica latino-americana, dando relevância à presença indígena e de luta pela terra e pelos direitos dos povos originários, demonstrando como as relações de produção da América Andina eram muito diferentes das europeias, reposicionando o dilema de uma revolução socialista latino-americana em torno do chamado coletivismo agrário, presente nas sociedades camponesas e indígenas.

As teorias descoloniais contemporâneas foram capazes de demonstrar que a descolonização não aconteceu com as independências políticas (século XIX), mas que ela se perpetua pelo controle do saber, das racionalidades e das instituições, pois a Europa possui o poder sobre a produção e controle da subjetividade do conhecimento. Escobar (2015), Porto-Gonçalves (2012) e Porto-Gonçalves e Quental (2012) defendem uma concepção descolonial da natureza e do ambiente que enfatize a inter-relação entre os processos ecológicos, econômicos e culturais que produzem o que os ocidentais chamam de natureza, o que implica na construção da diferença como base para uma crítica às concepções dominantes de natureza e cultura, bem como na construção de ferramentas para a reconstrução dos mundos socionaturais, baseados em saberes hibridizados entre os populares, científicos e tecnológicos.

Portanto, acreditamos que a melhor forma de descolonizar a América Latina, por meio dos saberes, seria a de constituição de saberes e conhecimentos híbridos, em que os conhecimentos científicos e os populares e tradicionais (dos indígenas, dos camponeses, das populações negras etc.), juntamente com suas experiências históricas, sejam levados

em conta, além de uma nova significação da ideia de natureza. Enfim, devemos colocar em discussão a versão europeia da modernidade e da racionalidade, propondo uma racionalidade latino-americana como alternativa ao estágio predatório do capitalismo global.

6 Referências

BOLÍVAR, Simón. Carta de Cartagena (1812). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 27-84

BOLÍVAR, Simón. Carta da Jamaica (1815). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 53-84.

BOLÍVAR, Simón. Discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura (1819). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 85-96.

BOLÍVAR, Simón. Convocatória do Congresso do Panamá (1824). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 97-100.

BORÓN, Atílio. Notas sobre a atualidade do imperialismo e a nova estratégia de segurança nacional dos Estados Unidos. *In*: LÓPEZ, Emiliano (org.). **As veias do Sul continuam abertas: debates sobre o imperialismo em nosso tempo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020. p. 95-140.

CASTRO-GÓMEZ. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 145-162. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8_castro.pdf. Acesso em: 2 jul. 2022.

ESCOBAR, Arturo. Power and visibility: Development and the invention and Management of the Third World. **Cultural Anthropology**, p. 428-443, v. 3, n. 4, 1988. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Power-and-Visibility%3A-Development-and-the-Invention-Escobar/b3e086370f91d77ac0e1a3e5d5509f4b681c15de?p2df>. Acesso em: 2 jul. 2022.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y**

ciencias sociales. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 113-144.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de la diferencia:** Lugar, movimientos, vida, redes. 2ed. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2015.

HAESBAERT, Rogério. A Geografia entre conhecimento situado, abordagem descolonial e interseccionalidade. **GEOgraphia**, v. 24, n. 53, p. 1-15, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/55621>. Acesso em: 17 jan. 2023.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In.: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 11-40. Disponível em: <https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **A unidade da América Indo-Espanhola.** Lima: Jornal Variety, 1924. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1924/12/06.htm>. Acesso em: 2 jul. 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Apuntes autobiográficos.** Buenos Aires: La Vida Literaria, 1927. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1927/ene/10.htm>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ponto de Vista Anti-imperialista.** I Conferência Comunista Latino-americana. Buenos Aires, 1929. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1929/06/antiimperialista.htm>. Acesso em: 5 out. 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano:** ensaios escolhidos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.** 3. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928]. Disponível em: http://resistir.info/livros/mariategui_7_ensayos.pdf. Acesso em: 31 jun. 2019.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In.: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 55-86. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf. Acesso em 31 jun. 2019.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **Revista**

INTERThesis, v. 9, n. 1, p. 16-50, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2012v9n1p16>. Acesso em: 21 jul. 2022.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis: revista latinoamericana**, v. 11, n. 31, p. 295-332, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/3749>. Acesso em: 23 jul 2022.

PRASHAD, Vijay. **Estrela vermelha sobre o terceiro mundo**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In.: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 201 -246. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Revista de estudos avançados (USP)**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>.

ETNICIDAD, AGENCIA Y POLÍTICA EN EL ESTADO MULTICULTURAL COLOMBIANO

*ETNICIDADES, AGÊNCIA E POLÍTICA NO ESTADO MULTICULTURAL
COLOMBIANO*

*ETHNICITY, AGENCY AND POLITICS IN THE COLOMBIAN MULTICULTURAL
STATE*

Oscar Jehiny Larrahondo Ramos¹ 
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Resumen: En este ensayo, se intentará pensar los lugares de enunciación, los lenguajes, y la semántica de las comunidades étnicas afrodescendiente como lugares de tensión con los discursos hegemónicos del canon académico aún vigente en instituciones del Estado y en académicos ortodoxos, y que, sin embargo, constituyen un espacio de desarrollo del imaginario del Estado multicultural en Colombia. Tensión a la que se le pueden hacer alumbramientos críticos, en especial, desde una perspectiva postestructuralista (FOUCAULT, 1977), sin garantías o cierres definitivos, al igual que desde una perspectiva postcolonial (HALL, 2008), para pensar las semánticas del multiculturalismo, como un escenario de posibilidades enunciativas del ser humano, del territorio y las relaciones intersubjetivas (HABERMAS, 1998). Se pretende aquí, por lo tanto, dar cuenta de la importancia de las prerrogativas culturales, en especial la de los grupos étnicos, para constituir un nuevo acuerdo social clave en el desarrollo de una nueva dimensión del ser humano en la sociedad contemporánea (LATOUR, 2017).

Palabras claves: Etnicidad; Agencia; Multiculturalismo; Subjetividad; Mundo de vida.

Resumo: Neste ensaio, tentar-se-á pensar os lugares de enunciação, as linguagens e a semântica das comunidades étnicas afrodescendentes como lugares de tensão com os discursos hegemônicos do cânone acadêmico ainda vigente nas instituições estatais e na academia ortodoxa,

¹ Investigador del Doctorado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal do Rio de Janeiro. E-mail: oscar.larrahondo@gmail.com.

e que, no entanto, constituem um espaço para o desenvolvimento do imaginário do Estado multicultural na Colômbia. A tensão sobre a qual podem ser feitas intuições críticas, especialmente a partir de uma perspectiva pós-estruturalista (FOUCAULT, 1977), sem garantias ou fechamentos definitivos; bem como a partir de uma perspectiva pós-colonial (HALL, 2008), para pensar a semântica do multiculturalismo, como um cenário de possibilidades enunciativas do homem, do território e das relações intersubjetivas (HABERMAS, 1998). Pretende-se aqui, portanto, dar conta da importância das prerrogativas culturais, especialmente a dos grupos étnicos, para constituir um novo acordo social chave no desenvolvimento de uma nova dimensão do ser humano na sociedade contemporânea (LATOUR, 2017).

Palavras chaves: Etnicidade; Agência; Multiculturalismo; Subjetividade; Mundo da vida.

Abstract: In this essay, an attempt will be made to think of the places of enunciation, the languages, and the semantics of Afro-descendant ethnic communities as places of tension with the hegemonic discourses of the academic canon still in force in State institutions and orthodox academics, and that, nevertheless, they constitute a space for the development of the imaginary of the multicultural State in Colombia. Tension to which critical insights can be made, especially from a poststructuralist perspective (FOUCAULT, 1977) without guarantees or definitive closures, as well as from a postcolonial perspective (HALL, 2008), to think about the semantics of multiculturalism as a scenario of enunciative possibilities of man, territory, and intersubjective relationships (HABERMAS, 1998). It is intended here, therefore, to account for the importance of cultural prerogatives, especially those of ethnic groups, to constitute a new key social agreement in the development of a new dimension of the human being in contemporary society (LATOUR, 2017).

Keywords: Ethnicity; Agency; Multiculturalism; Subjectivity; World of life.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.212427](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.212427)

*Recebido em: 27/05/2023
Aprovado em: 24/06/2024
Publicado em: 25/11/2024*

1 Introducción

Hace ya tres décadas que la población negra se promulgó en la constitución de 1993, y a través de la ley 70², en una comunidad afrodescendiente, palenquera y raizal. Constitución que permitió el paso de un Estado de derechos individuales a otro de derechos colectivos. Hoy, el pueblo colombiano ha elegido desde el 19 de julio del año 2022 un programa de gobierno de izquierda en cabeza de la fórmula de Gustavo Petro y Francia Márquez. Representa la única propuesta de este corte en toda la historia democrática del país. Son muchos los balances a ser realizados, en especial sobre los posibles resultados en materia de derechos que ha dejado la nueva constitución en Colombia. Un estado de la cuestión pertinente si se tiene en cuenta el giro político actual.

Entre los muchos temas de discusión, se resalta el que acontece alrededor de la semántica discursiva articulada a las propuestas políticas del partido “Pacto Histórico”, ganador en las elecciones presidenciales pasadas. Mucha de esa semántica pertenece en estricto a los desarrollos discursivos que se han acoplado al performance semántico de este partido por parte del proceso de Comunidades Negras (PCN), un movimiento social articulado a esta propuesta de izquierda a través de su vicepresidenta. Estos temas son mojoneros del debate público actual; por un lado, en torno a la legitimidad enunciativa y, por lo tanto, la forma como dicha semántica ha preñado los discursos académicos progresistas vigentes; por otro lado, sobre la pregunta si estos enunciados constituyen una caja de herramientas para dar cuenta de las condiciones de vida de las poblaciones diferenciadas étnicamente. La agenda étnica del “Pacto Histórico” puede ser abordada desde la tensión entre la defensa de las políticas de la

² Ley 70 de 1993, promulgada en el mes de agosto del mismo año, “Por la cual se desarrolla el artículo transitorio No 55 de la constitución política de Colombia. Disponible en: <https://normativa.archivogeneral.gov.co/ley-70-de-1993/?pdf=379>.

etnicidad vs. la etnización de la política del Estado multicultural (KALTMEIER, 2007). Cuestión útil para describir la coyuntura política nacional marcada por la tensión entre las formas de dominación Estatal del multiculturalismo y las formas de contestación social de los grupos étnicos.

2 La racionalidad comunicativa y el mundo de vida de las comunidades étnicas afrodescendientes.

Para el caso de las comunidades afrodescendientes que habitan los diferentes rincones de la Colombia profunda, el territorio es un espacio de vida en el que fluyen narrativas que articulan la identidad. En donde la naturaleza y el ser humano constituyen el sustrato del mundo; un subrayado político sobre lo que es y lo que significa el mundo de la vida para estas comunidades.

Desde una perspectiva teórica, el mundo de la vida es un espacio comunicativo (HABERMAS, 1998). Lo es en la medida que sirve de pantalla sobre la que se proyectan los significantes y los significados con los que se tejen las prácticas sociales y sus posibles entendimientos. Contiene el sentido práctico que dinamiza las relaciones intersubjetivas. Es el tapiz sobre el que se desliza la hechura del mundo social en sus diferentes matices. El mundo de la vida nos sirve para crear una identidad común y desarrollar una conciencia reflexiva del entorno.

Como todo discurso, éste, el del mundo de la vida, contiene una narrativa que es revisitada para ser siempre reelaborada y resignificada por las prácticas de los individuos. Cuestión que depende en estricto, según Habermas (1990), del proceso de descentración, que también podría entenderse como desencantamiento e institucionalización, en la medida que provee un orden de entendimientos que cubre múltiples niveles, dimensiones, situaciones, enunciados y estructuras semánticas compartidas por un conjunto de individuos con perspectivas idénticas del

mundo que los rodea. Este proceso de racionalización del mundo de la vida instituye acuerdos normativos suscritos por los individuos de una comunidad comunicativa que comparten sentidos singulares de la vida. En este contexto, la racionalidad discursiva significa (...) *“una concepción procedimental de la racionalidad, esto es, una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensiones; y, un estándar formal de racionalidad que opera en un metanivel respecto de todos aquellos estándares sustantivos de racionalidad.”* (HABERMAS, 1998 p. 107)

Cualesquiera que sean los propósitos establecidos en el proceso de racionalidad comunicativa³, el grado mínimo de comunicación se encuentra centrado en las acciones que vinculan como referencia a por lo menos dos individuos. Quienes, en sus interpretaciones del contexto comunicativo, toman decisiones con cierto grado de veracidad y credibilidad, facilitando el proceso de interpretación de las interacciones sociales desplegadas en la comunicación⁴. La racionalidad comunicativa no sólo permite establecer las reglas de la interacción social de los sujetos vinculantes a un ethos cultural, sino que determina la dirección y el grado en el que se desarrollan las situaciones sociales y sus acontecimientos históricos. Gracias a este proceso las sociedades son concebidas como

³ Es importante señalar que la teoría de la racionalidad comunicativa desarrollada por Habermas no logra dilucidar con claridad la forma en que los motivos que generan la acción social son determinados por otros motivos de carácter microcontextuales y particulares. Resulta ser limitado para comprender los intereses individuales, las relaciones de poder que los media y las motivaciones materiales que los vehiculan. Sin embargo, su validez descansa en su fundamento práctico para orientar los parámetros y medios con los que se construye la promesa de una buena vida, y en el hecho de que los derechos humanos que garantizan esta buena vida se expresan en un lenguaje entendible y compartido incluso en medio de situaciones sociales y políticas de regímenes violentos que los limitan en cualquier parte del mundo.

⁴ El concepto de racionalidad comunicativa cobra validez para pensar las relaciones intersubjetivas, incluso aquellas mediadas por relaciones de poder. Sin embargo, esto sucede si logramos colocar ciertas consideraciones heurísticas necesarias para el análisis que aquí proponemos. Por ejemplo, si llevamos al límite la utilidad analítica del concepto y suponemos que la racionalidad es limitada debido a fallas en la información. Al igual, si suponemos que existe una apropiación asimétrica de la información de los individuos o agentes, gracias a que unos detentan más y mejor información debido a su dotación de recursos materiales y simbólicos que otros, lo que refleja una capacidad y poder de información. Y, por último, si suponemos que la formación de expectativas de decisión y acción de estos individuos es adaptativa a los resultados de la interacción social. Tendríamos como resultado un modelo de racionalidad comunicativa con un principio de racionalidad limitada, en el que el mundo de la vida descrito por Habermas es analíticamente relevante en tanto incorpore la dimensión del poder en la interacción social; en este caso, la capacidad de poder para afectar el escenario comunicativo. Este no es un procedimiento débil. Las ciencias sociales, en especial la ciencia política, la antropología, y la sociología, han incorporado la teoría del comportamiento desarrollada en la economía neoclásica a través de la teoría de juegos para definir criterios normativos y procedimentales de la acción social en contextos de microacción en el que los individuos son movidos por intereses particulares.

sistemas y como el mundo de la vida. En el sentido que establece patrones de conducta regulados por un orden semántico que orientan las acciones, los intereses, los medios, los fines, etc.

Desde esta perspectiva, un entorno cultural como el de las comunidades étnicas afrodescendientes propicia espacios de convivencia contruidos con significados generalmente articulados al territorio y sus narrativas de territorialidad que, en términos de Habermas (1990), bien pueden representar el fundamento sobre el que se mueven las relaciones intersubjetivas que amalgaman lo que se entiende por mundo de la vida. Un mundo que es *“accesible en potencia, al cual corresponden por el lado del tiempo el discurrir del día, la propia historia personal, la época, etc., y por el lado social, los grupos de referencia que son familia, la comunidad local, la nación, hasta la sociedad mundial.”* (HABERMAS, 1998, p. 175).

Estos espacios de convivencia, que sintetizan su mundo de la vida, representan para estas comunidades étnicas un contenedor de significantes y significados que median en el entendimiento del contexto social, en los signos que adquieren los objetos, la materialidad del mundo y en la subjetividad de los individuos⁵. Las enunciaciones con las que se señalan los atributos del territorio, sus significados y sus símbolos más recurrentes constituyen conceptos y relaciones gramaticales de un saber histórico organizado discursivamente. En tal sentido, el entramado cultural de dichas comunidades contiene atributos lingüísticos singulares y válidos para interpretar no sólo su entorno, sino también para construir escenarios de relaciones intersubjetivas con el resto de la sociedad civil vinculante a la narrativa del Estado multicultural. La cultura y el lenguaje importan en la medida que organizan un tipo de racionalidad comunicativa, que en este caso es limitada. También la razón por la que los individuos se mueven y

⁵ ¿Por qué este régimen de representaciones articula el mundo de la vida? En especial porque la cultura importa. No sólo en la medida que permite formar valores y toda una estructura moral sobre la cual se construye el comportamiento individual. Si no también debido a las experiencias que resultan del juego repetido de interacciones estratégicas entre los individuos del colectivo que llenan de justificaciones las normas de cooperación equitativas empleadas.

orientan sus acciones dentro del lenguaje, lo habitan, y también habitan las estructuras semánticas que lo hacen coherente.

Bajo esta perspectiva, cobra sentido que la narrativa política de la identidad orquestada en la cultura de los territorios de las comunidades étnicas haya tenido como objetivo instituirse normativamente en el Estado multicultural a través de un principio fuerte de racionalidad cooperativa. Por ejemplo, en el caso de la población negra que habita en los territorios ancestrales, los que se entiende por territorialidad, expresa el acuerdo normativo representado en las disposiciones de derechos territoriales colectivos que ofrece la Ley 70 de Comunidades Negras. Esta normatividad representa el límite semántico de esta comunidad. Un horizonte de posibilidades lingüísticas orientadas para la comunicación entre diferentes. Es un grado mínimo de racionalidad comunicativa organizado para el diálogo entre diferentes; entre comunidades étnicas y otros individuos que convergen en el imaginario multicultural de la nación.

Si seguimos el espíritu del razonamiento que propone Habermas (2000), el lenguaje y por lo tanto, la semántica del Estado multicultural debe exponerse públicamente con el objetivo de desarrollar prácticas comunicativas cotidianas aceptadas por los miembros de esa sociedad. Sin embargo, en condiciones de incertidumbre comunicativa (VIDAL, 2008), los eventos y las situaciones de carácter contingentes tensionan el espacio de enunciación pública. Asunto que demanda la ampliación del límite semántico de la comunicación en la sociedad para llegar a una medida normativa que anticipe hipotéticamente una situación ideal en el camino de los derechos y del reconocimiento (HONNETH, 1997). Aquí, la cultura encarna la caja de herramientas cuyo contenido es el acervo de saberes desplegados en el mundo de la vida. Puede ser interpretada y es susceptible de reelaboración simbólica, en la medida que la sociedad valide el conjunto de acuerdos normativos que legitima el orden del discurso implementado en la interacción de los individuos vinculantes. El resultado es un acuerdo solidario basado en las competencias semánticas que los

individuos poseen para otorgar sentido a sus acciones en la comunicación con los otros. Es claro que los atributos antes mencionados aprueban tanto la reproducción del mundo de la vida, como la renovación o reinención de la tradición, de la cultura, y por supuesto, de sus procesos de racionalidad comunicativa. Este podría ser el caso del acuerdo social definido en el Estado multicultural. En el sentido que parte del supuesto de reinventar el escenario comunicativo de la nación. En el mejor de los mundos, significaría una ruptura con antiguos marcos semánticos en los que la población étnica racializada y excluida en la narrativa hegemónica del Estado nación es reconocida para hacer parte de éste. En especial, para ser reconocida en sus diferencias culturales sustantivas articuladas a su mundo de la vida. Sin embargo, más que realidad, este supuesto está más cercano a una utopía del Estado moderno.

2.1 La tensión manifiesta entre los saberes ancestrales del mundo de la vida de las comunidades étnicas afrodescendientes y los discursos hegemónicos

El Estado multicultural es un escenario de luchas y estrategias por el reconocimiento. Tal como ya lo esbozamos, esta relación requiere un criterio fuerte de cooperación basado en principios normativos moralmente establecidos que tengan la pretensión de validez en la orientación de una vida buena (HONNETH, 1997). Dicha validez se sustenta en un conjunto de supuestos: grado de autoconfianza, autonomía jurídica garantizada, y la seguridad acerca del valor de las propias capacidades. Para Honneth (1997), una vida buena es un principio ético abstracto y formal, que *"designa el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual"* (HONNETH, 1997, p. 208). Lo que en la semántica de las comunidades étnicas afrodescendientes es dominado

como vivir sabroso, una metáfora *de sus capacidades*" (VALENCIA, 2023, p. 119).

La semántica a través de la cual los líderes afrocolombianos se permiten enunciar su mundo de la vida y el lenguaje con el que construyen su identidad, ha ocasionado tensiones y malestares en un grupo de académicos vinculados a instituciones prestigiosas de educación y de investigación. Lo que, a todas luces, indica la necesaria ampliación del espectro semántico que usa la sociedad colombiana para entenderse. Más aún, para entender la identidad de la nación y para comprender el espectro político contemporáneo.

Este malestar se ha originado de forma particular en el seno del Ministerio de Ciencia y Tecnología de Colombia. Espacio que articula a académicos y científicos sociales con una gran trayectoria investigativa de gran reconocimiento en el campo de la generación de conocimiento. Estos académicos se han mostrado incómodos, por no decir descontentos, con la semántica que ha implementado la coalición política denominada "Pacto Histórico"⁶, hoy partido de gobierno, al que pertenece Francia Márquez Mina, actual vicepresidenta del país, una mujer, campesina y negra.

El partido político "Pacto Histórico" es señalado de promover una propuesta un tanto farragosa en la medida que los lenguajes usados por los líderes se articulan a la comunicación política desplegada en escenarios sociales y políticos. Enunciados señalados de poseer falta de rigor, validez semántica y por ser usados como conceptos bisagras en el desarrollo de investigaciones y posibles documentos de política pública. Por ejemplo, para académicos como el profesor Moisés Wasserman, exrector de la Universidad Nacional de Colombia y bioquímico, los discursos en clave de etnicidad y cultura que interpelan el escenario político actual no son más que enunciaciones vacías que ordenan un discurso político incapaz de trascender a otras dimensiones de lo social. Menos aún, muestran ser poco

⁶ La coalición Pacto Histórico está conformada por la Colombia Humana, la UP, el MAIS, el Polo, y demás partidos de izquierda. A esta coalición se han sumado varias organizaciones de izquierda y movimientos sociales.

útiles para encarnar la semántica de espacios instituciones como el Ministerio de Ciencia y Tecnología, donde se define la política de generación de conocimiento y su implementación en la formación de capacidades que contribuyan al desarrollo y crecimiento del país.

Organicemos un poco el debate producto de esta tensión. Por un lado, los líderes y lideresas del Proceso de Comunidades Negras (PCN), como Francia Márquez, legitiman el uso de manera decidida de la semántica propia que da cuenta de la autonomía territorial e identitaria en los diferentes entornos colectivos en los que viven los miembros de las comunidades afrocolombianas. Enunciados tales como “vivir sabroso, ancestras y los ancestros, sentipensar, corazonar, las mayores y los mayores, casa adentro, malungaje cultural, plan de vida, los nadies y las nadies”, entre otros, son desplegados en los discursos públicos y hacen parte de estas estrategias semánticas de articulaciones políticas. El requerimiento por el uso de estos enunciados representa una postura de identidad territorial y una posible concepción de la naturaleza (LATOUR, 2015; 2017) para transitar del territorio a la de territorialidad como espacio vital. Son importantes en la medida que se vinculan al escenario político y se convierten en rutas estratégicas compartidas con partidos y movimientos sociales como el “Pacto Histórico”, líderes, activistas sociales, sindicatos, entre otros. Estos enunciados hacen parte de lo que Homi Bhabha (2002) denomina los girones de la nación. Retazos que intentan interpelar el mundo de la vida de la nación mestiza desde los márgenes espaciales, culturales y semánticos de Colombia.

En respuesta a esta pretensión de inclusión semántica por parte de los líderes de las comunidades étnicas afrocolombianas, en un artículo que dio a luz en el mes de junio de 2022 en el diario El Tiempo, unos de los medios impresos más importantes de Colombia, el profesor Wasserman intituló su columna de opinión: “*Ciencia hegemónica y justicia epistémica; son 16 páginas en las que 14 veces aparece vivir sabroso como objetivo de la ciencia*”, haciendo alusión a un documento-propuesta del partido “Pacto

Histórico” sobre la visión de la ciencia y la tecnología en el nuevo gobierno (WASSERMAN, 2022). En este artículo de opinión, el profesor Wasserman, encuentra suficientes motivos desde el canon científico para contradecir y colocar en suspenso la validez semántica de este discurso de ciencia y tecnología. Según Wasserman, este documento puede entrar como un discurso anecdótico en la historia de la política de ciencia y tecnología, y es, por demás, una amenaza para el desarrollo pertinente con criterios de calidad de la ciencia y tecnología en el país. Para él, en esencia, la visión de ciencia y tecnología impresa en este documento está plagada de postulados falsos con poca veracidad y evidencia empírica demostrable.

Uno de los postulados que se señalan en el documento del “Pacto Histórico”, el cual subraya con preocupación el profesor Wasserman, es el estatus que se le otorga a la ciencia moderna de hegemónica, logocéntrica, monológica, y antropocéntrica. La respuesta de Wasserman apunta a la defensa de la ciencia moderna, planteando que en la ciencia existen, de hecho, y de forma lógica, hegemonías, que en ninguna medida se derivan de las relaciones de poder o el sometimiento. Antes bien, nos dice, es el producto del consenso que logran algunas teorías en las comunidades científicas en todo el mundo sin distinción política. En este planteamiento el poder de la ciencia moderna deriva en su capacidad de haber enfrentado con éxito los retos que se le han puesto, y en su innegable capacidad predictiva y explicativa. Además, señala que la ciencia no progresa con la lucha de poderes, sino con los retos de la realidad y la experimentación. Según Wasserman, la segunda cuestión delicada en este documento es el concepto de justicia epistémica. Para él, es evidente que cualquier persona con un mínimo rigor científico sólo puede ver en este concepto una suerte de oxímoron, ya que la única justicia epistémica es la capacidad de derribar postulados falsos y progresar aquellos demostrados como verdaderos. Desde esta perspectiva sustenta que el propósito de la ciencia no es establecer consensos morales, sino por el contrario, establecer principios de

verdad, que son descripciones buenas de la realidad, no necesariamente justas.

El entendimiento que tiene Wasserman sobre el concepto de justicia epistémica y sus implicaciones dista mucho, por ejemplo, de aquel desarrollado por algunos académicos inscritos en la propuesta del giro decolonial. Para Boaventura de Sousa Santos (2017), uno de los más agudos defensores del giro decolonial, la justicia epistémica permite pensar en la universalización de criterios de saberes no hegemónicos, considerando justo al mismo tiempo, otras formas cognitivas y otros conocimientos. Desde esta perspectiva el profesor Arturo Escobar, días después, en una columna del periódico El Espectador denominada “*Breve respuesta al Profesor Moisés Wasserman*”, señalaría al profesor Wasserman de hacer algunas omisiones en el análisis del documento del “Pacto Histórico” (ESCOBAR, 2022). Una de las observaciones realizadas por Escobar es la omisión que el documento de Wasserman hace sobre el énfasis de la propuesta del “Pacto Histórico” sobre el fortalecimiento de la ciencia y de la tecnología con el apoyo de científicos de renombre del país. De igual forma omite que en la propuesta el concepto de innovación tiene un uso más relevante que el concepto de vivir sabroso; se resalta que la ciencia moderna ya no se hace la pregunta por la innovación, pues su sola operatividad está acabando con el planeta y con el ser humano. El profesor Arturo Escobar cita en tal situación dos ejemplos abordados por científicos sociales relevantes. Por un lado, dice que ya el filósofo Walter Benjamín había anunciado el carácter decadente del proyecto civilizatorio con las amenazas del nazismo como su correlato de muerte y barbarie. Y de otro lado, argumenta en el mismo sentido, que, para Michel Foucault, el nacionalsocialismo no fue una aberración temporal de la civilización occidental sino el producto de una racionalidad calculadora. Como quiera que sea, el profesor Escobar sostiene en este debate que el proyecto civilizatorio de la modernidad post-renacentista ha sido consustancial al proyecto colonialista, al igual que en la actualidad del ecocidio, en el que el

hombre ha sido su principal artífice. Según él, se hace perentoria la aceptación de otros modos de vida, donde los humanos puedan coexistir de forma armónica con la tierra. Afirma que conceptos como buen vivir y vivir sabroso revitalizan la creencia en el hombre y su relación con el mundo que lo rodea. En conclusión, para el profesor Escobar, lo que está en juego es una determinante reinención de lo humano y del significado de la vida.

Este debate, puede bien alumbrarnos la imperiosa necesidad que tiene la ciencia y la teoría social de visitar las estructuras semánticas con las que ordenamos el mundo. A través de las cuales le otorgamos una interpretación a la materialidad de este, la sociedad, y las relaciones intersubjetivas. Aludiendo a Butler diríamos que, *“Una teoría social comprometida con la disputa democrática dentro de un horizonte postcolonial precisa encontrar una manera de poner en cuestión los fundamentos que se requieren establecer en ella (...)”* (BUTLER, 2018, p. 22). En palabras de Butler (2018), interrogar las estrategias de autoridad instaladas en las nuevas democracias, y por lo tanto en el sujeto, constituyen el corazón de cualquier proyecto político radical. Esta perspectiva puede ofrecer respuestas que sirvan de bisagra en la elaboración de esta agenda radical. En consonancia con lo anterior vale la pena preguntarse lo siguiente: ¿estamos asistiendo a un déficit de validez de los presupuestos que promulga el Estado multicultural, lo que impide pensar el mundo de la vida del sujeto de la diferencia étnica como un acontecimiento semántico necesario para el fortalecimiento del Estado Multicultural? ¿Expresaría este déficit una condición necesaria y suficiente de un nuevo estatuto colonial y, por lo tanto, la emergencia de nuevas relaciones de poder/saber en lo que puede ser *“la creación de un dominio de sujetos desautorizados, excluidos, y preestablecidos (en el discurso)”*? (BUTLER, 2018, p. 32).

3 El orden del discurso: en nombre de qué se moviliza el discurso de la modernidad

Los teóricos postcoloniales junto con aquellos que se inscriben en el giro decolonial colocan una postura crítica sobre el relato hegemónico del tiempo y espacio de la modernidad desarrollado desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Coinciden en que esta narrativa es eurocéntrica y sus alcances comportan fuertes implicaciones sobre la concepción de naturaleza y ser humano. Defienden la idea de que el concepto hegemónico de modernidad alumbró sólo una parte de la historia de la humanidad, dejando en gris otras historias, otros relatos, otras modernidades. Sin embargo, también concitan sobre la urgente interpelación al eurocentrismo para afirmar la implementación de una política de mediación discursiva que instituye sobre este relato al sujeto, sus saberes y las formas de concebir su mundo de la vida. En especial, que reconozca un sujeto que aún sigue siendo racializado y excluido incluso en acuerdos democráticos con pretensión de validez universal como el Estado multicultural. Sin embargo, el alumbramiento de esta matriz eurocéntrica está precedida de otra pregunta que amplía la comprensión de su crítica. Es la pregunta que se cuestiona en nombre de qué se moviliza el discurso de la modernidad. Interrogante que hace referencia al carácter temporal e histórico del desarrollo del sujeto moderno. Da cuenta del sujeto que emerge en esta narrativa, en sus articulaciones y en sus prolegómenos. Nos permite indagar sobre la multiplicidad de historias en las que se inscribe o reinscribe este sujeto negado en el discurso. De igual manera preguntarnos por sus temporalidades que, discontinuas, marcan sucesos y acontecimientos relevantes en la constitución del tiempo moderno.

Me interesa mostrar con esta pregunta, de forma especial, las huellas, y por lo tanto la importancia del lenguaje en la formación del sujeto. Sobremanera, para el caso de las comunidades étnicas, aquellos sucesos que se reinscriben en el presente, en el aquí y en el ahora de la modernidad

funcionando como reminiscencias del pasado articuladas en las narrativas contemporáneas del Estado nación multicultural.

De entrada, sobre esta pregunta, podemos plantear la siguiente hipótesis: (...) *“el elemento característico de una periodización postcolonial es la reformulación retrospectiva de la Modernidad dentro del marco de la globalización en todos sus diferentes momentos y formas de rupturas (...)”* (HALL, 2008, p. 132). En tal sentido, lo que se inscribe como negación moviliza el pasado colonial y por lo tanto los lenguajes que interpelan la formación de las relaciones sociales, los objetos y el sujeto de la narrativa de la modernidad contemporánea. En nombre de una razón colonial, se tacha y reinscribe el sujeto y sus encadenamientos discursivos en una nueva semántica postcolonial. Basta para ello con revisar la trama histórica en su temporalidad. Esto exige un trabajo de elaboración ideológica, que es un trabajo de elaboración política. Va al encuentro de las relaciones de poder/saber inscritas en los conceptos con los que se denomina la modernidad. Es una estrategia de indagación posestructuralista, en el sentido propuesto por Hall (2008), al establecer que toda crítica postcolonial está sobredeterminada necesariamente por una revisión de las relaciones de poder/saber colonial que habitan el discurso y que aún se dejan sentir con fuerza. Nos ofrece la puerta de entrada al análisis de la problemática planteada desde una posible crítica postcolonial: *qué se enuncia en el discurso*.

En primer lugar, tendríamos que decir que lo reinscrito en la narrativa del discurso de la modernidad son ciertas relaciones en las que actúa el individuo y se caracterizan por presentarse de manera ambivalentes y yuxtapuestas, siendo susceptibles de interpelación política, gracias al suplemento semántico que adquieren en las relaciones intersubjetivas. Estas, en grado general, hacen referencia a temporalidades ambivalentes, por ejemplo, el hibridismo, el sincretismo, las dobles escrituras que se debaten entre el tiempo colonial y el tiempo metropolitano, las formas de traducción y transculturación, el aquí y ahora (HALL, 2008). Condición

postcolonial que es vivenciada al mismo tiempo como lugar de enunciación y como trauma. Hacen alusión a las aporías del presente constitutivo de la modernidad. Al respecto Hall (2008) plantea que estos eventos constitutivos de la experiencia del sujeto deben ser leídos junto a las relaciones discursivas de saber/poder que suturan los regímenes imperiales en la narrativa contemporánea. En el tiempo eurocéntrico, metáfora postcolonial, tal como es descrita por Hall (2008), para referirse a la forma como el discurso unificado de la civilización europea deviene como suplemento en dispositivos, movilizan y transforman la exclusión y la alteridad, junto a la fijación que éstos adquieren al ser fetichizados para posteriormente ser fijados en dicha temporalidad con significado aún coloniales, la otredad aparece entonces no como una linealidad histórica, sino como sucesos discontinuos, descentrados, ambivalentes y caóticos. Según Hall “(...) lo *Otro* dejó de ser un término fijado en un lugar y en tiempo exteriores al sistema de identificación y se convirtió en cambio, en un *afuera* constitutivo simbólicamente marcado, en una posicionalidad de marcación diferencial dentro de una cadena discursiva.” (HALL, 2008, p. 135).

Lo anterior se puede observar tanto en el debate que emprenden Juan de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas en torno a la humanidad de los indígenas en el siglo XV, al igual que en el debate contemporáneo sobre ciencia y tecnología ya mencionado. En este caso, la cuestión no es el estatuto de humanidad, sino el estatuto del conocimiento, de los saberes establecidos; la pertinencia o no de las semánticas y epistemologías otras.

Por lo tanto, frente a la condición postcolonial la estrategia narrativa postcolonial exige, como lo plantea Butler (2018), una actitud política, que descentre los enunciados con los que se piensa la modernidad, y señale además las historias traumáticas de ésta, como aquella herida colonial transformada en el lugar de enunciación del sujeto marcado en el discurso como el otro constitutivo y exterior de la identidad moderna. Esta estrategia también exige revisar la relación poder/saber desarrollada en la

crítica de la modernidad. En Foucault (1977), parte de esta crítica se expresa en ciertos cuestionamientos: ¿Cuál es el poder que se posa sobre ciertos enunciados? ¿Cómo circula este poder, en qué régimen se sustenta? ¿Cómo se modifica este régimen de poder? ¿Cuál es el papel de ciertos órdenes de saber? (FOUCAULT, 1977). Se puede leer entonces desde Foucault, que además del carácter discontinuo y profundamente ambivalente de la modernidad, lo híbrido, lo yuxtapuesto, la aporía constitutiva señalada por Hall representan sucesos articulados por las relaciones de poder/saber. El suceso es la unidad básica que permite pensar dicha relación en su multiplicidad y en su coherencia. Pero también la cadena de hechos que permiten un análisis en términos genealógicos de las luchas, estrategias y tácticas mediadas por ese poder/saber. Lo que interesa son (...) *“las relaciones de poder, no relaciones de sentido. La historia no tiene sentido, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta su mínimo detalle.”* (FOUCAULT, 1977, p. 179). Una historia escrita a manera de trama, y de igual forma una genealogía, que alumbre en los pequeños detalles la constitución del saber, los discursos y los dominios de objetos que hacen parte del mundo de la vida.

4 Conclusión

Este debate sobre ciencia y tecnología adquiere sentido al preguntarnos *quién enuncia el discurso* con pretensiones de validez. En este caso, un discurso de verdad articulado a la relación de poder/saber de la modernidad. En las sociedades modernas la verdad es producida y reproducida gracias a una economía política de la verdad y se transmite bajo diversas formas de consumo y propagación. Específicamente son las estructuras ideológicas junto con sus instituciones sociales las que permiten tal difusión y facilitan dicho consumo. Lo hacen en espacios

concretos, reticulares que, a su vez, configuran (*figuración en términos de Habermas*) la semántica con la que se enuncia la vida cotidiana, es decir el discurso que, en Foucault (1977), es un discurso científico y autorizado. Es interesante resaltar el papel que cumplen los Estados contemporáneos en la producción y reproducción de una economía política de la verdad. Para Foucault (1977), la sociedad contemporánea se ha transformado y de igual forma se han transformado sus instituciones y sus funciones. Su papel no es en estricto el control reticular y minúsculo del sujeto de manera omnisciente. Hoy el poder está en disputa y el Estado debe racionalizarlo, asegurando una distribución eficiente del mismo. Especialmente en zonas y situaciones grises y marginales. En aquellos reductos antes no vistos por el Estado Nación moderno. Los nuevos dispositivos de poder se articulan, por lo tanto, a nuevos sujetos, que emergen en la narrativa de la sociedad con nuevas demandas, con semánticas disímiles y muchas veces desconocidas por el discurso científico hegemónico. La producción y reproducción de la verdad aquí se hace en la medida que se expande una política de saber sobre esas zonas desconocidas, no necesariamente para su control, sino también para su articulación, vinculación, y sujeción mediante una política de verdad. La política de verdad aquí es una política del reconocimiento. Estos nuevos sujetos necesitan ser reconocidos para ser conocidos en tanto sujetos de poder, por un Estado providente que camufla en sus ropajes un Estado omnisciente. Las instituciones de nuestras sociedades contemporáneas, aquellas pertenecientes a la narrativa multicultural, se caracterizan por su capacidad de reconocer la diferencia además de promulgar la igualdad entre sus ciudadanos. Las jóvenes democracias que las sustentan crean derechos extensivos, y distribuyen la agencia del poder a los nuevos sujetos vinculados a su trama social, justo para crear la ilusión de un nuevo orden en el que todos valen, en tanto que no todo vale.

5 Referencias

BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2002.

BUTLER, Judith. Fundações contingentes: feminismo e a questão do 'pós-modernismo'. In: BENHABIB, Seyla et al. **Debates feministas: um intercâmbio filosófico**. São Paulo: Unesp, 2018. p. 61-92.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio**. Madrid: Ediciones Morata, 2017.

ESCOBAR, Arturo. Breve respuesta al profesor Moisés Wasserman. **Diario El Espectador**. 18 jul. 2022. Disponible en: <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/columnista-invitado-ee/breve-respuesta-al-profesor-moises-wasserman/>. Consultado en: 8 jul. 2022.

FOUCAULT, Michel. Verdad y poder. Entrevista con M. Fontana. In: **Metafísica del Poder**. México D.F: Siglo XXI Editores, 1977.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: editorial Taurus, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamiento post metafísico**. Madrid: editorial Taurus, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **La constelación posnacional. Ensayos políticos**. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2000.

HALL, Stuart. ¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite. In: MEZZADRA, Sandro (Comp). **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales, Madrid: Traficante de sueños, 2008. p. 121-141. Disponible en: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf>. Consultado en: 13 jun. 2024.

HONNETH, Axel. **La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales**. Barcelona: editorial Crítica, 1997.

KALTMEIER, Olaf. ¿ Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa. *In*: BÜSCHGES, Chistian; BUSTOS; Guillermo; Bustos, KALTMEIER, Olaf (Comp). **Etnicidad y poder en los países andinos**, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2007. p 195-215.

LATOUR, Bruno. Uma sociologia sem objeto? Observações sobre a interobjetividade”: **Revista-Valise**, v. 5, n. 10, p. 165-188, 2015. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/index.php/RevistaValise/article/view/61073/35940>.

Consultado en: 13 jun. 2024.

LATOUR, Bruno. Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal View of what is to be Studied. *In*: BRIGHTMAN, Mark; LEWIS, Jerome (eds): **The Anthropology of Sustainability**. London: Palgrave, 2017. p. 35-49. DOI: [10.1057/978-1-137-56636-2](https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2)

VALENCIA, Luis. ¡Negro(a) hijueputa!, *In*: VALENCIA, Luis (ed): **Debates y reflexiones contemporáneas sobre el racismo en el suroccidente de Colombia**. Editorial Universidad ICESI, 2023. p. 93-150. DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2023>

VIDAL, Godofredo. La Teoría de la elección racional en las ciencias sociales. **Revista Sociología**, v. 23, n. 67, p. 221-236, mayo-ago. 2008. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v23n67/v23n67a9.pdf>. Consultado en: 13 jun. 2024.

WASSERMAN, Moises. Ciencia hegemónica y justicia epistémica. **Diario el Tiempo**. 15 jul. 2022. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/moises-wasserman/ciencia-hegemonica-y-justicia-epistemica-moises-wasserman-687343> . Consultado en: 15 jul. 2022.

**POLITICAL ECOLOGY OF PANDEMICS IN LATIN AMERICA -
INTERSECTIONALITY BETWEEN THEIR CAUSES, THE
SOCIO-BIODIVERSITY, AND THE CURRENT AGRI-FOOD SYSTEM¹**

*ECOLOGIA POLÍTICA DAS PANDEMIAS NA AMÉRICA LATINA -
INTERSECCIONALIDADE ENTRE SUAS CAUSAS, A SOCIOBIODIVERSIDADE
E O SISTEMA AGROALIMENTAR ATUAL*

*ECOLOGÍA POLÍTICA DE LAS PANDEMIAS EN AMÉRICA LATINA -
INTERSECCIONALIDAD ENTRE SUS CAUSAS, LA SOCIOBIODIVERSIDAD Y
EL SISTEMA AGROALIMENTARIO ACTUAL*

Marina von Harbach Ferenczy² 

Alfredo Alietti³ 

Università Degli Studi di Ferrara, Italy

Abstract: The purpose of this article is to find intersectionality points between the theme of biodiversity and associated traditional knowledge, including the current agri-food system and the generation of pandemics and epidemics. To do this, we first present a theoretical framework that encompasses: a) the environmental precautionary principle, which differs from the environmental prevention principle; and b) the concept of *organized irresponsibility* found within the theory of the Global Risk Society from Ulrich Beck. An additional specialized literature review included the interface between the destruction of terrestrial ecosystems and the COVID-19 pandemic. Next, we address how the current agri-food system threatens socio-biodiversity, and more especially, the traditional knowledge

¹ This study was financed in part by the Brazilian Federal Agency for Support and Evaluation of Graduate Education, *Brazil* (CAPESFoundation). Finance Code 001

² Doctor of Science from the University of São Paulo (USP), with a PDSE-Capes fellowship at the Centre for Social Studies (CES) of the University of Coimbra, Portugal; she also holds a Ph.D. in Environmental sustainability and wellbeing from the Università Degli Studi di Ferrara (UniFe, Italy) [con lode]; a Master's degree in Socio-Environmental Law from the Pontifical Catholic University of Paraná (PUCPR); and a Law degree from the same institution. Currently: Researcher at USP + UniFe (Italy), and Coimbra Group Research Fellow at University of Graz (Austria). Emails: marinavonharbach@usp.br; marina.vonharbachferenczy@unife.it

³ Associate Professor at *Università Degli Studi di Ferrara* (UniFe, Italy), SPS/10 (sociology of the environment and territory). PhD in Sociology from the *Università Degli Studi di Milano*. alfredo.alietti@unife.it

that is linked to biodiversity, and how both are related to the pandemic. Thirdly, we seek to identify the main aspects—from a political ecology perspective—related to and relevant to the problem discussed. Finally, the intersectionality of the three elements is explicitly unveiled.

Keywords: Intersectionality; Traditional knowledge; Agri-food system; Political ecology; Pandemics.

Resumo: O objetivo deste artigo é encontrar pontos de interseccionalidade entre o tema da biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados, bem como o do sistema agroalimentar atual e a geração de pandemias e epidemias. Para tanto, inicialmente é trazido à tona o referencial teórico do artigo. Este é composto por: a) o princípio ambiental da precaução, que se diferencia do princípio ambiental da prevenção; e b) o conceito de irresponsabilidade organizada presente na teoria da Sociedade de Risco Global de Ulrich Beck. Feito isso, e apoiado em revisão bibliográfica especializada, apresenta-se a interface entre a destruição dos ecossistemas terrestres e a pandemia da COVID-19. Em segundo lugar, procura-se perceber como a sociobiodiversidade (especificamente o conhecimento tradicional associado à biodiversidade) é ameaçada pelo atual sistema agroalimentar e o que ambos têm a ver com a questão da pandemia. Em terceiro lugar, identificam-se os principais aspectos – a partir da perspectiva da ecologia política - relacionados e relevantes para o objeto em questão. No final, a interseccionalidade dos três elementos colocados em cena é explicitamente desvendada.

Palavras-chave: Interseccionalidade; Conhecimentos tradicionais; Sistema agroalimentar; Ecologia política; Pandemias.

Resumen: El objetivo de este artículo es encontrar puntos de intersección entre la cuestión de la biodiversidad y los conocimientos tradicionales asociados; así como el sistema agroalimentario actual y la generación de pandemias y epidemias. Para ello, se esboza en primer lugar el marco teórico del artículo. Este consiste en: a) el principio ambiental de la precaución, que difiere del principio ambiental de la prevención; y b) el concepto de irresponsabilidad organizada presente en la teoría de la Sociedad del Riesgo Global de Ulrich Beck. Luego, y con el apoyo de una revisión bibliográfica especializada, se presenta la interfaz entre la destrucción de los ecosistemas terrestres y la pandemia COVID-19. En segundo lugar, se intenta comprender cómo la sociobiodiversidad (concretamente los conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad) se ve amenazada por el actual sistema agroalimentario y qué tienen que ver ambos con la cuestión de la pandemia. En tercer lugar, se identifican los principales aspectos -desde la perspectiva de la ecología política- relacionados y relevantes con la cuestión que nos ocupa. Al final, se

desvela explícitamente la interseccionalidad de los tres elementos puestos en juego.

Palabras clave: Interseccionalidad; Conocimientos tradicionales; Sistema agroalimentario; Ecología política; Pandemias.

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.225341](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.225341)

Recebido em: 17/05/2024
Aprovado em: 24/06/2024
Publicado em: 25/11/2024

1 Introduction

To deepen the recommendation to consider the interrelationship and interdependence of the problems and causes of the ecological crisis, the analysis of the situation of vulnerability of the genetic heritage⁴ (GH) and traditional knowledge associated with biodiversity (TK) demands that we do so also in the sphere of the possible causes of the COVID-19 pandemic crisis.

This is because there are a growing number of studies pointing to a possible relationship between the increase in epidemics and pandemics and the agri-food system that negatively impacts biodiversity and, consequently, the traditional knowledge associated with it. In other words, indicating that the pandemic had the dimension it had, due to the existence of other crises, with emphasis in this work on the environmental one.

To take this path, the present work uses the environmental precautionary principle, which is guided by the idea that a lack of certainty or scientific evidence on a given issue should never serve as a justification for not adopting measures to protect the environment.

In this sense, if the environmental principle of prevention addresses a concrete risk, one that is notorious or scientifically proven, the

⁴ Using the definition of Brazilian Law No. 13,123 of 2015, genetic heritage refers to "information of the genetic origin of a plant, animal, microbial or species of another nature, including substances arising from the metabolism of these living beings". (BRAZIL, ACT 13,123/2015, *our translation*)

environmental principle of precaution, on the other hand, refers to the risk in the abstract, thus promoting actions *in dubio pro Natura*.

Thus, precaution is care (*in dubio pro securitate*) and is related to intergenerational and transtemporal security (DERANI, 1997). From this premise, the author points out that one must take into account not only the notorious risks, already known by the scientific community, but also those future ones, “which our understanding and the current stage of development of science can never capture in all its density”. (DERANI, 1997, p. 167)

And it is precisely for this reason that, in the present work, we choose to expose a position, based on the environmental principle of precaution, even though such a position cannot, in the current scenario of available scientific knowledge, be proved absolutely, relying only on indicative studies that corroborate the hypothesis raised.

Therefore, this principle, associated with the theory of the Risk Society from Ulrich Beck (2002) will constitute the support anchor for the argument defended here.

On this horizon, despite the fact that vaccination has proven to be essential in dealing with the pandemic, it cannot be forgotten that treating only the consequences of a given problem without paying attention to its causes is an unjustifiable mistake.

In this context, although there are more and more studies on the current scene regarding the COVID-19 pandemic, it is worth mentioning that for more than a decade there have been studies indicating the existence of a relationship between the ecological crisis and the emergence of epidemics and pandemics. It is only that, perhaps, they have not gained as much notoriety as the studies of today. As an example, the

international organization GRAIN⁵ had already published, in 2008, the warning:

The world is undergoing major changes with regard to global animal diseases. We are moving towards more diseases, more deadly types of diseases and more capacity to spread these diseases. There is **also an increased likelihood of the emergence of zoonotic diseases and global pandemics**. However, the **international response to this situation so far has largely failed to reflect the gravity of the crisis**. The fault lies in the **reluctance of governments to confront the dominant powers** of industrial animal husbandry - be it the pharmaceutical companies and their patents or the industrial meat corporations and their **industrial farms**. If there is an upside to this bleak prognosis, it is that **solutions are at hand: local food production systems**, which continue to feed and provide livelihoods for billions of people around the world, are our best defense against this emerging disease crisis. **These systems need support and it is vital that they begin to take their place in international thinking** on disease control. (GRAIN, 2008, p. 25, *our translation, our highlights*)

As for recent studies, the Spanish researcher Patrícia Manrique, for example, who collaborated with the collective work entitled *Wuhan Soup - contemporaneous thought in pandemic times* (2020), is one of the several authors *who will be mentioned in this article, who understand that zoonoses represent “a displacement of diseases between animals and humans that occurs in environments with less and less diversity”*. (MANRIQUE, 2020: 159, *our translation, our highlights*)

In this sense, the degradation of natural ecosystems, which leads to the loss of biodiversity and TKB⁶, and the pandemic must be approached in a holistic context that considers the interrelationships between them. And, although it is possible to point out which of the crises is more irreversible than the other, choosing which one is more serious would not be the best method of approaching the problem.

Because the question is not about choice but about how an integrated analysis is able to bring more faithful results. Even so, it is in the

⁵ A small international non-profit organization that works to support small farmers and social movements in their struggle for community-controlled, biodiversity-based food systems. For more information, see: <https://grain.org/en/pages/organisation>

⁶ As indicated before, TKB stands for “Traditional Knowledge Associated with Biodiversity”.

context of the system itself that the real cause of all these crises, namely, their interrelationship, remains almost imperceptible or even inaccessible to the eyes of societies.

In this sense, polarized debates do not lead to facing the epicentre of the issue, which is found in the fact that everything is part of a system that is mutually related. In this regard, Boaventura de Sousa Santos observed:

[...] while the **pandemic crisis** can somehow be reversed or controlled, the **ecological crisis** is already irreversible and now it is only necessary to try to mitigate it. But **even more serious is the fact that the two crises are linked**. The coronavirus pandemic is one manifestation, among many, of the model of society that began to impose itself globally in the 17th century and is now reaching its final stage. This is the model that is leading humanity into an ecological catastrophe today. One of the essential characteristics of this model is the unlimited exploitation of natural resources. This exploitation is fatally violating humanity's place on planet Earth. **This violation translates into the unnecessary death of many living beings of Mother Earth, our common home, as defended by indigenous peoples and peasants all over the world**, supported today by ecological movements and ecological theology. This violation will not go unpunished. Pandemics, like the manifestations of the ecological crisis, are the punishment we suffer for such violations. **This is not Nature's revenge. This is pure self-defence**. The planet has to defend itself to guarantee its life. **Human life is a tiny part (0.01%) of planetary life to be defended**. (SOUSA SANTOS, 2020a, p. 22, *our highlights*)

This recognition is what leads, therefore, to the challenge of refusing to put one crisis in front of another, but rather to promote an analysis of how they relate. Thus, while the immediate⁷ priority when confronting a pandemic or epidemic must be to protect people from the virus that causes them, as well as to treat those infected, the long-term response must take into account such interdependence between crises so that new ones do not arise.

This form of analysis leads to considering the context of Global Change that occurs on the planet, a term used to refer to the fact that there is no need to talk, for example, only about climate change—a term that became most notorious when we think about the environmental

⁷ Considering here the period in which this work was written, during the COVID-19 pandemic.

issue— but rather to a whole context of changes on a planetary scale that encompass, in addition to the climate issue, other aspects as well, such as the loss of biological and cultural diversity.

Therefore, there is no need to prioritize one theme over the other, as interrelationships and interdisciplinarity are inherent, like environmental themes. For example, even if a paper proposes to focus more on the theme of biodiversity, at certain times it inevitably makes reference, for instance, to the issue of climate change. Or to the theme of the current agri-food system when talking about biodiversity, socio-diversity, and health crises.

Thus, what is highlighted is just the need not to lose sight of the fact that, in the analysis of a given topic, it is necessary to consider, when necessary and even tangentially, aspects of the other. By the way, considering the analysis of issues related to biodiversity in many instances in an integrated way is what Jussara Carvalho, International Advisor for Climate Change of the State Secretariat for the Environment of São Paulo, for example, recommends. (MUDANÇAS CLIMÁTICAS, 2020)

In this sense, the purpose of this article is clear: to find intersectionality points between biodiversity and associated traditional knowledge, the current agrifood system, and the generation of pandemics and epidemics.

To do this, initially, the theoretical framework that supports the argument defended will be brought to the fore. This does not mean that the underlying theoretical framework is concentrated only on the aforementioned initial item, since throughout the entire article we seek to dialogue with different theories and authors about the facts discussed dynamically. The theoretical framework that is initially presented refers to a theory and a basic principle that can be taken as a foundational background throughout the reading of the article.

Then it will establish an interface between the destruction of terrestrial ecosystems and the COVID-19 pandemic. Second, the

relationship between the current agri-food system and sociobiodiversity will be explored, along with how they both relate to the pandemic issue.

In the sequence, the main political aspects related to the issue at hand will be identified, and after that, some consideration will be given to the controversial call for a possible ban on the consumption and sale of wild animals.

At the end, in the concluding note, the intersectionality of the three elements placed in the scene is explicitly unveiled.

1 Theoretical framework guide to the argument defended

The theoretical framework that supports the argument defended here is divided into two parts: the first one will explore axiologically the environmental principle of precaution; the second moment will resort to Ulrich Beck and his theory of the risk society to collect elements of the concept brought by the author of the “organized irresponsibility between science, politics, and law” that corroborate the arguments presented in this article.

1.1 The precautionary environmental principle

Concerning the environmental principle of precaution, the most direct and initial way of explaining it is to draw a quick distinction from the environmental principle of prevention.

This is because the principle of prevention addresses the concrete risk or danger, that is, it is prevented because the causal nexus is known, well-known, or; proven; it is known what consequences may come with the beginning of a certain activity.

On the other hand, the meaning of the precautionary principle is very different, which addresses *risk in the abstract*, that is, when there is a lack of scientific certainty as to the harmful potential of the activity. However, *the precautionary principle is centered on the idea that such uncertainty cannot be used as a reason for postponing the adoption of measures to protect the environment.*

As Paulo Afonso Leme Machado (2005) observes, the precautionary principle (anticipated caution) is not intended to paralyze human activities. Rather, it intends to defend an existence with dignity (with health and quality of life).

In the perspective mentioned above, the precautionary principle addresses risks that have not yet been proven, and the principle must always be observed when the characteristics of a certain action represent, by their nature, a technical or scientific uncertainty with regard to its harmful potential to the environment or human health.

Examples of abstract risks are many, such as those referring to the use of genetically modified organisms (GMOs) and, in the present work, the question of the relationship between environmental degradation and the generation of new epidemics and pandemics. There is unresolved scientific uncertainty about the potential for harm to human health, both in the present and in the future.

Nevertheless, the precautionary principle defends an early action following the maxim *in dubio pro Natura*, even if it is an abstract risk, not scientifically proven.

As in the principle of prevention, it also refers to acting in advance, to prevent possible damage to the environment. While there is no scientific certainty about the harmful potential of a certain activity or conduct, precaution is imposed as a measure to avoid significant damage to both human health and the environment itself, whose humanity inevitably depends on it for its maintenance on the planet.

For Paulo Afonso Leme Machado (2005), the precautionary principle guarantees temporary security (since it lasts as long as scientific uncertainty lasts) and proportional security (there must be an adequacy between the intended end and the means used) that allows us to rethink progress by recognizing uncertainty, unpredictability, since on many occasions it can be urgent to wait.

Thus, the precautionary principle underpins and axiologically grounds some decisions and actions, even though these cannot be based on scientific certainty.

For Machado (2005), this extension of the State's responsibility is justified by the fact that, in the event of any damage to the environment or human health in the future, and the State having previously failed to take precautionary measures, it will be co-responsible.

In another turn, at this moment we move on to the theoretical lines of the global risk society, indicating how they corroborate the argument in this article.

1.2 The concept of *organized irresponsibility* in Beck's global risk society

Ulrich Beck's theory of risk society, developed in his book "The Global Risk Society," provides the fundamental theoretical framework for the concept of organized irresponsibility (between science, politics, and law⁸) used in this paper. First, it is important to emphasize how the author differentiates the risks of the pre-industrial society from those of the risk society. These originate in the decision-making process of industrial utility, which generates techno-economic advantages, and this decision-making is

⁸ For example, consider the phenomenon of judicialization with an ambivalent character, that is, the creation of laws with interests contrary to those that they should protect. To deepen this point, see: VILLAS BÔAS FILHO (2016).

never in the hands of individuals but in the hands of organizations and political groups. The risks of the risk society are characterized by not being limited in time and space and also by the fact that they cannot be compensated.

For the author, the risks of today's society, in addition to not being limited in time and space, assume decisions of industrial utility, in other words, techno-economic ones. Looking back at the present work, decisions related to the current agri-food system could be included here (massive use of antibiotics in uniform animals raised in confinement; commodity monocultures in Latin America, concentration of land in large states, and deforestation for animal feed)

These risks are therefore born in the previous decision-making processes of political groups and organizations, so they are never in the hands of individuals. These risks are therefore beyond the control of society. Furthermore, society is often unaware that they are exposed to these risks, as they are invisible to the eyes of uninformed citizens. (BECK, 2002)

For the author, such risks cannot be calculated by the mathematical sciences because, in this way, they can be underestimated, facilitating or stimulating the exploration of markets.

An aspect that is important to highlight is that this invisibility of risks to the greater part of society is associated with the concept of Organized Irresponsibility.

The “organized” character of this lack of responsibility – existing both in the realm of science, politics, and also in law, and in the relationship that sometimes exists between the three – concerns the silence that exists regarding the destructive risk of certain techniques and practices, and to the systematic disinformation disseminated by interest groups that seek to alleviate the problem of risks, both through the concealment and distortion of information and the existing negative effects. (BECK, 2002)

Thus, the “organized irresponsibility” between science, politics, and law occurs precisely to do a kind of “aesthetic make-up”, let’s say, in the inadequacy of the actions of these spheres in facing and controlling current risks, causing these institutions to act only symbolically, revealing a sense of normality and security that do not correspond to reality. (BECK, 2002)

Therefore, a significant number of technologically induced dangers, such as those associated with chemical contamination, atomic radiation, and genetically modified organisms, end up being inaccessible to the human senses. (BECK, 2002)

This article adds to the list of examples that can be inserted here, the question of the risks brought by the current agri-food system and the possible relationship that this may have with the emergence of new epidemics and pandemics.

The main socio-historical and political potential of ecological, nuclear, chemical and genetic dangers resides in the collapse of administration, in the collapse of techno-scientific and legal rationality and in the political-institutional security guarantees that these dangers mean to everyone. This potential lies in the unmasking of the existing anarchy that has developed from the denial of the social production and management of mega-hazards. (BECK, 2002, p. 89, *our translation*)

Furthermore, it should be noted that, according to Beck, the invisibility of risks also has as one of its objectives precisely to avoid participation, since only when properly informed do people tend to comment on some point and, consequently, want to participate.

The phenomenon of organized irresponsibility occurs, according to Ulrich Beck (2002, p. 105), when, to “do the make-up” of the inadequacy of the political, scientific, and legal spheres in facing and controlling the risks existing in today's society, these institutions - that is, the institutions from the political, scientific, and legal sectors - begin to act symbolically,

revealing normality and security that do not correspond to the purposes normally expected of such states (of normality and security).

One of the points that Beck highlights here is the lack of disclosure, either through silence or through systematic disinformation, on the part of the institutions, of the risks of certain techniques approved by them, whose consequences end up reaching groups devoid of power.

This point is also related to the theme of this article because, here, it is understood that - in the list of points highlighted by Beck - the issues of lack of proper disclosure of the risks of the current agri-food system could be inserted, as well as that the intensive deforestation that is part of such a system ends up reaching groups without power (in this case, indigenous peoples and traditional communities).

The issue of the lack of disclosure of the risks of the current agri-food system to society and the speculation about the potential risk of generating new epidemics and pandemics is addressed by authors such as Wallace et al (2020), and brought up in the next item of this article.

In conclusion to this topic, it is said that organized irresponsibility, aimed at meeting economic and political interests, operates subtly, at the mercy of pressure from interested groups, far from the participation of groups devoid of power, and presents relentless results.

To combat such organized irresponsibility, the dissemination of information, to allow awareness, opinion formation, and consequent action, is essential both for the risks to become more perceptible in the eyes of society, as well as, about the legal aspect, to combat the formation of laws contrary to the interests they should protect, on the contrary contemplating the interests of those who are precisely behind this organized irresponsibility (power groups). The emergence of this type of law is frequent both in the indigenist field and in the agri-food field.

2 Interface between the destruction of terrestrial ecosystems and the covid-19 pandemic

Moving through the most recent doctrinal understandings that have been working on the burning theme of the aforementioned interface, first it is mentioned that the Italian sociologist Raffaele di Giorgi (2020), professor at the *Università degli Studi di Lecce*, contacted by the student in an online⁹ question in a virtual meeting held during the pandemic, entitled *The global society: Italy, Brazil and the World at COVID-19*.

Asked about the existence of a link between the destruction of terrestrial ecosystems and the COVID-19 pandemic, the Italian author expressed his understanding in the sense of agreeing that there is such a relationship.

In the same sense, Boaventura de Sousa Santos (2020b), in a live meeting¹⁰ organized by the University of São Paulo (USP) during the pandemic, expressed his position that more attention has to be paid to the causes of the COVID-19 pandemic once there is a tendency to focus practically only on its consequences. Thus, if this change of focus is not made, there is a significant risk that the planet will face intermittent pandemics, that is, a sequence of pandemics.

As a result, he shared his understanding that the causes of the generation of this pandemic as well as epidemics are precisely the degradation of habitats and the consequent erosion of biodiversity, citing the case of degradation and deforestation in the Amazon as an example.

From there, the research continued both with the reading of recently published books¹¹ and scientific articles as well as with the follow-up of

⁹ Held on 03.26.2020, by the Zoom application, under the moderation of Prof. Ney Bello (UNB). Meeting ID 955.356.104

¹⁰ Participation in the Science, Education, Equity and Survival Colloquium (in the post-pandemic world), organized by the University of São Paulo (USP), via live on the Zoom platform, on 07.18.2020

¹¹ Such as *The cruel pedagogy of the virus*, by Boaventura de Sousa Santos (2020a) and *The soup of Wuhan – contemporary thought in times of pandemics*, by AGAMBEN et al. (2020).

some virtual meetings promoted by the Latin American Council of Social Sciences (CLACSO), with the *Serie de Conversatorios sobre Ecología Política de las Pandemias* (2020).

Such analysis of the biodiversity and pandemic interface is guided by the holistic conception of the environment and the interrelationship of civilizing problems, which points to the need for another way of imagining the planet and Nature, defended by indigenous people, some traditional communities and by the author of the Epistemologies of the South Sousa Santos (2020a, p. 32), who elucidated this relationship:

for the last forty years, we have lived in quarantine, in the political, cultural, and ideological quarantine of a capitalism closed in on itself and in the one of the racial and sexual discrimination without which it cannot subsist. The quarantine caused by the pandemic is after all a quarantine within a quarantine. **We will overcome the quarantine of capitalism when we are able to imagine** the planet as our common home and **Nature as our original mother** to whom we owe love and respect. **She doesn't belong to us. We belong to it.** When we overcome this quarantine, we will be more free from quarantines caused by pandemics. (*our translation*)

In this sense, to achieve a greater understanding of the relationship between biodiversity, the agri-food system, and pandemics, it is important to deepen the debate through the consulted authors to provide a brief and introductory contextualization about the interdependent and interrelated nature of the question.

To open the debate, we use the insights of Silvia Ribeiro (2020 a, b), Uruguayan intellectual living in Mexico, the first editor of *Revista Latinomerica Biodiversidad, Sustento y Culturas* and Latin American director for the ETC Group, a group that monitors the impact of emerging technologies and corporate strategies on biodiversity, agriculture, and human rights.

In the author's understanding, the crisis caused by the COVID-19 pandemic, having highlighted the fragility of the system, led to a break with what was conceived as normality. Here, she points out a central aspect

of the industrial agri-food system, ranging from seeds to supermarkets, which, in her view, has a fundamental contribution to the generation of epidemics and pandemics, due to the increase, especially in the last 20 years, of massive industrial animal husbandry in confinement, which she calls “virus factories”.

She points out that there are a very significant number of uniform¹² animals in poor condition, confined, and that for this reason, they have a weakened immune system, added to the massive use of antibiotics for fattening.

The problem at hand is that, while research findings to date have not identified with absolute certainty which particular¹³ intermediate animal of the novel coronavirus is, studies¹⁴ have indicated that certain animals, like pigs, are susceptible to becoming intermediate hosts of novel, dangerous pathogens, including various coronavirus types. That is, although it cannot be said with precision, due to a lack of scientific evidence, that the model of industrial animal husbandry is the cause of the COVID-19 pandemic, it can be said that there is susceptibility in the form of industrial animal

¹² In this regard, Eric Fevre, head of the veterinary infectious diseases sector at the University of Liverpool, explains: “By choosing the best dairy cows, the best cattle cows, or the best laying hens, we create populations of animals that generally live in intensive conditions, where genetics is very similar. This creates risks for disease outbreaks, because if these large genetically uniform populations are susceptible, things can spread very quickly.” (THE GUARDIAN, 2020).

¹³ For the GRAIN Organization, “In research conducted on wild and domestic animals in China and in animal susceptibility studies to Covid-19, no obvious candidate for an intermediate host between bats and humans emerged — a step that many scientists believe was necessary in the evolution of the virus. In our previous article, we argued that it would be important to investigate pigs in this regard. Since then, two studies that subjected animals of the species to doses of SARS-CoV-2 concluded that there was no infection by the disease in the individuals studied. However, it would be important to interpret these studies with caution, as they were not conducted with the initial strain of the disease that likely made the leap from animals to humans. It is necessary to continue research on the population of pigs and other intensively bred species in China. We maintain our conviction that industrial animal husbandry should be treated as one of the most important sources of new dangerous pathogens, including different types of coronaviruses, in addition to deforestation and our increasing encroachment on the habitats of bats and other wildlife.” (2020, GRAIN, available at <https://grain.org/en/article/6437-new-research-suggests-industrial-livestock-not-wet-markets-might-be-origin-of-covid-19> Access on 07.20.2020

¹⁴ According to the GRAIN Organization (2020), “These threats are highlighted in a scientific research published recently with updates for a period of three years regarding the emergence of new types of enteric coronaviruses in pigs in China (known generically by the acronym SeACoV)”. For further details and location of some studies already available on the subject, see the page where the GRAIN fragment was taken: <https://www.grain.org/pt/article/6439-novas-pesquisas-sugerem-que-a-criacao-industrial-de-animais-e-nao-os-mercados-umidos-pode-ser-a-origem-do-covid-19> For access to the scientific research mentioned by GRAIN in the fragment above transcribed in quotation marks, referring to the emergence of new types of enteric coronaviruses in pigs in China (generally known by the acronym SeACoV), click on: <https://jvi.asm.org/content/93/24/e01448-19> Both pages, accessed on 16.06.2020

husbandry that exists in the current agri-food model for the generation of new epidemics and pandemics.

Ribeiro (2020a) notes that the existence of a large number of confined uniform animals must be analyzed in conjunction with the fact that more than 75%¹⁵ of the planet's agricultural land is either destined to produce food for animals or is land destined for industrial breeds and pasture for animals. Citing as an example the transgenic soy from Argentina, much of the transgenic corn produced in the world, and 60% of the grains and cereals produced on the planet are destined to feed confined animals.

3 When sociobiodiversity is threatened by the current agri-food system: what do both have to do with the pandemic issue?

All this destruction of natural habitats that underlies this system includes the dispossession of indigenous and peasant lands due to the advance of the agricultural frontier, which causes these societies to move from their places of origin, the same occurring with animals.

At this point, it is opportune to turn to the famous Brazilian anthropologist Viveiros de Castro (2014), who makes an interesting observation, with its peculiar and very welcome emphatic intonation, regarding the phenomenon in the Amazon, a biome that involves several countries in Latin America and holder of a rich socio-biodiversity:

The 100 or more centuries of Indigenous presence in the Amazon gave us gifts such as Brazil nut, peach palm, cocoa, babassu, cassava, rubber, dozens of hardwood species, clean and abundant waters, rich fauna, and a variety of other components of the tropical economy. It is not by burning millions of hectares of forest to plant soy or pasture, stealing thousands of cubic tons of wood from the beards of inspection agents, or polluting entire rivers with mercury from the mines that the Amazon will "develop". At this moment,

¹⁵ Information is available in Ribeiro, 2020a, as well as given during the event "*Serie de conversatorios virtuales «Ecología política de las pandemias»*". Tercer encuentro: *Luchas y horizontes eco-comunitarios en tiempos pos-covid*" (2020)

when the soy mega-plantations are approaching Santarém (PA) or transforming the Xingu Indigenous Park into a green island surrounded by an ocean of straw soaked with pesticides, it seems that it is time to stop and think. (*our translation*)

Returning to Ribeiro (2020 a; b) the author understands that viruses of zoonotic origin, that is, those that originate in wild animals, end up reaching other places because these wild animals had to leave their habitats due to their destruction, mainly due to deforestation and consequent destruction of biodiversity. Emphasizing here that *according to the FAO and the UN, up to 70% of deforestation in Latin America—stressing that this is a conservative figure— is due to the expansion of the agricultural frontier. In Brazil, this percentage reaches up to 80%, also resulting from livestock and agriculture.*

This perception, in her understanding, has an essential character as a justification for the need for changes in this food production system, as she understands that it has not only contributed to the emergence of this pandemic but is also creating new ones at the same time.

In addition to the relationship with epidemics and pandemics, but still directly related to the current agri-food system that causes the erosion of biodiversity, she brings information from the WHO. According to the organization, more than seventy percent of deaths on the planet are related to diseases that have a direct connection with the aforementioned system, such as obesity, diabetes, heart disease, and cancers of the digestive tract. This fact has made it clearer that it is increasingly necessary to add elements to the analysis of how the increase in the agricultural frontier, destroying habitats and, consequently, biodiversity, involves and affects everyone.

The Argentinean Maristella Svampa (2020), professor at the Universidad de la Plata, also shares the same line of comprehension, understanding that society is facing a great crisis that shows the exhaustion of a type of globalization, neoliberal, and also emphasizing the

obturation, on public agendas and most of the media, of the real origin of this crisis.

Even though the zoonotic origin of the virus is presented, its relationship with socioenvironmental devastation and as a consequence of sociobiodiversity is not presented in these same media.

The Indian environmental activist Vandana Shiva (2020) also draws attention to this relationship between the destruction of ecosystems – and as a consequence of biodiversity – and the emergence of diseases, including epidemics and pandemics:

Science tells us that by encroaching on forest ecosystems, destroying species' habitats, and manipulating wildlife for profit, we create the conditions for new illnesses. Over the past 50 years, 300 new pathogens have emerged. It is known that about 70% of human pathogens, including HIV, Ebola, influenza, Mar, and Sars, arise when forest ecosystems are invaded and viruses are transmitted from animals to humans. When animals are cornered on industrial farms to maximize profits, new diseases like swine and bird flu spread. (SHIVA, 2020, *our highlights, our translation*)

The author also raises other important elements, such as the fact that the failure to consider the rights of other species, as well as those of farmers, Indigenous peoples, and women, is related to the problem of their extinction and disappearance. This would be at the root of both this and other pandemics, which will certainly ensue if the illusion of the possibility of unlimited growth, in constant violation of ecosystems, is not altered.

Therefore, when suggesting one of the possible solutions, the author invokes Gandhi's Swadeshi philosophy, based on the idea of local manufacturing, in the sense of a modification in the food production system, citing as an example the work of the NGO Navdanya and its defense of the use of local, biodiverse and organic foods.

In this horizon of ideas, Wallace et al (2020) explain that many pathogens originate at the frontiers of capital production, arguing that zoonotic pathogens will be the more exotic, the greater the deforestation frontier. In this sense, they point out that “ecosystems in which such 'wild'

viruses were in part controlled by the complexities of the rainforest are being drastically reduced by capital-led deforestation". (WALLACE et al., 2020, *our translation*)

The authors understand that, although not intentionally, the way of raising animals is based on actions that corroborate the increase in the danger and transmissibility of viruses, contributing to monocultures – both plants and animals¹⁶ with nearly identical genomes. This would contribute to the pathogenic agents evolving more quickly due to the uniform immunological genotypes of the hosts¹⁷.

In this sense, they understand that the origin of both COVID-19 and other diseases lies in the field of ecosystem relations, with agribusiness having a large share of responsibility. However, such news is blocked by the forces of capital, to their own advantage. A warning to note is that if this situation does not change, society will likely face another deadly pandemic in much less time than the interval of a century since the last one, which occurred in 1918 (which became known as the Spanish flu).

Wallace (2020), one of the authors of the aforementioned study, was asked in an interview with a German magazine about the changes to be made to reduce the appearance of new virus outbreaks, to which he replied:

Food production has to change radically. Farmer's autonomy and a strong public sector can **curb environmental devastation** and the spread of infections (...) Subsidize price support and consumer purchasing programs that **support agroecological production**. Defending these experiments (...) from the threat of state repression directed by capital. (...) Highly capitalized food production depends on practices that endanger all humanity, in this case, helping to trigger a new deadly pandemic. We should demand that food systems socialize in such a way that such dangerous pathogens do not show up. This will require reintegrating food production with the needs of rural communities in the first place. This **will require agroecological practices that protect the environment** and farmers while producing our food. In general, we must **heal the**

¹⁶ Here it is worth bringing again an explanation previously used, by Eric Fevre, responsible for the veterinary infectious diseases sector at the University of Liverpool: "By choosing the best dairy cows, the best bovine cows or the best laying hens, we raise populations of animals that generally live in intensive conditions, where the genetics are very similar. This creates risks for disease outbreaks, because if these large genetically uniform populations are susceptible, things can spread very quickly." (THE GUARDIAN, 2020)

¹⁷ For more details on this topic, see: Wallace et al. (2020).

metabolic disruptions that separate our ecology from our economy (2020, *our emphasis, our translation*)

4 Main aspects - from a political ecology perspective - related to the issue at hand

Considering the reasons that are being identified as generators of epidemics and pandemics, it is urgent to include in them the political aspect, which indelibly influences environmental, economic, and agrarian policy decisions, to mention those that are most closely related to the theme addressed.

Citing as an example only the Brazilian case, as it is the most significant reference among so many in the sense of explicitly meeting the interests of agribusiness in total disregard for nature, Indigenous peoples, and traditional communities¹⁸, we resort to the doctrine of the intellectual and Indigenous leader Ailton Krenak, who very well commented in 2020, on the role of the Brazilian former president Jair Bolsonaro in the face of the pandemic:

The President of the Republic said the other day that Brazilians dive into the sewer and nothing happens. What we see in this man is the exercise of necropolitics—a decision to kill. It's a sick mindset that is taking over the world. And now we have this virus, an organism on the planet, responding to this sick thinking of humans with an attack on the unsustainable way of life that we have adopted by free choice, this fantastic freedom that everyone loves to claim, but no one wonders what the price is. (...) What is happening is terrible, but society needs to understand that we are not the salt of the earth. We have to abandon anthropocentrism; there is a lot of life beyond us, and we are not lacking in biodiversity. On the contrary,. From an early age, we learn that there are lists of endangered species. As these lists grow, humans proliferate, destroying forests, rivers, and animals. We are worse than COVID-19. This package called humanity is being taken off in an absolute way from this organism, that is, the Earth, living in a civilizational abstraction that suppresses diversity and denies the plurality of forms of life, existence, and habits. (KRENAK, 2020: 27, *our translation*)

¹⁸ We cannot fail to mention, in Brazil, the choice of ministers who are contrary to what they should protect, referring here to actions and attempts at actions contrary to the environment and education expressed by ministers of the environment and education, as elucidated by the video of the April 22 ministerial meeting whose release to the public was authorized by the Supreme Court (STF). To see the video CNN (2020).

It could be said that the most relevant political factors to be pointed out here, following the example of the Brazilian case mentioned above, are often related to political leaders who favor the economic interests of agribusiness in the States, to the detriment of the socioenvironmental agenda, through, for example:

- Policies that prevent deforestation inspection, which results in the eradication of habitats for biodiversity and the expansion of agribusiness and other activities on Indigenous lands, thereby forcing the TK holders to lose territories that are vital to their physical and cultural survival;
- Policies contrary to the rights of Indigenous peoples, such as the lack of demarcation of territories;
- Policies that encourage the monoculture of agricultural products (usually raw materials for export, like soy), the extensive use of pesticides, and the concentration of land in large estates used for the production of these commodities for export as well as animal feed, to the detriment of other forms of food production that are local, less genetically uniform, and involve less concentration of land and pesticides, like permaculture and agroecological production;
- Lack of incentives for the creation of another type of agri-food system, the autonomy of farmers, and consumer purchase programs that support agro-ecological production and other types of local, socio-environmentally responsible production.

All these activities could potentially cause the death of associated traditional knowledge[s] of indigenous peoples and traditional communities in Latin America because they are related to obstacles to the survival of these social groups themselves.

This is extremely harmful precisely because nowadays it is already undeniable, even scientifically, that the knowledge of these social groups is

essential to seeking alternative¹⁹ ways of maintaining the socio-ecological process that sustains life on Earth and protects biodiversity.

Remembering that, as analyzed, causes feedback from the consequences. For example, the generation of epidemics and pandemics due to the degradation of habitats caused by a model that favors agribusiness, which in itself already causes the death of Indigenous peoples due to the increase in the deforestation frontier, also ends up taking the very result of this system (COVID-19) into Indigenous territories— inside them —and again causing the death of “living libraries” of oral traditional knowledge.

5 About the call for a possible ban on the consumption and sale of wild animals: some considerations

On a different level, the political factors related to the issue of socio-biodiversity, as well as the impacts of large-scale uniform animal husbandry— both in confinement and cattle in pastures— and the consequent destruction of habitats necessary for the production of their food, are much more complex to analyze than the issue of the recent call for a ban on the consumption and trade of wild animals, another topic that concerns this item.

¹⁹ As Boaventura de Sousa Santos (2016) warned, we are facing modern problems for which we do not have modern solutions. In his words: “It means, above all, assuming our time to be an unprecedented, transitional time in which we face modern problems for which there are no modern solutions” (2016: 74). It is important to emphasize here that the author’s quotation is used here, referring to the fact that the current monocultural agri-food system can be seen as a modern problem for which there are no modern, effective solutions. And not, of course, in the sense that the pandemic is a modern problem, as there are many historical records reporting the proliferation of pandemics thousands of years ago. Taking this into account, the logic follows the *rationale* of the following example, also from the same author (SOUSA SANTOS, 2022): For the problem of climate change and pollution, one can offer the solution of electric cars. Even if they can make a difference, they will not solve all the problems if every family in the global North maintains a lot of cars. Against this solution, there are other, alternative solutions, for example, free public transportation. Returning now to the issue of the current monocultural agri-food system as a modern problem with no modern solution: even if a modern solution based on the technology and efficiency of advanced green agriculture could be offered (for instance, climate smart agriculture), it would not solve all the problems alone, as it is systemic and complex. And, for this reason, we need more comprehensive, holistic solutions involving knowledge(s) that, for a long time, were invisibilized, such as traditional agricultural practices, which can be visualized in regenerative agriculture, agroecology, permaculture, and so on.

The issue is controversial, dividing opinions, with some environmental organizations²⁰ supporting the ban, and on the other hand, there are others²¹ that raise the issue so far debated in this section of the chapter: that the agri-food system based on monocultures is the greatest responsible for the destruction of habitats and as a consequence of COVID-19, and not the traditional consumption or commercialization of wild animals.

Far from intending to exhaust the debate, only the elements that compose it and the conclusions that can be reached at the present moment are presented here. They are, however, topics for future research, which will certainly evolve as new conclusions are reached by the scientific community regarding the real causes of COVID-19.

There are types of consumption and trade of these animals—traditional and non-traditional—occurring not only on the Asian continent but also in Africa, so a global reaction to a total ban on these activities could harm the fight against the core of the problem, besides being culturally offensive.

According to Robert Nasi, director general of the International Center for Forestry Research (CIFOR), more deforestation would occur in a shift from protein consumption from wild animals to that from cattle. Banning the consumption of wild animals would, therefore, be counterproductive. (THE GUARDIAN, 2020)

On the livelihood side, John Fa, coordinator of CIFOR's Wild Meat Research Initiative, notes that “wild meat plays an important role in the nutrition of many human populations, accounting for more than 50% of the protein consumption of people in central Africa. You can't just say to these people, ‘You can't do this anymore’”. (THE GUARDIAN, 2020)

As for the cultural aspect, it is opportune to resort to the doctrine of Edgar Morin and Anne Brigitte Kern:

We are witnessing the last phase of the annihilation of the hunter-gatherer cultures that subsisted in the rainforests, the wild

²⁰ For example, Wildlife Conservation Society (NY).

²¹ For example, the International Center for Forestry Research (CIFOR) ; Survival International; Compassion in World Farming.

mountains, and the desert expanses. Advances in medicine bring hygiene and healing, but they make the medicine and practices of healers lose; literacy brings written culture but destroys oral cultures that carry millenary knowledge and wisdom. (MORIN; KERN, 2005, p. 81, *our translation*)

Therefore, it is not the ban on the traditional consumption of wild animals that will prevent the birth of new epidemics and pandemics. Bans in this regard have already failed in several countries, especially as a result of a lack of policing, says Stephanie Brittain of Oxford University's Interdisciplinary Center for Conservation Sciences. According to the researcher, mentioned in the report below, the ban on the trade in wild animals is not a measure that has conclusive evidence regarding the potential for preventing new zoonotic diseases. According to the researcher,

Legal trade in safely harvestable species can facilitate improved animal hygiene and welfare, while outright bans can boost clandestine trade, resulting in illegal markets with less hygiene regulation and an increased risk of disease transmission. (THE GUARDIAN, 2020)

On the same horizon, and going back to the cultural aspect again, Delia Grace, leader of the International Livestock Research Institute's program for food safety and zoonoses, also mentioned in the same report that “they need to be regulated and controlled. They should not be banned, as this is not sensitive to the needs of their consumers, who depend on them”. (THE GUARDIAN, 2020)

For Silvia Ribeiro (2020 a; b), in this debate, it is essential to consider the issue of populations and social groups that subsist through the consumption of natural resources based on biodiversity and its commercialization. In this sense, in her view, the prohibition of both traditional consumption and the respective commercialization would be an abuse comparable to fighting small producers.

It draws attention to the related cultural issue, as the ingestion of animals that to Western society seem incomprehensible, such as bats, pangolins, or snakes, is a type of traditional consumption, and there is no problem with traditional consumption because when these animals are in their natural ecosystems, they are controlled by the equilibrium situation within the ecosystem, and the same is true for traditional consumption.

She understands that it is important to consider in this debate that the destruction of habitats, which expels animals, also ends up expelling people from these regions, and then the phenomenon of migration from the countryside to the city comes into play, which produces agglomerations²², which is somewhat what happens in wet markets.

Thus, the author does not agree with the assertion that COVID-19 was a problem in the wet markets, although she agrees with the fact that the virus appeared in bats. She then emphasizes that none of the viruses that originate in wild animals reach humans directly, because they all have an intermediary, and most of the time these intermediaries have been industrial breeding animals, such as birds and pigs, as in the cases of avian flu and swine flu, which have been the deadliest epidemics in recent decades.

The author therefore has an understanding in the same sense as the organization GRAIN (2020):

We maintain our conviction that industrial animal husbandry must be treated as one of the most important sources of new dangerous pathogens, including different types of coronaviruses, in addition to deforestation and our increasing encroachment on the habitats of bats and other wildlife. (*our translation*)

Such understandings corroborate the question raised in the opening paragraphs about the dangers that the current agri-food system represents for the ecological crisis and global change, in which those of biodiversity and climate are inserted. In addition to changes in these areas, which

²² In this regard, David Harvey states: "The conditions that favor rapid transmission through the receiving bodies vary enormously. It appears that high-density human populations are an easy target for recipients. It is well known that measles epidemics, for example, only flourish in large urban population centers but disappear quickly in sparsely populated regions". (HARVEY, 2020, p. 83)

would involve changes in food production systems, a systemic response would also have to encompass substantial changes in diets, with a reduction in the intake of meat from this production model in countries that most consume it. It is necessary to highlight here that this is not a measure aimed at the consumption of meat itself.

Two recommendations are cited here as examples. The first is by Walter Willett (2019), from the Harvard School of Public Health, who believes that a diet with many plant-based foods and fewer animal foods is positive for both health and the environment.

The second, which is understood to be the most complete and correct, from the *Revista Biodiversidad, Sustento y Culturas*:

We must reduce our consumption of meat from industrial production. This is not a fight against meat consumption itself (although its decrease in the diet of the most consuming countries can be a contribution to climate and health), but a fight against the corporate systems that produce and process meat industrially. **Peasants around the world have bred, traded, and used animals for food and various other uses for thousands of years. This must be the way to continue eating meat as part of our diet, within our cultural diversity.** (BIODIVERSIDAD, 2020, p 30, *our translation, our emphasis*)

6 Conclusion

Equating the shades of the aforementioned considerations, the prevailing agri-food system in Latin America is based preponderantly on:

- a) the concentration of land in large *latifundium* (in Latin America, the term “latifúndios” stands for huge farms);
- b) in monocultives and monocultures that rely largely on land use for food and animal husbandry as well as for the export of commodities;
- c) in the indiscriminate use of pesticides and antibiotics, with legally tolerated levels way above the limits practiced in other countries, such as the European ones;

- d) as well as in the **expansion of the agricultural/agri-food frontier, which ends up advancing on indigenous and traditional communities' lands, generating the loss of territories for these social groups.**

Territories are essential for biodiversity, for the associated traditional knowledge (TK), and for the holders of this knowledge. It is precisely there that the present article illuminated the horizons of reflection, from the precautionary principle and the theory of risk society of Ulrich Beck, for bringing arguments to enrich the debate that it is possible to identify a relationship between the current agri-food system not only with the emergence of epidemics and pandemics but also with biodiversity and associated traditional knowledge so present in these territories mentioned at the beginning of this paragraph.

At this point, the prosecutor and PhD in socioenvironmental law Juliana Santilli taught very well:

The traditional processes, practices, and activities of indigenous peoples, quilombolas, and traditional populations that generate the production of knowledge and innovations related to species and ecosystems depend on a way of life closely related to the forest. **The continuity of the production of this knowledge depends on conditions that ensure the physical and cultural survival of traditional peoples.** (SANTILLI, 2004: 344, *our highlights, our translation*)

Stressing that “the cultural contexts, processes, and practices that promote the production of knowledge, innovations, and practices of Indigenous peoples, quilombolas, and traditional populations must be ensured (...)” (SANTILLI, 2004: 356).

Bringing together the intertones of the multitude of elements brought to the debate here, an important point is concluded. **There are indications that both the cause**—as many authors pointed out as the most likely — **epidemics and pandemics are the same destroy**

biodiversity, and the TK (which is the current agri-food system that destroys habitats and advances in Indigenous lands, affecting the physical and cultural existence of these societies), **as well as the very consequence of these same epidemics and pandemics, also has the same destructive effect as their cause, when they take away entire oral libraries of traditional knowledge, which are lost when indigenous or traditional populations' lives are taken as fatal victims of these diseases.**

This conclusion is all the more important when combined with the fact that, today, as society is faced with modern problems for which there are no modern solutions, it is precisely in the world's inexhaustible epistemological diversity, in the pluriverse of knowledge[s] where traditional and Indigenous knowledge[s] are found, that a significant number of proposals for alternative solutions to these problems can be identified.

Solutions that certainly don't fit into the current agri-food system but rather into practices that are truly regenerative of socio-ecological processes, in line with what has been called *sustainability transformations*.

Beyond monocultures on large estates and the indiscriminate use of pesticides and antibiotics, they point to holistic solutions found in a pluriverse of knowledge[s]. They involve concepts such as agroecology, permaculture, ecofeminism, *sumak kawsay*, biocivilization, food sovereignty, and autonomy, among others. Thus, there is an urgent need for these knowledge[s] to be identified, validated, and given credibility, as epistemologies of the South and the concept of a pluriverse of knowledge[s] emphasize.

7 References

AGAMBEN, Giorgio et al. **Sopa de Wuhan – pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias.** [S.l.]: ASPO, 2020. Available at:

<https://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>. Access on: April 15, 2021.

BECK, Ulrich. **La Sociedad del riesgo global**. Spain: Siglo Veintiuno, 2002.

BIODIVERSIDAD. El daño global de las granjas fabriles. **Revista Biodiversidad, sustento y culturas**: Desastres del sistema agroalimentario industrial. n. 104, p. 27-30, April 2020. Available at: <https://www.biodiversidadla.org/Revista/104>. Access on: May 5, 2020.

BRASIL. **Act 13.123, of 20 of May, 2015**. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os §§ 3º e 4º do Artigo 16 da Convenção sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória nº 2.186-16, 23.08.2001; e dá outras providências. Available at: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm. Access on: April 15, 2021.

CNN. **STF divulga íntegra da reunião de 22 de abril**. [S. l.: s. n.] 2020. 1 vídeo. (1h.54min.). Available on: <https://www.youtube.com/watch?v=TjndWfqiRQQ>. Access on: Sept. 20, 2021

DERANI, Cristiane. **Direito Ambiental Econômico**. São Paulo: Max Limonad, 1997.

GIORGI, Raffaele di. [Lecture held at the event]. In: BELLO, Ney (chair). **A sociedade global: Itália, Brasil e o Mundo no COVID-19**. [S.l.] March 26, 2020. Held by Zoom. ID reunion number: 955.356.104.

GRAIN. **Viral times - the politics of emerging global animal diseases**. Jan. 20, 2008. Available at: <https://grain.org/e/614>. Access on: March 15, 2020.

GRAIN. **Novas pesquisas sugerem que a criação industrial de animais, e não os mercados úmidos, pode ser a origem do Covid-19**. March 30, 2020 [updated Jun 6, 2020]. Available at: <https://www.grain.org/pt/article/6439-novas-pesquisas-sugerem-que-a-criacao-industrial-de-animais-e-nao-os-mercados-umidos-pode-ser-a-origem-do-covid-19>. Access on: May 16, 2020.

HARVEY, David. **Política anticapitalista en tiempos de COVID-19**. In: AGAMBEN, Giorgio et al. **Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias**. [S.l.]: ASPO: 2020. p. 79-96 Available at:

<https://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>. Access on: May 16, 2020.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. São Paulo: Malheiros, 2005.

MANRIQUE, Patricia. Hospitalidad e inmunidad virtuosa. In: AGAMBEN, Giorgio et al. **Sopa de Wuhan**: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias. [S.l]: ASPO: 2020. p. 145-161. Available at: <https://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>. Access on: April 15, 2021.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MUDANÇAS CLIMÁTICAS PÓS-COP 25: Perspectivas femininas. São Paulo: 2020. 1 vídeo (2 h.12 min.). [held by the Environment and Society Research Group at IEA-USP]. Available on: <http://www.iea.usp.br/midiateca/video/videos-2020/mudancas-climaticas-pos-cop-25-perspectivas-femininas?searchterm=Mudan%C3%A7as+Clim%C3%Alticas+P%C3%B3s+COP+25> Access on: June 20, 2021.

RIBEIRO, Silvia. El sueño de la razón: los hacendados de la pandemia. **Desinformémonos**: Periodismo de abajo [online]. March 25, 2020a. Available at: <https://desinformemonos.org/los-hacendados-de-la-pandemia/>. Access on: May 26, 2020.

RIBEIRO, Silvia. In: **Serie de conversatorios virtuales ecología política de las pandemias** [online], 3. CLACSO [org.]. May 7, 2020b. Available at: <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-tercer-encuentro-la-creacion-de-nuevos-mundo-s-pos-covid/>. Access on: May 7, 2020.

SANTILLI, Juliana. **Conhecimento tradicional associado à biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico sui generis de proteção**. In: Platiau, Ana Flávia; Varela, Marcelo. Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, [p. 341-369]

SERIE DE CONVERSATORIOS VIRTUALES ECOLOGÍA POLÍTICA DE LAS PANDEMIAS[online]. CLACSO [org.]. May 21, 2020. Available at: <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-quinto-encuentro/> Access on: May 25, 2020.

SHIVA, Vandana. **Un virus, l'humanité et la Terre**. Libération. April 29, 2020. Available at: <https://www.liberation.fr/france/2020/04/29/un-virus-l-humanite-et-la-terre-1786317/>. Access on: Nov. 6, 2020.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **O Lugar Da Ciência Nas Epistemologias Do Sul** [Magistral class]. April 6, 2022. Coimbra: Canal Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. 1 vídeo. [1h.34min.57s.] Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU>. Access on: April 6, 2022.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020a.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. A Cruel Pedagogia do Vírus (o que aprendemos com a Pandemia COVID-19). In: **COLÓQUIO CIÊNCIA, EDUCAÇÃO, EQUIDADE E SOBREVIVÊNCIA (NO MUNDO PÓS-PANDEMIA)** [online]. June 18, 2020b. University of São Paulo (USP), 2020. Available at: <http://www.iea.usp.br/eventos/catedra-educacao-2020-5>. Access on: April 6, 2022.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide**. Oxford/New York: Routledge, 2016 [2014].

SVAMPA, Maristella. in: **Serie de conversatorios virtuales ecologia politica de las pandemias** [online], 3. CLACSO [org.]. May 7, 2020. Available at: <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-tercer-encuentro-la-creacion-de-nuevos-mundo-s-pos-covid/>. Access on: May 6, 2020.

THE GUARDIAN. What does more environmental damage: eating meat from the wild or a factory farm? **The Guardian**. May 27, 2020. Available on: <https://www.theguardian.com/environment/2020/may/26/ban-on-bushmeat-after-covid-19-but-what-if-alternative-is-factory-farming>. Access on: May 29, 2020.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. A juridicização e o campo indigenista no Brasil: uma abordagem interdisciplinar. **Revista da Faculdade de Direito da USP**. v. 111, p. 339-379, 2016. Available at: <https://revistas.usp.br/rfdusp/article/view/133516>. Access on: Sept 20, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Amazônia antropizada. **Piseagrama**. n. 6, p. 22-23, abr. 2013. Available at: <https://piseagrama.org/amazonia-antropizada/>. Access on: June 7, 2020.

WALLACE, Rob et al. COVID-19 and circuits of capital. **Monthly Review**, May 2020. Available at:

<https://monthlyreview.org/2020/05/01/covid-19-and-circuits-of-capital/>.

Access on: May 5, 2020.

WALLACE, Rob. Agronegócio capitalista e COVID-19, uma combinação mortal. [Interview realized originally by] Yaak Pabst. German magazine Marx21], March 21, 2020. Available at:

<http://www.esquerdadiario.com.br/Agronegocio-capitalista-e-Covid-19-uma-combinacao-mortal> Access on: April 15, 2021

WILLETT, Walter. Alimento, planeta, saúde: dietas saudáveis a partir de sistemas alimentares sustentáveis. **Relatório Sumário da Comissão EAT-LANCET**. [S. l.] 2019. Available at:

https://eatforum.org/content/uploads/2019/04/EAT-Lancet_Commission_Summary_Report_Portuguese.pdf Access on: April 25, 2020.

LA CONSTRUCCIÓN DEL HORIZONTE FEMINISTA LATINOAMERICANO EN EL SIGLO XXI: UNA NUEVA GEOPOLÍTICA DEL CONOCIMIENTO

*A CONSTRUÇÃO DO HORIZONTE FEMINISTA LATINO-AMERICANO NO
SÉCULO XXI: UMA NOVA GEOPOLÍTICA DO CONHECIMENTO*

*THE CONSTRUCTION OF THE LATIN AMERICAN FEMINIST HORIZON IN THE
21ST-CENTURY: A NEW GEOPOLITICS OF KNOWLEDGE*

Virginia (Gina) Vargas¹

Pontificia Universidad Católica del Perú, Peru

Resumen: El artículo se inicia poniendo como base una breve referencia a lo que fueron las luchas y las reflexiones de las feministas de América Latina y el Caribe español en las tres últimas décadas del siglo XX (1970-2000), tejido sobre el que se asentarán los feminismos del siglo XXI. En el siglo XX, ellas tuvieron que confrontar las formas como la sociedad y el Estado ubicaban el rol secundario, tradicional, naturalizado de las mujeres. El hacerlo significó una profunda desobediencia epistémica frente a los “pensamientos únicos”, a las jerarquías de conocimiento, a la inexistencia del sujeto feminista y a la ausencia de su voz. En el siglo XXI esta desobediencia epistémica se extiende a partir de las voces de nuevas actrices - o las antiguas, hoy con nueva audibilidad - que desde los cuerpos, las búsquedas de autonomía, la recuperación de las memorias de lucha, las cosmovisiones “otras”, enriquecen el horizonte feminista con categorías sentipensantes. Dan cuenta así a las nuevas formas de entendimiento sobre las múltiples realidades que marcan la diversidad de experiencias y de formas de vida de las mujeres. Desde esta nueva geopolítica del conocimiento, se despliegan las luchas, los sentires, las subjetividades, las memorias, dando cuenta de la existencia de feminismos plurales, diversos que alimentan la teoría y la acción extendida a múltiples espacios, como características de los feminismos del siglo XXI.

Palabras-Clave: Desobediencias epistémicas; Interseccionalidad; Interculturalidad; Pensamientos situados; Geopolítica del conocimiento.

¹ Socióloga de la Pontificia Universidad Católica del Perú y de la Escuela de Sociología de Santiago, Chile. Centro Flora Tristan y Articulación Feminista Marcosur. Correo: ginvargas@gmail.com

Resumo: O artigo começa com uma breve referência às lutas e reflexões das feministas na América Latina e no Caribe espanhol ao longo das últimas três décadas do século XX (1970-2000), pano sobre o qual se conformarão os feminismos do século XXI. No século XX, elas tiveram que confrontar as formas como a sociedade e o Estado colocaram o papel secundário, tradicional e naturalizado das mulheres. Ter feito isso significou uma profunda desobediência epistêmica contra os “pensamentos únicos”, as hierarquias do conhecimento, a inexistência do sujeito feminista e a ausência de sua voz. No século XXI, esta desobediência epistêmica se espalha a partir das vozes de novas atoras – ou das antigas, hoje com nova audibilidade –, que alicerçadas nos corpos, na busca pela autonomia, na recuperação das memórias de luta, nas “outras” visões de mundo, enriquecem o horizonte feminista com categorias sentipensantes. Representam, assim, novas formas de compreensão sobre as múltiplas realidades que marcam a diversidade de experiências e modos de vida das mulheres. A partir desta nova geopolítica do conhecimento, desdobram-se lutas, sentimentos, subjetividades e memórias, dando conta da existência de feminismos plurais e diversos que alimentam a teoria e a ação estendidas a múltiplos espaços, como características dos feminismos do século XXI.

Palavras-chave: Desobediência epistêmica; Interseccionalidade; Interculturalidade; Pensamentos situados; Geopolítica do conhecimento.

Abstract: The article begins with a brief reference to the struggles and reflections of feminists in Latin America and the Spanish Caribbean throughout the last three decades of the 20th century (1970-2000), the framework on which feminisms of the 21st century will be shaped. In the 20th century, they had to confront how society and the State placed the secondary, traditional, and naturalized role of women. Having done so meant profound epistemic disobedience against “single thoughts”, hierarchies of knowledge, the non-existence of the feminist subject, and the absence of her voice. In the 21st century, this epistemic disobedience spreads from the voices of new actors – or old ones, today with new audibility –, which are based on bodies, in the search for autonomy, in the recovery of memories of struggle, in “other” visions of world, enrich the feminist horizon with thinking-sentient categories. They thus represent new ways of understanding the multiple realities that mark the diversity of women's experiences and ways of life. From this new geopolitics of knowledge, struggles, feelings, subjectivities, and memories unfold, revealing the existence of plural and diverse feminisms that feed theory and action extended to multiple spaces, as characteristics of 21st-century feminisms.

Keywords: Epistemic disobedience, Intersectionality, Interculturality, Situated thoughts, Geopolitics of knowledge.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.226476](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.226476)

Recebido em: 23/06/2024
Aprovado em: 02/06/2024
Publicado em: 25/11/2024

Hablar del movimiento feminista en América Latina es realmente una cosa muy grande. Toda la primera etapa de nuestra acción feminista, que fue donde comenzamos a salir a partir de fines de los 70, en diferentes partes de América Latina, fue (es) un proceso muy interesante. A diferencia del Norte, nosotras no salimos de un conjunto de oportunidades favorables. Salimos en lucha contra las dictaduras, entonces la democracia fue desde el comienzo un impulso para nuestra acción. Al mismo tiempo, en la medida que íbamos avanzando en nuestras acciones feministas, en nuestra reflexión, nos dimos cuenta que esa democracia, obviamente, no consideraba ni a las mujeres, ni a las diversidades sexuales, ni a la raza, etc. Comenzamos a romper la universalidad del pensamiento y colocar las primeras sensibilidades en relación a las mujeres. Éramos producto de nuestra época; los mitos sobre nosotras, nuestros deberes, nuestra dependencia, etc. los comenzamos a descubrir y confrontar. Al hacerlo, produjimos una desobediencia epistémica, que se extendió a todos los niveles en los que transcurría nuestras vidas.

¡Hoy es una época diferente, que conserva mucho del bagaje dejado por estos feminismos del siglo pasado! (¡que muchas aún estamos activas!). Me interesa más bien hablar de lo que son ahora los feminismos en América Latina en el siglo XXI. Lo anterior es también la base fundamental desde donde se impulsan y se siguen desarrollando los feminismos.

Hoy, en América Latina (y el mundo), hay una profunda crisis. No es una crisis cualquiera, es una crisis económica, social, política, ecológica, subjetiva, emocional. Es también una crisis epistémica. Todo eso es importante, pero la crisis epistémica es central para nosotras como feministas, porque evidencia la necesidad de avanzar, como dice el brillante Aníbal Quijano, uno de los creadores de la teoría de la Colonialidad (QUIJANO, 2000, 2007), hay que avanzar hacia un nuevo horizonte de sentido histórico, porque es una crisis que nos obliga a un momento de introspección para recuperar una voz diferente, en la medida de que lo que sabíamos no nos sirve, por sí solo, para saber más.

El nuevo milenio llegó con cambios dramáticos. Por un lado, orientaciones interesantes, movilizaciones, pero también un cambio a nivel de la economía, arrasando con cuerpos, tierras, territorios, en base al extractivismo, con una tensión incalculable entre los bienes comunes, las personas, etc. Creo que nuestro gran desafío hoy es que esto ha ido acompañado, especialmente en el último periodo de una consolidación de expresiones de derecha, pero de derecha radical, que está pretendiendo arrasar con todo aquello que hemos ganado. Al mismo tiempo, la resistencia de los movimientos y la resistencia de las mujeres es como un parteaguas muy importante para evitar estos avances.

La otra dimensión importante en el siglo XXI es que ha habido una explosión de diversidades, no porque no hubiera antes - ¡porque sí había! -. Las compañeras indígenas, negras, las compañeras de diversidades sexuales, trans han comenzado a organizarse, claro, desde el siglo pasado, pero en el nuevo milenio comienzan realmente con una fuerza impresionante, porque enfrentan la exclusión y la subordinación capitalista, patriarcal, colonial, racista, heterosexista y desde movimientos ecológicos, movimientos étnicos raciales, movimientos de diversidades sexuales, y otros.

Entonces, yo hablo del siglo XXI como una revolución del conocimiento, sin duda, pero una nueva desobediencia epistémica. Nosotras en el siglo XX también hicimos profundas desobediencias epistémicas en el sentido que, como decía Julieta Kirkwood (1986), - militante chilena que murió en 1985, pero dejó tremenda huella feminista por su lucidez y compromiso- que las tablas del conocer no tienen ni los códigos ni las ideas para entender lo que nosotras queremos, entonces tenemos que inventarlo todo o recuperar lo que existe en clave diferente. Y eso significó confrontar la epistemología tradicional de hoy como eurocéntrica, falocéntrica, racista, sexista, etc., y que ha logrado, por su hegemonía basada en un pensamiento parcial impulsar estrategias para que se convierta en único y total. O sea, una particularidad que se volvió

universal. Además, por supuesto, patriarcal, capitalista, normativa, etc. Esa es parte de su crítica ahora y su obsolescencia.

¿Por qué no nos sirve más? Porque justamente el surgimiento de otras voces, otras actrices y actores de otras miradas, hace que esa idea de universalidad, de pensamiento único, no tenga más cabida. No es que salga de la noche a la mañana, pero hay un proceso importante, que es el proceso que a mí me interesa rescatar ahora. Esta obsolescencia de la epistemología tradicional ha producido una tremenda revolución del conocimiento, por lo tanto, esta desobediencia epistémica es mucho más extendida que antes. Además, se ha comenzado a dar reconocimiento a las luchas y a las resistencias de las mujeres que antes estaban en sus propios espacios de lucha generalmente marginadas, a nivel del conjunto de la sociedad.

Creo que estamos frente a lo que podríamos llamar una nueva geopolítica del conocimiento, que reconoce la existencia de muchos mundos. Ya no es la universalidad del pensamiento, sino como dice un extraordinario pensador colombiano, Arturo Escobar (2014), tenemos que reconocer la existencia de lo pluriversal en vez de lo universal. Hay muchos mundos que están, por supuesto, conectados, pero que aparecen en nuestra mirada hegemónica como simplemente aislados, como no importantes, como folclóricos, como secundarios, porque el pensamiento único es el que manda. Esta idea de lo pluriversal me parece interesantísima como elemento de búsqueda y reflexión.

Hay otra mexicana muy interesante, Sylvia Marcos (2010), que tiene una frase que es realmente muy impactante: estamos viviendo la “insurgencia de saberes avasallados”. Es decir, ahora estamos frente a otras formas de producir conocimiento que se alejan de las impuestas por la perspectiva occidental, monocultural, colonial, etc. Entonces hay un espacio para que esos saberes que han estado marginados comiencen a tomar una centralidad. Cada una de las categorías que se van

descubriendo salen de un lugar específico de vida, de experiencias, de exclusiones, y de logros.

Voy a tratar de ello brevemente. Hay algo que podemos llamar el *lugar de enunciación*. ¿Desde dónde hablamos? Yo, por ejemplo, les estoy dando una mirada evidentemente parcial que tiene que ver con mi experiencia política, pero también tiene que ver con la forma en que yo me ubico en mi clase, en mi raza, en las exclusiones o privilegios que puedo tener. Eso hace que mi pensamiento sea anclado en mi realidad, la que acepto o trato de cambiar. Entonces se produce un *conocimiento situado*. No es un conocimiento justamente universal, sino más bien parcial que se enriquece con las conexiones con los demás conocimientos. Esta idea de conocimiento situado, creo que nos da luces también para ver cómo nuestras formas de lucha, resistencia y conocimiento, se elaboran desde esta mirada y desde ahí o se disputa, o se comparte.

Una feminista negra colombiana, Mara Viveros - las colombianas y las brasileras negras son las que más han avanzado en la reflexión - habla para evidenciar lo que aportan cada una de estas realidades. Dice, por ejemplo, que un aporte de los feminismos afrolatinos es justamente evidenciar la absoluta necesidad de impulsar la sexualidad, la sexualización de la raza y la racionalización del sexo (VIVEROS VIGOYA, 2008). También la feminista negra brasiler, Suelí Carneiro, tiene una frase realmente histórica. Ella dice: así como tenemos que feminizar los grupos afro, con los que luchamos en conjunto para el cambio, tenemos que “ennegrecer” el feminismo (CARNEIRO, 2017 [2001]), porque estamos ahí, nos reconocen, pero no está nuestra voz. Son estos aportes los que han ido, de alguna forma, abriendo los espacios. Por eso, yo creo que esa conflictividad es central para los feminismos. Los conflictos -salvo que sean absolutamente malsanos- sobre las visiones del mundo y de la vida que vivimos nos hacen crecer, nos expanden la mirada para entender las otras dimensiones que están presentes, pero muchas veces ninguneadas.

¿Cuáles son las nuevas categorías de un pensamiento básicamente latinoamericano que se nutre de algunos de los avances de las otras realidades? Primero, yo creo que una de las dimensiones de acercamiento muy importantes para nosotras en América Latina ha sido la teoría de la Colonialidad y Decolonialidad (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). También vamos a ver cómo, abriendo un posicionamiento que construye un horizonte transgresor y transformador de la mirada, cuando nos pone en medio de nuestra reflexión el hecho de que la colonialidad del poder, que pensamos que, con la emancipación de la conquista había desaparecido. O sea, la colonialidad del poder sigue acá entre nosotras y nosotros.

Una de las dimensiones centrales que recoge la colonialidad del poder es la opresión de la raza. La raza fue inventada por los conquistadores y nos está siguiendo en América Latina desde ese momento. Sin embargo, las feministas (LUGONES, 2008), que están siempre atentas a ver dónde estas nuevas miradas pueden ser realmente enriquecidas con la mirada feminista, evidenció que además de la raza, hay una dimensión clave que no se ha considerado que es la dimensión de género. Y es constitutiva de la colonialidad, tanto como la colonialidad del poder es constitutiva del sistema de género. Es decir, ese es un acercamiento muy importante, al margen de solamente poner el género en estas teorías, es ya nomás dar el espacio para darnos cuenta de que no podemos analizar ni el género, ni la raza, ni la clase en sí misma, sino en esta articulación profunda que tienen, para mantener los privilegios o para mantener las subordinaciones. De allí la importancia de articular los sistemas de dominación para poder traspasarlos más fácilmente.

Veamos los nuevos imaginarios, que expresan la existencia de nuevos sujetos emancipatorios. Los nuevos imaginarios producen categorías iluminadoras de aquello que no ha estado enunciado, aquello que ha estado en disputa, no solo con los poderes establecidos, sino también con las persistencias, las resistencias y cegueras sexistas que se expresan en

nuestros territorios, en nuestros movimientos, en las cosmovisiones y prácticas cotidianas. O sea, las mujeres estamos aquí y allá con el sistema patriarcal encima nuestro y agudizado por el capitalismo y, por supuesto, la colonialidad.

Hay otra categoría que ilumina: el *pensamiento de frontera*. La noción de frontera es un aporte de Gloria Anzaldúa (2016), mujer mexicana, chicana, india, mestiza, lesbiana y feminista de color. Son todos sus atributos. Ella dice: estoy en la frontera, no en el centro, tengo todas estas identidades que además no están reconocidas y entonces me tiran para afuera, no me aceptan en el centro. Sin embargo, en la frontera es donde yo puedo también superar la marginación para desde allí construir conocimiento liberador.

Esta idea de la frontera es muy importante porque no es solamente lo geográfico. Claro, tiene mucho que ver con lo geográfico y con las divisiones que hay en los países que no se reconocen. Por ejemplo, acá en Perú, las poblaciones indígenas, las poblaciones negras, no es que no se reconocen, pero evidentemente hay un racismo muy fuerte. Hay un racismo escondido, como en Brasil, que se habla de democracia racial y sabemos perfectamente que eso no es así. El pensamiento de frontera es aquel que emerge en los momentos de fractura del imaginario tradicional y te permite recrear otras dimensiones, desde espacios marginales.

Luego, dentro de esta nueva mirada, me gustaría recuperar una categoría que es más general, pero muy importante: el *Buen Vivir*. La concepción del buen vivir recurre a la idea de comunidad, sosteniendo que el mundo no puede ser entendido solamente desde el "yo" occidental, sino desde la interacción y complementariedad de todas las personas que habitan en una comunidad, con la naturaleza, con el cosmos, con el territorio (PAREDES, 2008). Sin duda, aparece también como una alternativa al capitalismo. Sin embargo, por lo mismo, el buen vivir no tiene un sentido único pues sus contenidos surgen de las realidades y experiencias específicas que tienen que ver con la clase, la etnia, la raza, la

edad, el género, además del sexo (VARELA; ZARAGOCIN, 2017). Es decir, un buen vivir para las mujeres campesinas es muy diferente que para los hombres campesinos. Un buen vivir para las diversidades sexuales es muy diferente a las otras. Creo que el buen vivir nos da una especie de escenario amplio donde ubicar cuáles son las dimensiones de una vida, como dicen las feministas economistas, una vida que merece ser vivida.

Creo que en todo caso el buen vivir tiene la virtud de haber sido uno de los primeros acercamientos a una cosmovisión diferente, como en este caso la cosmovisión indígena andina y en general latinoamericana. Junto con esto, han surgido otras dimensiones muy interesantes que tienen que ver con la forma en que vivimos el territorio latinoamericano, la forma en que lo recuperamos en "clave propia": es la categoría del Abya Yala (GARGALLO, 2015).

El Abya Yala es parte de estos procesos que reafirman otra sensibilidad, que se reapropian de la memoria y lo expresan como su derecho a autonombrarse desde categorías históricas, políticas, epistemológicas, que den cuenta de esta memoria negada. La recuperación del Abya Yala está en esta línea. Significa tierra madura, tierra de florecimiento, en lenguaje k'iche', y expresa una perspectiva geopolítica que reemplaza a la forma en que los colonizadores definieron la constitución de América Latina. Decían "acá somos de Abya Yala, y no de América Latina", no es que no seamos de América Latina, pero tiene una línea autónoma de reflexión que enriquece todo este proceso.

La otra experiencia muy interesante, en el mismo sentido, viene de los feminismos negros. Lélia González (2020), feminista negra brasileira extraordinaria, que murió ya hace unos años, me regaló una opinión muy crítica y muy real en una conversación que tuvimos, a comienzos de los 90. Estábamos dando juntas un taller, yo estaba fascinada por todo lo que sabía ella, y en un momento determinado, hablando de las dinámicas feministas, ella me dijo algo que me quedó grabado y que es cierto. Me dijo, "mira Gina, el movimiento feminista es racista, quizás no por acción, pero sí

por omisión, porque estamos físicamente, pero no está nuestra voz, nuestra reflexión". Claro, eso fue realmente una enseñanza potente para pensarnos también de otra forma en estas interacciones de igualdad y desigualdad. Lélia también puso otro nombre a Latinoamérica, ella habla de Amefricanidad, denunciando la palabra latinidad como eurocéntrica al dejar de lado todas las dimensiones indígenas, negras, etc., en la construcción de las Américas.

Con estos aportes, es más posible introducir categorías sentipensantes que nacen de las luchas y las resistencias de las mujeres y los hombres). Esta idea de aprender a conectar el sentir emocional con las categorías centrales de reflexión es fundamental. La relación teoría-praxis, creo que es uno de los motores fundamentales que nos hace pensar y repensar aquello que estamos aprendiendo o queriendo entender un poco más. Estas categorías surgen de un conjunto de otras categorías centrales donde intervienen las particularidades y los pensamientos situados y que perfilan categorías que no salen del aire. Cada una de ellas corresponde a luchas y resistencias en realidades concretas frente a la invisibilidad, a la unicidad de análisis. Claro, no son procesos ni fáciles, ni automáticos porque todos requieren redistribución del poder, reconocimiento de la voz y de los aportes.

¿Cuáles son estas categorías? Primero la de interseccionalidad (CRENSHAW, 2017), yo quiero posicionarla desde dónde surge y por qué surge. Esta categoría tan importante para nosotras surge de las luchas de las feministas negras norteamericanas confrontando a los feminismos blancos de ese periodo que decían que la opresión de género era igual para todas las mujeres y nos unía y nos articulaba. Entonces ellas comenzaron a decir que las mujeres no éramos únicas, que había algunas que teníamos múltiples desventajas intersectadas y que esa interacción constituye un eje central para las propuestas alternativas porque evidencia que las diversas vidas de las mujeres, claro, y de los hombres, están teñidas no solo por las diferencias. Somos diversas, pero es una diversidad teñida de desigualdad.

Marcada por la forma en que estas diferencias étnico-raciales, sexuales, generacionales, de género, de ubicación geográfica, etc. contribuyen a crear capas de desigualdad o jerarquías interactuando simultáneamente entre ellas y multiplicando dinámicas de exclusión y desventaja.

Reconocer la interseccionalidad es justamente reconocer que no podemos pensar ni la política, ni la producción de conocimientos solamente desde una categoría. Así como nos resistimos a que la categoría central fuera la clase, en este momento nuestra disputa también tiene que ser para que el género sea reconocido en su articulación interseccional. Esta interseccionalidad de raza, clase, género, ya sea en exclusión o en privilegio, no es un proceso aditivo, no es que se suman todos juntos, sino es un proceso constitutivo, que crea y alimenta nuevos marcos de sentido y nuevas estrategias de transformación. Entonces, nos lleva a analizar la simultaneidad de sistemas o estructuras interactuando entre ellas. Es decir, por eso decimos que una mujer negra o indígena tiene otra forma de vivir el género o la raza o la clase, porque está en un pensamiento situado que no tiene que ver con la liberación que se está buscando en otros sitios. El otro concepto, que también estoy segura que ustedes lo conocen, pero lo quiero poner en esta perspectiva, es el de la interculturalidad.

La interculturalidad es un reto epistémico y político. Alude a la necesidad de reconocer las interrelaciones de diversas realidades que corresponden a diferentes cosmovisiones, experiencias colectivas, mitos fundantes, lógicas diferentes, etc. Eso, por supuesto, requiere un diálogo continuo que no renuncie a las diferencias que trae cada uno, no renuncie a sus pensamientos situados, ni tampoco jerarquiza o fija a priori cuáles son los más o menos valiosos, sino trata de poner en común las múltiples prácticas emancipatorias. No es un proceso evidentemente fácil, no es simplemente ponerse frente a la otra persona de otra realidad en relación a la nuestra, de otra cultura para tratar de entenderla y que nos entienda. Este proceso de interculturalidad requiere una deconstrucción de los poderes que cada uno de estos conocimientos conlleva.

Catherine Walsh (2012), una feminista norteamericana ecuatoriana muy buena en estos análisis, no habla de interculturalidad a secas, sino de *interculturalidad epistémica* que permite analizar el lugar que ocupan los conocimientos, los supuestos desde donde parten en cada una de las actoras que están ahí, dónde y con qué audibilidad se ubican, cómo son reconocidos, cómo son valorados o despreciados y cómo negocian la jerarquía y el poder. Es decir, la interculturalidad es un pensamiento deconstructor de diferencias jerarquizadas. Y eso, tratar de decidirse, significa conflicto. Es decir, no estamos en situaciones iguales porque hay una jerarquía de poder en la sociedad y en nuestras vidas y de la cual tenemos realmente que hacernos cargo en relación a aquellas voces que están presentes, que, si queremos construir un movimiento amplio, un movimiento intercultural, interseccional, tenemos evidentemente que buscar la conexión de los conocimientos. Esto puede ser conflictivo, porque se trata de poder. Pero para mí, el conflicto, siempre ha sido un motor de expansión de los feminismos.

Otra conceptualización importante, que ya estaba en nosotras pero que tomó una fuerza muy grande en el último periodo es la categoría de *despatriarcalización*, levantada por las feministas bolivianas (PAREDES, 2008) frente a un viceministerio de Descolonización donde no había ninguna mirada desde la perspectiva de género ni un cuestionamiento antipatriarcal. Las feministas de Mujeres Creando (GALINDO, 2015) levantaron la consigna "sin despatriarcalización no hay descolonización". Esto es algo que nos sirve para todas las categorías que están en proceso. Si no están estas otras dimensiones, eso realmente no nos está sirviendo. Los procesos de despatriarcalización además que te permiten esta mirada más aguda, van más allá en todo caso de la política de igualdad de oportunidades. Poniendo un cuestionamiento directo a lo que se considera un problema estructural y no solamente coyuntural.

El otro que lo nombro porque es importante, aunque eso es algo que viene por supuesto de muchísimo antes, es parte de las historias feministas,

es el de la autonomía. O sea, autonomía en todas sus diversidades como categoría compleja, con sus diferentes miradas. Autonomía física, económica, política, sociocultural. También las complejidades de la autonomía se expresan en el hecho que ninguna de sus dimensiones puede lograrse en sí misma, sino en esta interacción con todas las demás dimensiones. Les dejo lo que Julieta Kirkwood (1986) decía, que la autonomía tiene como eje para las mujeres el ser para sí mismas y no para los demás. Alguien me decía "¡ay, pero qué egoísta!". Al contrario, ser para sí misma sin estar dependiendo, o ser subordinada por ser mujer, o sea, recuperar o encontrar una posición equitativa en la sociedad y en la vida cotidiana, afirmarse como ciudadana en el espacio público y el espacio privado.

La otra dimensión importante es la economía feminista (FERBER; NELSON, 2003). Esto de luchar por una vida que merezca ser vivida. Aparte de la riqueza del aporte de las feministas economistas, una categoría analítica y un proceso liberador es la ética del cuidado o la economía del cuidado (ESQUIVEL, 2011), que es un nuevo paradigma que alimenta un pensamiento crítico alternativo, fuera de las coordenadas capitalistas patriarcales y coloniales

Hoy es un nuevo paradigma que alimenta pensamiento crítico alternativo, fuera de las coordenadas capitalistas, patriarcales y coloniales. Este paradigma rompe sobre todo el papel natural e invisible del cuidado de las mujeres para convertir el cuidado en el trabajo más importante y necesario para sobrevivir. El capitalismo lo ha dejado como naturalizado y a cargo, por supuesto, de las mujeres. Todo esto ha producido junto con masivas movilizaciones, recuperando la valía del trabajo reproductivo para que el trabajo productivo se pueda dar. Es no solo una categoría económica, es una ética del cuidado. El rato que lo consigamos va a haber un cambio radical del modelo económico.

Hay también una diferencia con las luchas feministas "del siglo pasado". Nosotros crecimos como feministas callejeras en todas nuestras

movilizaciones, pero nunca fuimos movimientos masivos. Ahora estamos con movimientos tan masivos, por ejemplo, como "Ni Una Menos", que se expandió en toda América Latina, o "Contra la Violencia", u otra de los "pañuelos verdes" en la lucha por el aborto, o también ustedes deben saberlo, lo del grupo las "Tesis de Chile", con el eslogan "Un violador en tu camino, el violador eres tú"². Evidenciando que las violaciones no son hechos aislados, sino acontecimientos políticos sociales. No es un problema de las mujeres. Es un problema estructural, que tiene que ser abordado de esa forma. Hoy esta idea, este eslogan y este canto de Las Tesis se ha convertido en un himno mundial, porque está realmente por todos lados.

Algunas de las experiencias latinoamericanas giran por el mundo: el Día Internacional contra la violencia hacia la mujer, el 25 de noviembre. Este día fue establecido en el primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe –EFLAC-, en 1981, en Colombia³. Ahí Magaly Pineda, de República Dominicana, lanzó la idea del 25 de noviembre en recuerdo de las tres hermanas Mirabal⁴ asesinadas por el dictador de esa época. Entonces en una reunión en Turquía, en la parte de Kurdistán, pedí encontrarme con las feministas. En su local, con muchos afiches de sus líderes o sus luchas, y veo un afiche enorme, en su idioma: "25 de noviembre: Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer - Hermanas Mirabal". ¡Fue emocionante!

Creo que la dimensión que más me interesa ahora, es cómo hay una especie de traducción permanente de sentidos y contenidos de nuestras luchas. Hay una forma cotidiana y su reacción discursiva, que es esta idea de la complementariedad, La complementariedad es parte de la cosmovisión indígena que tiene este complemento armónico entre los seres humanos y la naturaleza, con el cosmos, entre el cielo y la tierra, los hombres y mujeres. Sin embargo, dónde está la trampa, decíamos nosotras

² Diversas presentaciones de la performance "Un violador en tu camino", de Las Tesis, pueden ser vistas en el espacio virtual del colectivo, disponible en: <https://www.youtube.com/@colectivolastesis9596>. Consultado en: 10 jun. 2024.

³ Los EFLAC siguen hasta hoy. El XV Encuentro se realizó en El Salvador, en 2023.

⁴ El 25 de noviembre está dedicado a las hermanas Mirabal porque lucharon contra la dictadura dominicana de Rafael Trujillo. Fueron asesinadas el 25 de noviembre de 1960 por el servicio secreto del dictador dominicano.

en esta relación de complementariedad entre mujeres y hombres, cuando existen abismos de diferencias de poder. Evidenciando que también en las culturas andinas, indígenas, negras, etc. se dan claros conflictos de poder. Frente a esta evidencia, las compañeras zapatistas recuperaron esta idea equidad y autonomía, expresada en el decir "nuestra estrategia es *caminar parejo*" (MARCOS, 2010). Con esa frase tan potente, se evidenciaba lo que se estaba queriendo transmitir, no de la igualdad, tampoco de la gran pelea, sino de una equidad y autonomía capaces de ser subversivas de la subordinación. Ese es el tipo de mirada que comienzan a adelantar, a prefigurar otra forma de entender el mundo.

Ahora quiero entrar con una dimensión política y epistémica capaz de expresar una perspectiva intercultural que articule procesos de cambio: el *cuerpo- territorio* (VARGAS, 2019; CRUZ HERNANDEZ; BAYÓN JIMÉNEZ, 2020). El cuerpo ha sido una dimensión central de análisis y de luchas feministas en América Latina, y una de sus dimensiones fundantes ha sido el recuperar los derechos del cuerpo, como una transgresión además permanente e irreverente que al posicionar los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y la disidencia sexual, posiciona también el derecho a una vida sin violencia, sin hambre, sin desprecio del color de la piel, ampliando infinitamente su transgresión y significados y convirtiéndose en un núcleo de sentido y de disputa fundamental, desde control y subordinación hacia un sustento de prácticas de libertad y de democracia, que aportan y fortalecen las autonomías.

O sea, el cuerpo es sujeto de opresión, de discriminación y de violencia y al mismo tiempo, como dice Betania Ávila (2000), el cuerpo está dotado de ciudadanía, está dotado de derechos y esos son los que marcan la mirada y la perspectiva feminista. Es el cuerpo visto como lugar político, como territorio, por un lado, de sujeción y al mismo tiempo como territorio de rebeldía que no está solamente atado a lo privado o al ser individual sino también vinculado profundamente al lugar, a lo local, a lo social, al espacio público, etcétera. Entonces, el cuerpo está dotado de ciudadanía y, por lo

tanto, de derechos frente a la violencia o la negación de las mujeres como sujeto. ¿Y el territorio?

La conceptualización del cuerpo territorio surge de las feministas indígenas comunitarias (CABNAL, 2010) y se extiende ampliamente como episteme inspirador y transgresor. Primero surgida desde los feminismos indígenas, en este momento es algo que ha permeado, en general, las reflexiones feministas en todos los niveles. Contiene muchas de las categorías y conceptualizaciones sentipensantes en relación al cuerpo, que además tiene dos dimensiones: es una episteme transgresora que articula diversas luchas que no siempre van juntas, la defensa de la tierra y la defensa del territorio contra las invasiones, contra el extractivismo, y por el otro lado la defensa del cuerpo de las mujeres frente a la violencia histórica y actual ejercida sobre ellos. Es decir, estas dos luchas que estaban separadas comienzan a juntarse con esta perspectiva que abren las feministas indígenas. Es una perspectiva sin duda interseccional que nos facilita hacer esta articulación de luchas, porque allí se conectan el género, la raza, la clase, la pobreza, la exclusión, el espacio que se habita, etc.

Es también un espacio epistémico intercultural porque para acercarse a esa mirada uno tiene que reconstruir las ideas más fijas que tenía en general sobre el cuerpo o sobre el territorio. Esta idea de cuerpo-territorio es usada por distintas vertientes como herramienta de lucha y clave de comprensión contra la violencia hacia los cuerpos y contra el avance de los proyectos extractivistas en América Latina. Es una idea-fuerza que se ha ido desarrollando en las últimas décadas a partir de los diversos procesos sentipensantes surgidos en contextos de resistencia de las mujeres indígenas en primer caso y luego extendiéndose a múltiples espacios, introduciendo dos visiones articuladas.

¿Cuál es el contenido que tiene esto? El cuerpo es visto como unidad ecológica en la cual se desarrolla la vida, donde se organiza la vida cotidiana y donde sobrevive gracias a los bienes comunes de la naturaleza como el agua, la tierra, el aire, etc. El territorio es el espacio donde los

cuerpos de las mujeres habitan, establecen sus relaciones, organizan su vida cotidiana, sufren discriminaciones. El espacio territorio y el espacio cuerpo, los dos han sido violentados y dominados desde la colonia y lo siguen estando por el modelo de desarrollo capitalista neoliberal, dejando cuerpos que están desterritorializados por el extractivismo, por las migraciones, por la expulsión de sus tierras, por las agresiones machistas, etc. Es el primer territorio a defender. Es un territorio acosado no solo por las violencias de fuera, de los que explotan, sino de sus mismos espacios de convivencia.

Y es el cuerpo que habita en un territorio colectivo donde se reproduce la vida en sus distintas dimensiones de lucha y resistencia y ahí radica su gran riqueza y potencialidad transformadora, al asumir que en el territorio – tierra, los cuerpos de las mujeres viven condiciones de violencia, de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica, cultural, etc. Evidenciando que las discriminaciones contra las mujeres no vienen sólo de fuera, no vienen sólo de los que explotan, sino viene también desde las dinámicas e interacciones de los mismos territorios, producto de lo que las feministas comunitarias llaman el entronque patriarcal (PAREDES, 2008, CABNAL, 2010), diciendo que en la pre colonia había un patriarcado débil, también lo dice Rita Segato (2013), y que fue totalmente agudizado con el patriarcado de la conquista. Entonces hubo un entronque patriarcal entre las dos dimensiones.

Hay una frase histórica de Lorena Cabnal (2013), feminista indígena guatemalteca, increíblemente sabia y brillante, ella tiene una serie de conexiones con la defensa del territorio y la forma en que tiene que verse lo de las mujeres. Una frase que me parece clave, dice "nos negamos a hablar de armonización con la madre tierra o de la defensa en contra del extractivismo si no existe una relación armónica entre las mujeres y los hombres". Es decir, si no hay eso, las luchas son parciales, las luchas no nos llevan demasiado lejos.

Finalmente, esta es una agenda en construcción desde paradigmas y epistemes que se van descubriendo y construyendo, interceptando, orientando ese camino colectivo. Son los saberes que, como decía Sylvia Marcos (2010), la compañera mexicana, han sido ninguneados, avasallados, lo que hoy se evidencian desde las mujeres, aportando sustancialmente a otras formas de estar en el mundo y otras formas de relacionarse con la vida que se quiere construir. Me quedé con una de las frases que luego descubrí en uno de los carteles que tenían las indígenas en el foro PanAmazónicos que se realizó acá en Perú en 2017: Su eslogan era "*el patriarcado le hace a mi cuerpo lo que el extractivismo le hace a mi territorio*". Eso es realmente un libro de teoría política y sociológica feminista.

Entonces, todos estos acercamientos a las complejidades de nuestra existencia y del espacio continente latinoamericano donde nos toca vivir, creo que expresan a un feminismo en disputa, en conflicto, pero avanzando. Un feminismo localizado, situado, posicionando el aporte feminista en la reflexión y resistencia a un horizonte transformador, no sólo de las mujeres, sino defensor de la propia vida y de la propia igualdad y justicia. Y no podría ser de otro modo. Este es un continente pluricultural, multiétnico, de diversidades sexuales y eso tiene que estar en las bases fundamentales de los posicionamientos situados de los feminismos. Aunque tenga sus diferencias, eso tendría que ser quizás uno de los ejes transversales a nuestra reflexión.

Referencias

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**. Madrid: Capitán Swing, 2016. Disponible en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Frontera-Gloria_Anzaldua.pdf. Consultado en: 10 jun. 2024.

ÁVILA, Maria Betânia. Feminismo y ciudadanía: la producción de nuevos derechos. In: **Mujeres al timón: Cuadernos para la incidencia política feminista**, n. 2. Lima: Flora Tristán, Agenda y Equidad de Género. 2000. Disponible en: <https://biblioteca.corteidh.or.cr/tablas/r38414.pdf>. Consultado en> 10 jun. 2024.

CABNAL, Lorena. "Defender un territorio de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia" [Entrevista concedida a] DE GRACIA, Támara; JIMÉNEZ, Diego. **Diagonal**. Bilbao/A Coruña, 23 mayo 2013. Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/global/defender-territorio-la-mineria-sin-defender-cuerpos-mujeres-la-violencia-sexual-es>. Consultado en> 10 jun. 2024.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción y la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: Asociación para la cooperación (Eds.), **Feministas siempre. Feminismos diversos**: el feminismo comunitario España: ACSUR-Las Segovias, 2010, pp. 1073-1092. Disponible en: <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Consultado en: 10 jun. 2024.

CARNEIRO, Sueli. Ennegrecer el feminismo. In: CAMPOALEGRE SEPTIÉN, Rosa; BIDASECA, Karina. **Más Allá Del Decenio de Los Pueblos Afrodescendientes**, Buenos Aires: CLACSO, 2017. p. 109-16. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4nn.10>.

CASTRO-GÓMEZ; Santiago; GROSGOUEL, Ramón (comps.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre. 2007. Disponible en: <http://observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2020/09/El-giro-decolonial-1.pdf>. Consultado en: 10 jun. 2024.

CRENSHAW, Kimberlé W. **On Intersectionality**: Essential Writings. New York: The New Press, 2017.

CRUZ HERNANDEZ, Delmy Tania, BAYÓN JIMÉNEZ, Manuel (Coord.). **Cuerpos, territorios y feminismos:** Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Quito: Ed. Abya-Yala; México: Bajo Tierra, 2020. Disponible en: <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/21045/1/Cuerpos%2C%20territorios%2C%20feminismos%2C%20LBP%202019-II.pdf>. Consultado en: 10 jun 2024.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra.** Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones Unaula/CLACSO. 2014. Disponible en: https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf. Consultado en: 30 mayo, 2024.

ESQUIVEL, Valeria. **La economía del cuidado en América Latina.** Poniendo a los cuidados en el centro de la agenda. Panamá: PNUD, 2011. Disponible en: https://www.gemlac.org/attachments/article/325/Atando_Cabos.pdf. Consultado en 10 jun. 2024.

FERBER, Mariane, NELSON, Julie (eds.). **Feminist Economics Today:** Beyond Economic Man, The University of Chicago Press, Chicago-Londres, 2003.

GALINDO María. **Feminismo urgente.** ¡A despatriarcar!, Lavaca, Buenos Aires. 2015.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala:** ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América. México: UNAM, 2015. Disponible en: <https://francescagargallo.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>. Consultado en: 10 jun. 2024.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino-americano.** Rios, Flávia (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Disponible en:

<https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf>. Consultado en: 20 jun. 2020.

KIRKWOOD, Julieta. **Ser política en Chile**. Las feministas y los partidos. Santiago de Chile: FLACSO, 1986. Disponible en: <https://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0049932.pdf>.

Consultado en: 10 jun. 2024.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**. n. 9, p. 73-101, jul.-dic. 2008. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Consultado en: 20 jun. 2024.

MARCOS, Sylvia. La insurgencia de los saberes avasallados [Presentación de Libro Andrés Aubry]. **Cuadernos Feministas**: Convergencia de feminismos de izquierda, 17 ene. 2010. Disponible en: <https://cuadernosfem.blogspot.com/2010/01/la-insurgencia-de-saberes-avasallados.html>. Consultado en: 30 mayo 2024.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino**: Desde el Feminismo Comunitario. La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2008. Disponible en: <https://mujeresdelmundobabel.org/files/2013/11/Julieta-Paredes-Hilando-Fino-desde-el-Fem-Comunitario.pdf>. Consultado en: 10 jun. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. LANDER, Edgardo (comp.) Buenos Aires: 2000. p. 246.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>. Consultado en: 10 jun. 2024

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social In: CASTRO-GÓMEZ; Santiago; GROSGOUEL, Ramón (comps.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre. 2007. Disponible en:

<http://observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2020/09/El-giro-decolonial-1.pdf>. Consultado en 10 jun. 2024.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos** – Y una antropología por demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. Disponible en: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/la-critica-de-la-colonialidad.pdf>. Consultado en: 10 jun. 2024.

VARELA, Soledad; ZARAGOCÍN, Sofía. (Compiladoras). **Feminismo y Buen Vivir**. Utopías decoloniales. Cuenca/Ecuador: PYDLOS Ediciones, 2017.

VARGAS, Virginia. El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad. *In*: LEYVA SOLANO, Xochitl; ICAZA, Rosalba (coord.). **En tiempos de muerte**: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias. Buenos Aires: CLACSO; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies, 2019. Disponible en: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15453/1/Tiempos-muerte.pdf>. Consultado en: 10 jun. 2024.

VIVEROS VIGOYA, Mara. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *In*: CAREAGA, Gloria (comp.). **ENCUENTRO LATINOAMERICANO Y CARIBE**- La sexualidad frente a la sociedad, 1., 2008, México D.F., Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad. México DF. 2008. p. 168-198. Disponible en: https://www.ilef.com.mx/wp-content/uploads/2015/07/memorias_sexualidad_lilia_monroy.pdf. Consultado en: 10 jun. 2024.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de) colonialidad**. Quito. Editorial Abya Yala, 2012.

APROXIMACIÓN AL ACTIVISMO EVANGÉLICO CHIAPANECO

BREVE ABORDAGEM AO ATIVISMO EVANGÉLICO CHIAPANECO

APPROACH TO EVANGELICAL ACTIVISM CHIAPANECO

Nayive Castellanos Villamil¹ 
Universidade de São Paulo, Brasil

Resumen: En pleno auge del activismo evangélico en América Latina, este artículo recupera y analiza algunas de las disputas derivadas de la movilización evangélica chiapaneca en la vida de las comunidades locales, tradicional y confesionalmente vinculadas al catolicismo. En un territorio donde éstas habían manifestado patrones propios de organización social y política, la irrupción de los evangélicos los desestructuró e introdujo formas organizativas distintas. Asimismo, en dicho proceso, los líderes evangélicos crearon sus propias bases políticas o alianzas con los partidos nacionales. Se enfatizó en el período 2000-2020 por el contexto nacional de alternancia política, que fortaleció los lazos político-religiosos entre diversos grupos locales, partiendo del siglo XIX como marco histórico.

Palabras-clave: Activismo evangélico; Alianzas político-religiosas; Chiapas siglo XXI; México; Indígenas.

Resumo: No auge do ativismo evangélico na América Latina, este artigo recupera e analisa algumas das disputas derivadas da mobilização evangélica de Chiapas na vida das comunidades locais, tradicional e confessionalmente ligadas ao catolicismo. Em um território onde as comunidades tinham padrões próprios de organização social e política, a emergência dos evangélicos desestruturou-os e introduziu outras formas diferentes de organização. Da mesma forma, neste processo, os líderes evangélicos criaram as suas próprias bases políticas ou alianças com partidos nacionais. O artigo enfatiza o período 2000-2020 devido ao contexto nacional de alternância política, que fortaleceu os laços político-religiosos entre vários grupos locais, o que tem como marco histórico o século XIX.

¹ Doctora en el programa de Pós-graduação em Integração de América Latina, PROLAM, de la Universidad de São Paulo. Posdoctorante en el programa POSDOC de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, IIJ. E-mail: nayive.castellanos@alumni.usp.br

Palabras-chave: Ativismo evangélico; Alianças político-religiosas; Chiapas século XXI; México; Indígenas.

Abstract: At the height of evangelical activism in Latin America, this article recovers and analyzes some of the disputes derived from the Chiapas evangelical mobilization in the lives of local communities, traditionally and confessionally linked to Catholicism. In a territory where they had manifested their patterns of social and political organization, the irruption of the evangelicals disrupted them and introduced different organizational forms. Also, in this process, evangelical leaders created their political bases or alliances with national parties. The period 2000-2020 was chosen due to the national context of political alternation, which strengthened the political-religious ties between various local groups, starting in the 19th century as a recent historical framework.

Keywords: Evangelical activism; Political-religious alliances; Chiapas 21st century; Mexico; Natives.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.221569](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.221569)

*Recebido em: 24/01/2023
Aprovado em: 28/06/2024
Publicado em: 25/11/2024*

1 Introducción

El activismo político evangélico es una fuerza indiscutible en América Latina, especialmente, en entornos electorales, incluso en países como México con una larga y convulsionada trayectoria de separación entre Estado e Iglesia. El avance e influencia de grupos evangélicos en todos los campos sociales ha tenido repercusiones en la sociabilidad y organización de las comunidades, sobre todo en zonas periféricas o fronterizas donde la presencia del Estado es más débil. Chiapas es un caso que refleja esta situación. Con índices económicos desfavorables y carencias estructurales en la población indígena, como consecuencia de la ausencia estatal, la difusión de la doctrina evangélica tuvo acogida en varios sectores, aunque también generó prolongados conflictos como consecuencia de los cambios en los usos y costumbres promovidos por esa creencia cristiana.

Diversos registros teóricos y de análisis se han producido para explicar el complejo escenario chiapaneco, que genera contradicciones,

tensiones y disputas, a partir de los problemas de territorio, de violencia, de crimen organizado, de pluralismo religioso, de formación guerrillera, de migración, de altos índices de pobreza, de analfabetismo y, al mismo tiempo, un ambiente propicio para la contienda electoral donde confluyen intereses de todo tipo. Teniendo en cuenta la complejidad temática, que va más allá de los objetivos de esta investigación, este artículo se propone recuperar algunas variables históricas que permitan entender parte del fenómeno religioso en el estado de Chiapas, privilegiando el activismo evangélico, para mostrar su heterogeneidad y su repercusión en el campo sociopolítico. La expansión de iglesias evangélicas en las últimas décadas ocurre por toda América Latina, pero presenta variaciones significativas y propias en la región de Chiapas.

El fenómeno religioso en esa región ha pasado por varios conflictos que - como se verá - van desde los interreligiosos, en la defensa de tradiciones que originaron desalojos territoriales de familias evangélicas, hasta la configuración de alianzas entre algunos líderes evangélicos y organizaciones paramilitares. Ese panorama variopinto vincula lo coyuntural, y propio de la región, con temas estructurales, de índole nacional, y se agravan con la convergencia de diversas redes, que profundizan aún más los desafíos tanto institucionales como civiles en materia de derechos humanos, de seguridad y bienestar para sus comunidades.

La confluencia de variables que azota la región se ha estudiado a través de abordajes culturalistas, pero también más estructuralistas en donde las relaciones de poder y de confluencia de fuerzas contornan el encuadramiento explicativo de la situación chiapaneca. Para una aproximación, este texto hace un breve recorrido desde la irrupción de esos grupos evangélicos en la región chiapaneca, y sus consecuencias hasta el momento actual, tanto del activismo político evangélico como de grupos políticos tradicionales. Para tal efecto, este artículo se divide en cuatro incisos, además de la introducción, para dar cuenta, primero, de las

misiones protestantes estadounidenses hasta la llegada del neopentecostalismo; segundo, del activismo político conservador mexicano; tercero, del caso de Chiapas y, finalmente, de la situación chiapaneca en la actualidad.

2 De las misiones protestantes estadounidenses al neopentecostalismo

Como parte del proceso expansionista de la fe cristiana y la propagación de la cultura occidental, la incursión misionera en América Latina tuvo importante repercusión en la propagación de los valores de la ética pentecostal (FEDIAKOVA, 2007). Las misiones fueron la puerta de entrada para esta nueva “conquista espiritual”, como brazo auxiliar del avance económico y político de la hegemonía norteamericana, además de las alianzas con compañías comerciales para la apertura de nuevos mercados y la promoción de sus productos. Desde entonces, las misiones estadounidenses se extendieron por toda la región para difundir la representación de una “nación modelo”, que promovía una religión ilustrada y buscaba erradicar la superstición y la ignorancia. Cabe señalar que, desde tiempos virreinales, la Iglesia católica se había hecho cargo de los servicios de educación y salud y de velar por la moral pública, atribuciones que posteriormente asume el Estado. No obstante, pese a que las instituciones gubernamentales se hicieran cargo de dichas funciones, la Iglesia no las perdió totalmente y siguió teniendo presencia entre la población.

En México, las primeras misiones incursionaron en Texas, entonces posesión mexicana, entre 1820 y 1823 (TREJO, 1988). Estos grupos se extendieron luego a Matamoros, Zacatecas, Veracruz y Monterrey. A mediados del siglo XIX, con el liderazgo de Benito Juárez (1858-1872) de signo liberal, se expidieron las Leyes de Reforma y con ellas se decretó la

separación entre Estado e Iglesia, y se canceló la injerencia que la segunda había tenido en asuntos políticos de la mano de los conservadores. Al promulgarse la Ley de Libertad de Cultos, en 1860, igualmente se abrió la puerta al protestantismo.

No obstante, durante el resto del siglo XIX, los grupos protestantes no parecieron desarrollar un proselitismo que pudiera considerarse notable. Ya en 1905, hubo una nueva incursión de misioneros por Nacozari, Sonora, los cuales se dedicaron a vender biblias y a llevar su mensaje espiritual a los mineros de la zona. Además, fundaron iglesias en distintas ciudades nortañas, casi todas a cargo de estadounidenses. Sin embargo, en Monterrey y Zacatecas contaron con el apoyo de protestantes mexicanos, no afiliados, que ayudaron en la organización de congregaciones (TREJO, 1988).

Posteriormente, luego del estallido de la Revolución Mexicana (1910) se dio una gran movilización migratoria que incrementó las adhesiones a estas vertientes cristianas. En este periodo, ya avanzada la política evangélica de incursión continental, se reunieron congresos misioneros que discutieron la necesidad de distanciarse de las directrices políticas y culturales estadounidenses, en un esfuerzo por desligarse de las acusaciones de ser enclaves del colonialismo anglosajón y de mostrar que su identidad era auténticamente latinoamericana (GAONA POVEDA, 2019).

Desde ahora es importante señalar que, aunque estos y otros grupos de corriente evangélica nunca tuvieron ni han tenido una autoridad religiosa central, no por ello han dejado de realizar reuniones o asambleas generales para planear estrategias de difusión global. Así, por ejemplo, en 1910, hubo una Conferencia Misionera Mundial en Edimburgo donde se discutieron líneas de acción para el continente americano tales como el llevar el evangelio al mundo no cristiano, la educación en relación con la cristianización de la vida nacional y, entre otros, el fundamento de las misiones. Al tiempo que los representantes europeos solo habían convenido en misionar entre los grupos indígenas de Sudamérica, los

estadounidenses se manifestaron partidarios a extenderse por todos los países latinoamericanos (GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, 2017).

De ahí también la trascendencia del Congreso de Panamá (1916), que registró el balance de las congregaciones evangélicas en América Latina, dando inicio a acercamientos con la política regional bajo la consigna del vínculo entre democracia y la gestión de la iglesia cristiana, lo que acabó llamando la atención y simpatía de las políticas intervencionistas estadounidenses, ya condensadas en el Panamericanismo (América para los americanos) y el Destino Manifiesto (justicia, libertad, republicanismo y felicidad a los pueblos de inferior florecimiento artístico, educativo y de menor experiencia política) (MARÍN GUZMÁN, 1982).

Durante las primeras décadas del siglo XX hubo varias conferencias panamericanas: México (1901), Brasil (1906), Argentina (1910), Chile (1923) y Cuba (1929). Todas ellas reforzaron el cometido misional y abogaron por su crecimiento y desarrollo de actividades políticas. Así, se trataron temas inherentes a relaciones comerciales, a los límites territoriales, a los comités de salud y a la amenaza comunista. Hacia 1942 se creó la Asociación Nacional de Evangélicos, precedida por Billy Graham, cuyo fin no solo era combatir la inmoralidad y promover la salvación de las almas, sino que también tenía un fuerte componente de interés en las cuestiones políticas y sociales. Por otro lado, a principios del siglo XX surgió en Estados Unidos el pentecostalismo, conocido como “clásico”, en mucho fundamentado teológicamente en la literalidad de los textos bíblicos, el bautismo por inmersión, además de la creencia en los milagros, las profecías, la glosolalia (don de lenguas) y la prédica preferente entre sectores marginales (FRIGERIO, 2019).

Alrededor de mediados de siglo se desarrolló otra modalidad que acabaría por conocerse como neopentecostalismo, orientado a la participación activa en la política, lo que se asumía como un “llamado divino”. Promovía también la llamada teología de la prosperidad que privilegiaba la relación directa entre Dios, el bienestar material por medio

del esfuerzo y el sacrificio individual. Desde los años setenta, tuvo una importante difusión a través de la telepredicación² que con el tiempo se traduciría en una orientación de la ética del creyente hacia los valores de una sociedad neoliberal y de consumo. La composición de su feligresía es mayoritariamente clasemediera (JAIMES MARTÍNEZ; MONTALVO GONZÁLEZ, 2019).

A partir de la década de 1980, se produjo un mayor activismo e incursión política de denominaciones evangélicas, cuyo capital simbólico se convirtió en capital electoral. Este fue un crecimiento rápido y vertiginoso que logró captar miles de seguidores y atender demandas espirituales. Su influencia en algunas regiones de América Latina corrió a cargo de pastores surcoreanos y, en cualquier caso, se adoptó su estrategia o “fórmula del G12”³. Esta influencia se extendió a regiones como la centroamericana: Honduras, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, y también a zonas periféricas o marginales donde estas iglesias neopentecostales suplían de alguna forma las funciones del gobierno, otorgando a sus fieles protección y garantías existenciales.

Algunas iglesias pentecostales clásicas locales pronto se adhirieron a este nuevo movimiento, profesando la fe en el “emprendedurismo”, como una forma de autoayuda, con la idea de que es posible prosperar si la gente se lo propone, pues predicán que la pobreza es producto de la desidia, de la pereza o de cualquier otra falencia de carácter individual pero no del sistema económico. La idea del reino de Dios en la Tierra ayudó a fortalecer la doctrina de la prosperidad, en tanto los hijos de Dios podían acceder a todos los bienes que el mundo ofrece mediante esfuerzo, disciplina y fe, desviando las demandas sociales como la distribución de la riqueza y, por añadidura, los feligreses aceptaban el pago de diezmos y ofrendas a cambio de determinados frutos materiales y espirituales.

² Nombre que designa tradicionalmente a los religiosos que utilizan programas en medios de comunicación para realizar proselitismo religioso, principalmente la televisión y la radio.

³ Consiste en la convocatoria de un líder espiritual entre 12 potenciales creyentes que a su vez tendrían que reclutar a otros 12 con lo que la base de nuevos adeptos se multiplicaría en muy corto tiempo.

La proliferación de las iglesias neopentecostales poco a poco fue quitando protagonismo a la Iglesia católica, tanto así que su afiliación descendió. Según el Pew Research (2014), en la década de los setenta, por ejemplo, México, Brasil y Colombia tenían respectivamente 96%, 92% y 95% de creyentes, en tanto que hacia 2014 estos habían disminuido a 81%, 61% y 79%. En cambio, los neopentecostales pasaron de 4% a 19% en el mismo período. Las históricas relaciones entre instituciones religiosas y la política tradicional en América Latina que comenzaron desde tiempos antiguos con la Iglesia Católica, se fueron extendiendo paulatinamente a otras denominaciones, lo que refleja las permanentes alianzas y tensiones en la lucha por el poder.

Aquello que había nacido como pequeñas congregaciones austeras en las periferias acabó por convertirse en enormes organizaciones religiosas, como fue el caso de la Universal del Reino de Dios, IURD, en Brasil, popularmente conocida como “pare de sufrir”, y el de la Misión Carismática Internacional colombiana (MCI). No solo se convirtieron en grandes asociaciones de fieles, sino en organizaciones con un claro sesgo político. Su activismo político, específicamente en entornos electorales, se dedicó a promover las candidaturas de líderes evangélicos o bien de políticos tradicionales con quienes habían suscrito previamente acuerdos programáticos. Su base electoral, de hecho, la constituyen sus fieles, cuyos diezmos aportan los recursos para su proselitismo.

Esta vertiente que se extendió desde México hasta Chile hizo hincapié en la organización de mega iglesias – en la conversión, en la moral pública, en las actividades asociadas al mercado y en la participación de la política partidaria como una vocación divina. Su activismo en instancias legislativas y ejecutivas se considera una dimensión salvadora frente a la “degradación” política. Mediante el trabajo disciplinado en redes sociales, medios de comunicación y organizaciones barriales, han fortalecido su proselitismo conservador y su influjo, tanto así que en algunos países han llegado a determinar o avalar ciertas decisiones políticas e incluso han forjado redes

transnacionales que convergen en grupos de trabajo sobre derechos humanos como acontece en las reuniones de la Organización de Naciones Unidas. Asimismo, ha sido distintiva su participación en organismos internacionales como la Organización de Estados Americanos (OEA) la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la entidad para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer (ONU Mujeres) (BÁRCENAS BARAJAS, 2021).

Su crecimiento exponencial les permitió influir en la política electoral latinoamericana desde 1980 mediante la creación de partidos políticos propios, y a lo largo del siglo XXI afianzaron sus tratos clientelares con segmentos conservadores partidarios (GAONA POVEDA, 2019). En Nicaragua se formaron 6 partidos; 2 en el Salvador; 3 en Guatemala; 4 en Costa Rica; 1 en Panamá; 2 en México; 7 en Colombia; 3 en Venezuela; 1 en Ecuador; 4 en Perú; 1 en Chile; 4 en Argentina y 3 en Bolivia (ORTEGA GÓMEZ, 2018). La constante disputa de organizaciones evangélicas por alcanzar igualdad legal y política respecto de la Iglesia católica rindió frutos porque a la larga consiguieron participación en la arena política. En los últimos 40 años, la presencia de estas organizaciones se ha fortalecido porque en algunos casos han sabido capitalizar crisis de legitimidad política, demandas populares de combate a la corrupción y los vacíos estatales en materia de asistencia social.

Dentro de sus teologías, la del dominio sobrepasa lo espiritual para dirigirse a lo terrenal en el sentido que busca “llevar una red de cristianos conservadores al poder político con el fin de ejercer un 'dominio' sobre la tierra para acelerar el Reino de Dios” (GARRARD, 2020, p. 1, *traducción nuestra*), que en otras palabras significa la primacía o igualdad de los postulados cristianos frente a lo que representa el Estado. Sus lemas han transitado de “creyente no participa en política” a “hermano vota en hermano”, hasta llegar a la presente coyuntura de alianzas y acuerdos programáticos con la política partidaria que, en un ambiente de intensa polarización, líderes de las mayores iglesias neopentecostales han

contribuido al avance del neoconservadurismo, al fortalecimiento de la extrema derecha y su contraposición a los movimientos sociales progresistas.

Sin embargo, en cada sociedad este fenómeno tiene variaciones propias, así como diversas perspectivas de abordaje, y no solo por la trayectoria e influencia de diversas teologías en los procesos sociales, sino también por la forma como se presenta el tema desde instancias académicas y mediáticas, porque solo por hablar de evangélicos, ni todos son conservadores ni todo conservador es evangélico. De todas formas, la religión ha estado y sigue estando presente en los debates en diversas instancias. Latinoamérica no es solamente un continente católico ni simplemente cristiano, desde milenios es un continente religiosamente plural y cada vez más variado y diverso religiosamente (MADURO, 2005).

3 Activismo político conservador mexicano

Los grupos conservadores mexicanos no han formado un bloque totalmente homogéneo en todas las pautas o movilizaciones, sino que a lo largo del tiempo han concertado diversas alianzas con otros sectores han tenido tensiones y controversias con distintos gobiernos, con los que han discutido su participación pública y su influencia. Habitualmente se han unido a la Iglesia católica y en fechas más recientes a algunas agrupaciones evangélicas.

El conflicto entre Iglesia y Estado y la separación de ambos poderes fue un asunto prioritario en la legislación desde el siglo XIX y se ratificó en la constitución de 1917, en que se restringe el reconocimiento legal a las asociaciones religiosas, así como sus derechos a tener posesiones corporativas o a dirigir escuelas (GARMA, 2019). Sin embargo, esto no ha sido impedimento para el activismo de estos grupos; un episodio álgido fue la Guerra Cristera (1926-1929) cuando el régimen anticlerical del presidente

Plutarco Elías Calles (1924-1928) recurrió a las fuerzas armadas para combatir a los católicos.

Avanzado el siglo XX, el conservadurismo religioso se opuso a las políticas laicistas y socialistas de Lázaro Cárdenas (1934-1940) en las áreas de educación y salud. Esto generó el surgimiento, en 1939, del Partido Acción Nacional. Más adelante, en la década de 1950, la jerarquía eclesiástica en colaboración con la Acción Católica y la Unión Nacional de Padres de Familia, antiliberales y antisocialistas, emprendieron una campaña en defensa de la moralización de las costumbres, de las reformas educativas y de la libertad religiosa, en apoyo a la oposición política de derecha frente al Partido de la Revolución Institucional (PRI) (DE LA TORRE CASTELLANOS, 2020).

Dicho de otro modo, la Iglesia no hacía política partidaria, pero los católicos sí, para que la jerarquía eclesial se asentara en el campo ético-religioso. Por su parte, los laicos católicos podían asociarse libremente a los partidos políticos y llevar su ideario doctrinal a las políticas públicas. Más tarde, en el contexto de la Guerra Fría, enarbolaron el lema de “cristianismo sí, comunismo no” y en los años 60 se opusieron a las políticas estatales de control de natalidad y de salud sexual. En los años más recientes, estos grupos se han opuesto a los efectos del individualismo y del consumismo difundido por los medios de comunicación masivos.

En el marco de gobiernos neoliberales como el de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se expidió la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público⁴, en 1992, que reconoció las relaciones formales entre el Estado y las iglesias. La reforma avaló la pluralidad religiosa y el derecho de los ministros de culto a votar, aunque no a ser votados. En ese período de apertura, las organizaciones evangélicas lograron incursionar en los medios de comunicación, incrementaron su registro y se convirtieron en

⁴ El marco normativo de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público se encuentra disponible en: https://www.diputados.gob.mx/LevesBiblio/pdf/24_171215.pdf. Consultado en 20 mayo 2024.

interlocutores del gobierno. Esto representó una competencia que preocupó a la Iglesia católica.

En ese contexto de controversias públicas, en el año 2000, México vivió una transición política, después de setenta años de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), que abrió espacios de acción a partidos y líderes políticos. Paralelamente a la alternancia en el poder presidencial, las iglesias evangélicas se enfocaron en la defensa de la libertad religiosa y de sus derechos como creyentes frente a la intolerancia, lo que se tradujo en su mayor visibilidad en el espacio político. Eso dio margen a que grupos evangélicos aprovecharan fisuras o aperturas políticas para intensificar su disputa por el poder mediante el acceso a puestos de gobierno, a través del Partido Acción Nacional (PAN), a pesar de que ya diferentes congregaciones evangélicas habían establecido negociaciones clientelares con diferentes gobiernos y partidos políticos.

Además, han organizado sus propias entidades interreligiosas, pero no como un bloque representativo de todos los grupos evangélicos, pues algunas se han mantenido distantes de cualquier proselitismo como los Testigos de Jehová, los Adventistas del Séptimo Día y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Una de las denominaciones más activas es La Luz del Mundo, que mantuvo alianza con el PRI (REZA, 2019) hasta la transición democrática y después estableció apoyos con otros partidos como el PAN. Esta iglesia no forja alianzas con otras denominaciones evangélicas, aunque de manera autónoma establece negociaciones clientelares con los gobiernos locales ofreciendo votos a cambio de peldaños políticos para sus cuadros internos. Otras iglesias con liderazgos internos importantes son las Asambleas de Dios, la Iglesia Apostólica Mexicana y CONFRATERNICE (que agrupa a algunas iglesias pentecostales). También han desarrollado habilidades para negociar votos por puestos en las cámaras de diputados y de senadores (DE LA TORRE CASTELLANOS, 2019).

Los acuerdos entre organizaciones evangélicas y partidos tradicionales han sido los más usuales ya que la Constitución prohíbe la creación de partidos confesionales con la finalidad de participar en política. Los gobiernos panistas de Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012) generaron espacios en la arena política para las asociaciones religiosas. Uno de los ejemplos de esos vínculos lo constituyó en 2006 la proximidad entre el entonces candidato presidencial panista, Felipe Calderón, y los líderes de la iglesia Casa sobre la Roca, quienes no se reconocen como católicos ni evangélicos, ni tampoco se identifican como ministros de culto, sino como una asociación civil inspirada en los valores bíblicos. El caso es que apoyaron tal candidatura mediante redes sociales y llamaron a las urnas a cambio de cargos, puestos, recursos y redes de influencia, mediante su programa gubernamental Nueva Vida, que buscó enfrentar el narcotráfico con programas de asistencia social y moral, lo que en palabras del analista político Barranco significó el sueño colombiano basado en el éxito de la iglesia Misión Carismática Internacional, pues si Colombia ha podido revertir la *narcoviencia*, México también (BARRANCO, 2011).

Las asociaciones confesionales y de católicos afiliados a grupos políticos, identificados por su pensamiento conservador, se opusieron a los movimientos de avanzada en temas como los derechos de la mujer, las libertades sexuales y de género. Ejemplo de ello es la alianza interreligiosa contra la ley del matrimonio igualitario impulsada en 2009 por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en Ciudad de México, lo que no provocó mayores tensiones por tratarse de un proyecto local. A partir de 2014, los contingentes conservadores conformaron el Frente Nacional por la Familia, que asumió la defensa de la “familia natural” y se movilizó en distintas ciudades del país en contra del matrimonio igualitario. Ya en 2016, el presidente Enrique Peña Nieto (2012-2018) quiso retomar esta iniciativa incluyendo la adopción por parte de parejas del mismo sexo, lo que produjo fuertes reacciones entre los sectores conservadores, como asociaciones

católicas en alianza con COFRATERNICE y lideradas por el Frente Nacional por la Familia en México. Según De la Torre Castellanos (2019), este panorama es agravado porque las actuales alianzas políticas buscan conquistar bancadas políticas desde donde impulsar, o bien impedir ciertas leyes contrarias a sus convicciones religiosas.

La proliferación de grupos religiosos y su pugna por imponer preceptos morales ha hecho de la llamada “ideología de género” un enemigo y la más “reciente” amenaza a los valores cristianos. Sin embargo, cabe señalar que estas posiciones no representan a la totalidad de grupos evangélicos, ya que hay otros, aunque minoritarios y de corte progresista, que se han sumado a las demandas de movimientos sociales por reconocimiento de las diferencias de género y las libertades individuales.

En la política partidaria reciente, los grupos evangélicos incursionaron formalmente en la política con la fundación del Partido Encuentro Social, sustituido por el Partido Encuentro Solidario, (PES), cuando el primero perdió su registro después de los comicios de 2018. Su fundador, Hugo Eric Flores, ya mantenía vínculos con Casa sobre la Roca desde el período gubernamental de Calderón (2006-2012) y, posteriormente, cuando creó el PES lo definió como el partido de la familia mexicana, que en materia de ética defendía los valores tradicionales, en economía los principios liberales y en temas sociales la igualdad. Flores se declaraba cristiano, pero no se ostentaba como ministro ni pastor. Ante la pérdida de influjo de la derecha radical católica (como el Yunque⁵), las agrupaciones conservadoras optaron presentar nuevos interlocutores de representación con el poder político (BARRANCO, 2014).

En las elecciones presidenciales de 2018, el PES hizo alianza electoral con Andrés Manuel López Obrador, AMLO, para garantizar el voto corporativo evangélico (millón y medio de sufragios), lo que permitió el acceso directo de los evangélicos a las cámaras de diputados y senadores,

⁵ Es el nombre de una organización ultracatólica y de extrema derecha de origen mexicano de alcance nacional e internacional, que declara como su propósito defender la religión católica y luchar contra las fuerzas de Satanás e instaurar el reino de Cristo en la tierra.

como foro para incidir en la legislación en pro de su batalla moral y espiritual en el campo político.

Al fortalecimiento conservador, específicamente de líderes neopentecostales, la literatura reciente lo ha denominado “neoconservadurismo” (LACERDA, 2022; BIROLI, VAGGIONE, MACHADO, 2020) por su énfasis en la defensa de los valores de la derecha partidaria. No obstante, cabe mencionar que las campañas actuales Provida (en contra del aborto) y Profamilia (en oposición al matrimonio entre parejas del mismo sexo) tienen su origen en las estructuras de movimientos cívicos de laicos católicos que se enfocaron en recristianizar a las clases medias de los ámbitos urbanos y en conseguir nuevas plataformas de acción, ya no como ciudadanos religiosos opositores al *status quo*, sino como agencias efectivas en el poder (DE LA TORRE CASTELLANOS, 2020).

Si bien el segmento evangélico mexicano difiere en número, poder e influencia con respecto a otros países de la región, lo que tiene que ver, en parte, por su tradición laica, y también por la importante posición que aún ocupa la Iglesia católica, cabe decir que la religión sigue manteniendo su proximidad con instancias gubernamentales. Dicho esto, también es importante resaltar que incluso dentro del mismo país hay variaciones de ese activismo, que obedecen más a dinámicas propias locales, pero que tienen su afínco en explicaciones no apenas culturalistas o coyunturales dado el avance de políticas neoliberales, sino estructurales en cuanto a la conformación de sistemas económicos y políticos.

4 El caso Chiapas

Abordar el fenómeno religioso chiapaneco representa un enorme desafío dadas las variables multicausales que lo contornan, las que sobrepasan las disputas interreligiosas para emparentarse con temas económicos, políticos y culturales. Esta breve aproximación recupera

algunas generalidades que introducen ciertas prácticas evangélicas y su impacto en el ya convulsionado contexto chiapaneco.

Las transformaciones técnicas y mercantiles que se generaron en México durante el siglo XX se extendieron a la población indígena chiapaneca por causa de la construcción de hidroeléctricas y de circuitos turísticos. Los habitantes de la Selva ya habían sido expulsados de otras tierras. En los valles centrales, con la construcción de las represas, más de 100 mil personas tuvieron que emigrar. Sus tierras quedaron bajo el agua. La explotación del petróleo inutilizó grandes extensiones que fueron convertidas en eriales o veneros (GONZÁLEZ CASANOVA, 1995).

A su vez, varias organizaciones políticas y religiosas empezaron a tener mayor presencia, generando una confluencia de corrientes, movimientos y creencias sean de la Teología de la Liberación, impulsada por la diócesis de San Cristóbal de las Casas, de la formación de iglesias no católicas, o inclusive grupos de oposición al gobierno y un movimiento guerrillero. Acontecimientos históricos se integraron con procesos locales y coyunturales que generaron, entre otros, la formación de jerarquías cívico religiosas; movilizaciones vinculadas a facciones y grupos estatales; distintos cacicazgos y la formación de nuevos grupos generando disputas entre partidos y entre Iglesias.

Los efectos del neoliberalismo que repercutieron en todo México produjeron daños que se sintieron con mayor intensidad en la región sur del país, ya que no contaban con condiciones económicas y de infraestructura para competir con los requerimientos del mercado externo, lo que terminó agudizando los niveles de pobreza en poblaciones como la chiapaneca, rezagándola aún más y excluyéndola del crecimiento y desarrollo económico. A partir del Plan Puebla Panamá⁶ se intensificó la presencia de organismos multinacionales que socavaron los recursos naturales (Aguilar, 2016). Adicional a ello, la configuración de estructuras

⁶ Representó un espacio político para articular esfuerzos de cooperación, desarrollo e integración de varios países latinoamericanos, así como los estados del Sur-Sureste de México, entre ellos Puebla y Chiapas, con el objetivo de facilitar la gestión y ejecución de proyectos orientados a la extracción de recursos naturales.

económicas, sociales y políticas dio lugar a una dinámica migratoria mediada por una reorientación ascendente de las migraciones de chiapanecos hacia las entidades de la frontera norte (VILLAFUERTE SOLIZ; GARCÍA AGUILAR, 2014).

En el estado de Chiapas, ubicado al sureste mexicano, confluyen varios grupos étnicos como los *tojolabales*, *tzotziles*, *tzeltales* y *zoques*. Su población es mayoritariamente rural, tiene bajos ingresos y altos índices de desigualdad que en buena parte han sido agravados por los conflictos sociales y el desinterés político. En Chiapas prevalece netamente el sector no capitalista, con bajos niveles de productividad y condiciones de pobreza generalizada y extrema (LÓPEZ; SOVILLA; ESCOBAR, 2009). La religiosidad local ha conservado durante siglos un fuerte influjo del catolicismo, al que se han asimilado ancestrales cultos y creencias indígenas, lo que ha derivado en cultos sincréticos. Los primeros dominicos que llegaron a la región, en el siglo XVI, encontraron una diversidad de pueblos y creencias y fundaron sus doctrinas entre los grupos que les fueron más favorables. Por ello, la penetración del catolicismo fue limitada, se caracterizó por una pastoral rutinaria y los ministros pronto se dedicaron a asuntos de índole comercial, en alianza con españoles latifundistas. Así, las comunidades indígenas quedaron con el control de su propia vida ritual y religiosa.

Por otro lado, los entornos urbanos se desarrollaron con una estructura eclesiástica organizada y oligarquías locales de carácter señorial. Pero en los hechos, los obispados chiapanecos no tuvieron gran influencia en el interior del territorio. Sin embargo, ni la organización eclesiástico-administrativa en las ciudades ni la prevalencia de cultos “tradicionales” tierra adentro pudieron impedir la llegada a la región chiapaneca de grupos evangélicos, herederos de las misiones estadounidenses, y para cuando repararon en ellos ya le habían ganado terreno a la Iglesia católica y a los cultos locales. Pronto esta situación generó conflictos político-religiosos que se agravaron por la falta de representación de los poderes federales y por las desigualdades sociales.

Por ejemplo, en el municipio de San Juan Chamula las jefaturas locales tejieron un vínculo especial con el poder estatal y municipal chiapaneco y elaboraron para su comunidad un peculiar discurso nacional-tradicionalista bajo el predominio del PRI (RIVERA FARFÁN, 2005). Pero la irrupción de evangélicos modificó el estado de cosas y produjo confrontaciones intra-étnicas, pues algunos miembros de las comunidades dejaron de apoyar tales planteamientos y de participar en las fiestas religiosas tradicionales o de contribuir materialmente a ellas; por ello fueron acusados de ser “sectas antinacionalistas” y contrarias a las tradiciones.

Dicha tensión se vivió entre los años 1970 y 1990, período en que muchos miembros de estas comunidades autóctonas se afiliaron a los grupos evangélicos, y en muchos casos el proceso culminó con su expulsión de las poblaciones. Se les adjudicó una traición a los usos, costumbres y rituales y al mundo comunitario. Para la visión más tradicional no había posibilidad de cambio, los hábitos arraigados, los valores, el respeto a la costumbre debían respetarse generación tras generación.

Las expresiones simbólicas chiapanecas además de tener una trayectoria histórica hacen parte de condiciones sociales, de intercambios y conexiones translocales, así, por ejemplo, las fiestas que representan un importante signo en la cultura de ese lugar no apenas son una herencia cultural sino formas simbólicas que generan disputas en la interacción de varios grupos con diferentes posiciones de dominación (ESCALONA VICTORIA, 2012).

Las fiestas y las relaciones sociales que normalmente se construían alrededor del mercado ritual, el cual suponía determinadas prácticas de consumo, el uso de símbolos, de objetos, formas de intercambio y organización jerárquica, en algunas comunidades se vieron afectadas por la propagación de la doctrina evangélica, contraria, por ejemplo, a las bebidas alcohólicas, al tabaco y a la veneración de cualquier imagen religiosa ajena

a la enseñanza bíblica evangélica y su monoteísmo radical. Esto representó un problema, pues la vida ceremonial comunitaria tradicional se organizaba en torno a los santos, cuyas fiestas coordinaban los mayordomos y sus alféreces como parte del ciclo anual simbólico-comunitario. Los evangélicos cuestionaron el contenido sagrado y mágico de los cultos tradicionales y los rituales de sanación e hicieron que los nuevos conversos los consideraran prácticas de brujería y de chamanismo.

El individualismo evangélico chocó frontalmente con las creencias tradicionales y condujo a los pueblos a enfrentamientos violentos (BASTIAN, 2008; URIBE CORTEZ; MARTÍNEZ VELASCO, 2012). Además, los dirigentes evangélicos se opusieron al antiguo control caciquil, lo que afectó los intereses políticos y económicos de las jefaturas tradicionales. Para los nuevos conversos, la tradición religiosa y política dejó de cumplir su función aglutinadora, que ahora se veía simplemente como una forma de opresión y explotación.

En vez de invocar y rendir culto a la deidad o santos *chamulas*, la propuesta de los evangélicos consistía en sesiones de oración colectiva al Dios cristiano, en la celebración de un oficio austero acompañado de cánticos en honor a su único y verdadero salvador, que podía transformar la vida y las prácticas de las comunidades. Además, los fieles debían abstenerse de las prácticas “mundanas” y del derroche de sus ingresos en fiestas litúrgicas y, en cambio, consagrarse a la propagación del mensaje, a la lectura de la biblia y al manejo individual y razonado de los recursos económicos.

Frente a este panorama, las autoridades estatales chiapanecas fueron indiferentes. Algunas comunidades respetaron estos cambios de adscripción religiosa entre sus miembros, previo acuerdo de tolerancia; en otros casos, la mayoría católica presionó a los conversos para que renunciaran al evangelismo bajo la amenaza de ser expulsados. Así, dos visiones de mundo entraron en conflicto cada una con sus propias formas

de religiosidad, de sociabilidad y de penetración en la comunidad en la que grupos evangélicos ganaron mucho terreno porque se tornaron espacios de acogimiento para los expulsados en su lucha contra el viejo caciquismo indígena. Estas nuevas afiliaciones a la larga originaron diversas formas de organización alrededor de un nuevo culto, cuyos discursos enarbolaron la bandera de los “derechos humanos” a fin de detener la persecución de los disidentes.

Estas iniciativas de defensa y protección de las creencias evangélicas en las localidades alteñas terminaron consolidándose en múltiples organizaciones sociales bajo el lema de enfrentar las expulsiones de sus comunidades. Pero no todas estas agrupaciones fueron de cuño evangélico. Por ejemplo, durante la década de los ochenta, se creó el Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados del Estado de Chiapas bajo el impulso de la diócesis de San Cristóbal y el Consejo Regional Indígena de Los Altos de Chiapas (CRIACH), que pocos años después dio origen a la Organización Indígena de Los Altos de Chiapas, ORIACH, con una cobertura territorial más amplia, para extender las facultades sociales y políticas de sus líderes y agremiados (URIBE CORTEZ, 2013).

Entre tanto, en el norte del país, aunque no dedicados a la defensa de creyentes, se localizaron otros movimientos orientados a la captación de evangélicos, a la preparación litúrgica de pastores y a la inserción en espacios públicos, como fue el caso de la Alianza de Ministerios Evangélicos del Noreste de México, cuyos objetivos religiosos y sociales incentivaron el aumento del número de iglesias evangélicas y la promoción pública de sus adscritos, a través de la incursión en ámbitos municipales, gubernamentales y comerciales (URIBE CORTEZ, 2013).

La proliferación de asociaciones evangélicas, no solo en Chiapas sino en otras latitudes del país⁷, se tornó estratégica porque ellas ampliaron sus

⁷ En el norte de México, aunque no dedicados a la defensa de creyentes, hubo otros movimientos orientados a la captación de nuevos fieles evangélicos, a la preparación litúrgica de pastores y a la inserción de grupos en espacios públicos, como fue el caso de la Alianza de Ministerios Evangélicos del Noreste de México, cuyos

redes de movilización a espacios económicos y político-partidarios que en un primer momento estuvieron adscritos al PRI. Esto quiere decir que el “éxodo” evangélico, atribuido a la ruptura de las costumbres religiosas tradicionales chiapanecas, poco a poco se convirtió en una causa de movilización no solo para defender su credo y asentarse simbólicamente, sino también para abrirse camino, con ayuda de instancias gubernamentales, en espacios que tradicionalmente estuvieron en manos del liderazgo caciquil, hasta consolidarse en una fuerza político-económica.

En la década de los noventa, continuaron creándose organizaciones evangélicas con el mismo objetivo como fue el caso del Comité Estatal de Defensa de Los Evangélicos del Estado de Chiapas (CEDECH); la Alianza Ministerial Evangélica de Los Altos de Chiapas, que en sus inicios fue dirigida tanto por Abdías Tovilla, líder de la Comisión Evangélica de Defensa del Estado de Chiapas como por Esdras Alonso, presidente del “Ejercito de Dios” y después por Emiliano Sánchez, líder de la Iglesia Independiente Tzotzil de Los Altos. En esa proliferación de organizaciones, se conformaron alianzas interreligiosas como las que hicieron el “Ejercito de Dios” y la Iglesia de Cristo en Restauración “Elohim”, que tuvo como resultado el incremento de seguidores y casas de oración. Esto también visibilizó expresiones públicas con rasgos militaristas “que, por su estructura de mando, visten uniformes camuflados y boinas verdes y en sus actos públicos empuñan cuernos de antílope para simbolizar que están listos para reaccionar contra las violaciones a los derechos humanos de creyentes evangélicos” (URIBE CORTEZ, 2013, p. 114).

A la par, se creó también la Confraternidad de Iglesias Evangélicas del Estado de Chiapas, que concentró a por lo menos 350 asociaciones con presencia nacional. Este crecimiento se dio en buena medida por su estrategia de *marketing* basada en el modelo G12 que, promovida en países como Colombia por la iglesia Misión Carismática Internacional, se introdujo en la región de Altos de Chiapas mediante la iglesia Alas de

objetivos religiosos y sociales incentivaron el aumento del número de iglesias evangélicas y la promoción pública de sus miembros, a través de la incursión en ámbitos municipales, gubernamentales y comerciales.

Águila reafirmando su alcance político, en alianza con la fundación del Ejército de Dios como brazo social y político (RIVERA FARFÁN, 2008).

Así como las anteriores, surgieron otras asociaciones incluso con otros fines como la venta y comercialización de productos agrícolas y artesanales, entre ellas la Organización de Pueblos Evangélicos del Estado de Chiapas (OPEACH), la Organización de los transportistas Emiliano Zapata (OTEZ) y la Sociedad Cooperativa para el Mejoramiento de Nuestra Raza (SCOPNUR). Fue tal la dimensión de estas agrupaciones que el Consejo Estatal de Iglesias Evangélicas de Chiapas (CEIECH), que opera en todo el estado, reúne a representantes de asociaciones religiosas y civiles evangélicas, reconocidas por el gobierno estatal y por la comunidad no católica, abanderando la lucha contra la impunidad de los agresores que cometan actos violentos contra creyentes no católicos e incluso contra católicos diocesanos. Sus principios se basan en el carácter moral, político y espiritual y tienen como finalidad primordial servir como organismo representativo de las iglesias evangélicas del estado ante las autoridades federales, estatales y municipales, así como ante los medios de comunicación y la sociedad civil, además de promover alianzas para la explotación económica en los sectores maderero, de transporte urbano y de venta de artesanías.

En esa misma década, en contraste con la proliferación de organizaciones evangélicas, se visibilizaron aún más las demandas acumuladas por bienestar social que no habían encontrado respuestas estatales contundentes ante los índices de pobreza, las altas tasas de analfabetismo y la violencia rural, por cuenta de los latifundios en manos de grupos no indígenas, que sumían a las comunidades en el aislamiento, sin apoyo estatal, mejoras o proyectos económicos. Esta sumatoria de factores acumulados a lo largo del tiempo constató aún más la desidia estatal que terminó por generar tanto hastío hasta provocar el levantamiento zapatista en 1994, que puso en evidencia las profundas tensiones en las relaciones de poder y cuestionó la legitimidad institucional.

De hecho, previo al levantamiento zapatista, ya en 1969 se habían creado las Fuerzas de Liberación Nacional, FLN, que cinco años después se convierten en objeto de operativos por parte del Estado, llevándolas a una considerable reducción y posterior repliegue. En esa diseminación y posterior construcción y reagrupación de algunas redes surge, en 1983, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, en un contexto de diversidad de actores políticos, religiosos y étnicos que penetraron en las distintas regiones de Chiapas, pero con una motivación económica que definía el involucramiento de muchos campesinos en lo político (CEDILLO-CEDILLO, 2012). Ese surgimiento obedeció, por una parte, a cuestiones estructurales como la constante opresión a la que se han visto subordinados los indígenas y, por otra, a factores coyunturales, como las dinámicas de acción colectiva insurgente mediante redes sociales cohesionadas, que resultaron en asociaciones políticas.

Esa movilización de agentes y pautas revigorizó el debate sobre la identidad étnica indígena como terreno de organización y solidaridad, lo que incentivó el despliegue de la lucha indígena convocada en gran parte por el zapatismo, que impulsó aún más la revaloración profunda de su identidad. Entre tanto, instancias gubernamentales permanecían ajenas frente a la demanda por nuevas relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, que estaban permeadas por vacíos jurídicos al tratar sus demandas, además de vincular sus requerimientos exclusivamente al ámbito de la pobreza, desconociendo sus derechos y la amplia dimensión de sus problemas. Adicional a ello, se evidenció que además de la lucha por la tierra, por los derechos humanos y el bienestar social era necesaria la modificación de las relaciones de poder para que lo demás pudiera acontecer de manera más efectiva (HERNÁNDEZ NAVARRO, 2014).

A las tensiones generadas por el fenómeno étnico-religioso, por los problemas económicos y el levantamiento insurgente, se sumó la ofensiva militar bajo el gobierno priista de Ernesto Zedillo (1995-2000) contra la

población civil indígena, cuyo objetivo era quitarle cualquier apoyo al EZLN⁸, por parte de habitantes de la región (TORRENS, 2013). Sin embargo, algunos grupos evangélicos, en aquella época, extraordinariamente, simpatizaron con el levantamiento armado lo que resultó en un entramado de agentes en la reivindicación del fin del despojo (CANTÓN DELGADO, 1997).

Cabe señalar que los intereses políticos y económicos de los partidos tradicionales PRI y PAN, con una fuerte influencia corporativista en esa región, en sus inicios, se articularon con líderes del catolicismo tradicional y priorizaron el control caciquil, mediante la manutención de poderosos líderes indígenas. El objetivo de esto fue asegurar el voto e inhibir el ingreso evangélico a algunas localidades mayas como las tojolabales, cuando estos partidos vieron que el crecimiento de esos grupos cristianos era inminente. Esto agudizó la problemática religiosa y las tensiones por la presencia del EZLN, que contaba con varias comunidades como bases de apoyo (RIVERA, 2014).

Los intentos por impedir el crecimiento evangélico se vieron frustrados porque a nivel jurídico esas iglesias incluso fueron beneficiadas con la aprobación a nivel nacional de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que les permitió obtener su identidad jurídica y a su vez tener mayor participación política ya fuera como intermediarios o como negociadores directos con instancias estatales.

Por su parte, el movimiento zapatista terminó influenciando el contexto electoral a nivel local y nacional, porque mientras Chiapas se debatía en la insurrección y el PRI no tenía mucha cabida, este partido triunfaba en el resto de México. Pero esa situación se revierte cuando el proceso local se sincroniza con el nacional en la transición democrática, demostrando la consonancia con los cambios jurídicos y normativos del

⁸ El EZLN, como organización armada mexicana de carácter político-militar y de mayoría indígena, tuvo su aparición pública en Chiapas el 1 de enero de 1994, cuando un grupo de indígenas ocuparon siete cabeceras municipales, el mismo día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) firmado por Canadá, Estados Unidos y México durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari.

sistema político nacional, lo que a su vez se tradujo también en crisis del sistema de partidos porque a partir de 2001 este se transforma en uno de los más fragmentados y volátiles de México (GARCÍA AGUILAR, 2000; LISBONA GUILLÉN, 2006; SONNLEITNER, 2007). Esto provocó que en algunos momentos la pertenencia de grupos caciquiles y políticos, que tradicionalmente estaban vinculados al PRI, fueran poco a poco alternando sus adscripciones partidarias “[...] lo cual generó serias fragmentaciones sociales dentro de las comunidades y una marcada reelaboración de las prácticas políticas” (URIBE CORTEZ; MARTÍNEZ VELASCO, 2012, p. 147). Y a la larga, los grupos evangélicos terminaron mediando entre indígenas y partidos políticos con el objetivo de crear alianzas partidarias y consecuentemente aumentar el voto evangélico.

Después de décadas de gobierno priista, en el año 2000, fue elegido Pablo Salazar Mendiguchía como gobernador de Chiapas gracias al apoyo evangélico y a la alianza de varios partidos con el PAN, que rindieron frutos sumados a su previo desempeño en la resolución de conflictos comunitarios. Esa administración permitió que grupos indígenas hicieran contacto con las organizaciones evangélicas para conseguir cierto acceso a la explotación de materias primas, a la venta de artesanías, al gremio transportista y comercial (URIBE CORTEZ; MARTÍNEZ VELASCO, 2012).

En otros momentos electorales, como en 2006, el panorama no fue tan claro debido a las tensiones entre candidatos del mismo partido. El enfrentamiento de dos líderes chiapanecos provenientes del PRI, pero rivales entre ellos, representó en aquella época un momento excepcional porque visibilizó las facciones heterogéneas al interior del partido, obteniendo resultados apretados en las urnas que mostraron la falta de claridad sobre la identidad partidaria de cada uno y el objetivo de sus campañas. A diferencia del contexto nacional, el declive del PRI en Chiapas no fue capitalizado por partidos claramente de oposición, sino que emergieron varias corrientes sin programas o ideología clara, moviéndose

en todo el espectro político – lo que generó alianzas coyunturales con candidatos sin bases electorales sólidas (SONNLEITNER, 2007).

Ese proselitismo político llevó a líderes indígenas y religiosos a lanzarse por cargos más amplios como la diputación federal. Este fue el caso de Manuel Collazo Gómez, de la OPEACH, apoyado por MORENA, que en 2021 se lanzó como candidato defendiendo su labor a favor de los pueblos evangélicos y su lucha contra la intolerancia religiosa, como una de las banderas constantes de ese segmento para incursionar en instancias gubernamentales. Esa incursión y posterior liderazgo político se dio paulatinamente porque llevó implícita la necesidad de preparación académica, ya que en principio los pastores eran jóvenes con poca escolaridad o ministros de culto indígenas que por su prestigio en la localidad conseguían tal liderazgo. Muchos de ellos comenzaron a formarse en Derecho en la Universidad Autónoma de Chiapas y a vincularse con partidos políticos para obtener más pericia en asuntos políticos y negociar en términos jurídicos el tema de las expulsiones evangélicas en la región e incursionar en otros temas que sobrepasaron lo religioso (RIVERA FARFÁN, 2007).

El activismo evangélico chiapaneco, así como otros en los estados fronterizos, además de tener sus propias banderas y lidiar con las respectivas tensiones locales, ha ido cambiando de estrategias en consonancia con las pautas morales que se movilizan en el territorio nacional. Este es el caso, por ejemplo, del líder evangélico Marco Tulio Carrascosa, presidente de Avivando a México, que militó por la defensa de la moralidad cristiana para hacer frente a las conquistas de los movimientos sociales en consonancia con un amplio abanico de pastores neoconservadores. Para este pastor, el avance en temas de género y de sexualidad obedece a la falta de unión por parte de las iglesias católica y evangélica, que para él pone en evidencia la necesidad de formar políticos cristianos que participen en todos los partidos, aprovechando el alto porcentaje de cristianos evangélicos chiapanecos que podrían participar en

política para impulsar la elección de gobernadores, pero sólo mediante la unificación de las iglesias⁹. En otras palabras, esta explicación indicaría que la lucha por la democratización de derechos de segmentos sociales marginalizados no ha sido por mérito propio, ni por la necesidad de respeto a sus individualidades, sino apenas por la falta de unidad de las iglesias para enfrentar y detener estos logros de forma contundente.

Otro componente en la trayectoria evangélica chiapaneca se vincula a la formación de alianzas de algunos evangélicos con grupos paramilitares, situación que, de fondo, se explica por la connotación política de control y violencia estructural. Diversas agrupaciones paramilitares afines al PRI han operado en Chiapas como, por ejemplo, Máscara Roja y Paz y Justicia, en los municipios de la zona norte, Tila, Tumbalá, Sabanilla y Salto de Agua, asociando grupos ganaderos, grupos agroindustriales y líderes locales priistas. Sus objetivos además de erradicar las bases de apoyo al EZLN, buscaban garantizar la influencia de empresas privadas sin resistencia indígena, además de eliminar la religión diferente a la propia. Otro grupo paramilitar, el Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista (MIRA), en alianza con el ejército y con élites locales priistas tenía como objetivo (GALINDO DEL PABLO, 2015) reavivar e intensificar los conflictos agrarios y políticos en la zona de influencia zapatista; estos grupos se encargaban de asesinar líderes opositores y mantener el cerco de impunidad.

Ocultar los crímenes de los grupos paramilitares ha sido una tarea de Estado [...] siempre se han intentado hacer pasar como agresiones intercomunitarias que tiene su origen en conflictos religiosos, familiares, por tierras o simplemente de corte personal, cuando en la realidad todo el despliegue de violencia tiene una connotación política de control, desestabilización, faccionalización y represión masiva y selectiva (GALINDO DEL PABLO, 2015, p. 213).

Para el autor previamente citado, la violencia militarizada sigue siendo un elemento central de la reproducción del capital y el exterminio de la disidencia. A estos problemas estructurales se suman los conflictos

⁹ La información fue retirada de noticia publicada en el periódico digital El Sie7e de Chiapas, de Tuxtla Gutiérrez, ciudad de Chiapas, escrita por Rubén Pérez (2021).

locales interreligiosos que, en ocasiones, sobrepasan sus disputas propias, para hacer alianzas con policías federales y estatales como el caso de ciertos integrantes de la organización evangélica Ejército de Dios para actuar contra comunidades zapatistas y de simpatizantes.

En síntesis, la irrupción de los evangélicos se ha visto como un factor de desestructuración y de división de las comunidades y, a la vez, un movimiento al que se han adherido aquellos que desearon independizarse de una situación intracomunitaria opresiva (CANTÓN DELGADO, 1997). Con el tiempo, varios evangélicos chiapanecos se involucraron en procesos de interacción con el Estado, con otras instituciones religiosas y con la sociedad en general. Esto quiere decir que los cambios religiosos repercutieron directamente en lo político y a su vez la actividad política estuvo vinculada a la diversidad de identidades religiosas, tornando a la religión un instrumento al servicio de intereses simbólico-materiales de sus líderes y como parte de la construcción de identidad étnica (Vallverdú, 2005). Sin embargo, el activismo político-religioso chiapaneco, así como cualquier otro, no es homogéneo, pero ha conseguido influenciar varios ámbitos en tanto se articula con los intereses de organizaciones sociales locales, regionales y nacionales. Pero en general, las soluciones dadas no han resuelto los problemas estructurales de la región.

6 Actualidad chiapaneca

En algunos municipios de Chiapas como en San Juan Chamula las manifestaciones religiosas continúan siendo públicas. Desde la emisora radial Zoque sintonizada en el transporte público, que constantemente transmite mensajes cristianos, pasando por los nombres bíblicos de los locales comerciales, hasta la diversidad de iglesias evangélicas, en contraste con el mercado ritual de veladoras, santos e inciensos, en medio de imágenes de la santa muerte, muestran el acentuado sincretismo y cierta

coexistencia pacífica entre estos credos, aunque con ocasionales episodios de intolerancia religiosa. Las iglesias evangélicas ya cuentan con asentamiento en casi todas las comunidades y la adhesión de grupos como los tzotziles a esa religión es predominante.

Cierta “conciliación” religiosa, en algunos municipios, se considera un avance importante en la sociabilidad de las comunidades, sin embargo, en otros ámbitos como el económico, la región aún refleja una situación de pobreza visible que exacerba hostilidades como el acceso al agua, el sembrado de parcelas o el pastoreo. El comercio de artesanías, como una de las principales actividades, no suple las diversas carencias de las comunidades indígenas; además, la amplitud de la oferta, en manos de adultos mayores y niños, es superior a la demanda y los productos artesanales se venden por debajo de su precio.

En el ámbito político, a pesar de esfuerzos aislados de algunos dirigentes locales, no se vislumbra un cambio en la situación chiapaneca, debido, en parte, a la permanencia de las redes clientelares también vigentes en otros estados de la República, y, también a los conflictos regionales, interétnicos, religiosos, de pobreza, y al fortalecimiento del crimen organizado.

Con un poco más de cinco millones de habitantes, el estado de Chiapas tuvo el mayor porcentaje de población en condición de pobreza, en 2022, lo que representó dos terceras partes de su población total, es decir 67.4% o 3 millones 838 mil personas (CEIEG, 2023). A su vez, este estado registró hasta hace poco seis partidos políticos: Chiapas Unido (2014), Podemos Mover a Chiapas (2017), Nueva Alianza Chiapas (2019), Partido Popular Chiapaneco (2020), Partido Encuentro Solidario Chiapas (2021) y Redes Sociales Progresistas Chiapas (2021). Para las elecciones de 2024 se presentan 11 partidos políticos, siete a nivel nacional y cuatro más que son movimientos locales. Esto indica que hay una alta afluencia partidaria con relación a un número no tan elevado de habitantes, pero marginalizados.

En contraste, el crecimiento de las iglesias evangélicas no se detiene. Sólo en Tuxtla Gutiérrez hay 300 por cuenta de la gran demanda de adscripciones a esa religión. Algunos pastores de esas iglesias se han adjudicado el intento de trabajar en la atención de las problemáticas, como es el caso de Manuel Morales de la Alianza de Pastores de Unidad, quien manifestó alianzas con el gremio evangélico, como la Red de Profesionistas Expansión de Vida por Chiapas, para capacitar y asesorar al pueblo en temas de violación de derechos humanos, tornándolos en gestores de temas sociales, políticos y jurídicos. Sin embargo, la participación de abogados evangélicos en política, en municipios como San Juan, en algunas ocasiones, es acusada de beneficiarse de la división del pueblo Chamula, porque son “manipulados para intereses particulares de sus supuestos “defensores”, sin importarles la pérdida de sus familiares, hogares, animales, tierras, ser desplazados por los cacicazgos políticos priístas y católicos” (NÚÑEZ MARTINEZ, 2022).

La confluencia de las asociaciones evangélicas con los partidos políticos no ha podido resolver los arraigados problemas estructurales de la falta estatal, en todo caso ha reorientado sus metas, por ejemplo, para contrarrestar propuestas como la del matrimonio igualitario. Esto fue denunciado por la asociación civil Unidos Diferentes (UDAC), en 2016, señalando que el entonces diputado local, Eduardo Ramírez Aguilar, del partido MORENA, se reunió en privado con organizaciones religiosas evangélicas, como el Consejo Estatal de Iglesias Evangélicas, la Confraternidad de Chiapas A.C., y las diferentes agrupaciones de pastores, Iglesias y Ministerios de Chiapas, para tratar asuntos de derechos a la diversidad sexual con el objetivo de bloquear ese proyecto (MARISCAL, 2023).

Frente a otros temas como el de seguridad pública, que se agudiza por la creación de grupos denominados “motopandilleros” (NÚÑEZ MARTINEZ, 2022), se reclama mayor autoritarismo por parte del Estado para combatir el crimen. El tema migratorio es otra variable que se suma a la cadena de

problemas chiapanecos, movilizado aún más en las campañas electorales. Para tratar este asunto, en 2023 se reunieron el gobernador Rutilio Escandón y el presidente de la república en aras de enfatizar en el trabajo firme y la manutención de la seguridad nacional, que según ellos se ve amenazada por cuenta de la migración (MONROY, 2023). Una vez más, la migración se considera como amenaza y causa de muchos problemas estructurales, cuando, en ocasiones, lo que hace este tipo de encuadramiento es desviar la atención de las causas concretas que requieren soluciones urgentes por parte del Estado.

Y, precisamente, en vísperas de elecciones estatales y presidenciales, candidatos políticos revisitan Chiapas con el objetivo de reavivar su corporativismo electoral y “redefinir” fuerzas políticas que liderarán los próximos rumbos de ese estado. La disputa entre los desgastados PRI, PAN y el PRD van dejando espacio para una reducida contienda local entre el Partido Verde Ecologista de México (PVEM) y MORENA, en donde se asegura que este último está en una carrera partidaria para detentar el voto mayoritario en esa región. Líderes evangélicos influyen en la reacomodación de fuerzas por su capacidad de convocatoria y discurso para fungir ya sea como intermediarios en los conflictos sociales chiapanecos o como parte de las alianzas y redes clientelares, por tal razón afinan su activismo, sus estrategias e intereses para la contienda electoral.

Las pautas más comunes y urgentes en esos entornos son el combate a la violencia y la inseguridad, e incluso las campañas partidarias se ven permeadas por el crimen, las amenazas, los homicidios y la presión entre partidos para que desistan de su candidatura, en la disputa por el poder, desde fáctico, hasta autoritario o, incluso, el ejercido mediante el régimen de Sistemas Normativos Indígenas¹⁰ como acontece en el municipio de Oxchuc.

¹⁰ Son los principios generales, normas orales o escritas que los municipios y comunidades indígenas reconocen como válidas y aplicables en su vida diaria, y definen la manera en la que la comunidad elige y nombra a sus autoridades.

7 Consideraciones finales

El activismo evangélico regional, desde hace varias décadas, viene fortaleciéndose en las esferas públicas, especialmente cuando hay entornos electorales, y Chiapas no es ajeno a esa tendencia generalizada. La irrupción de grupos evangélicos en estados y localidades con mayoría indígena, como es el caso de Chiapas, y puntualmente la localidad de San Juan Chamula, rompió con las tradiciones religiosas y creó nuevas formas de sociabilidad y de organización política, en parte, por causa de los desplazamientos a los que se vieron enfrentados los evangélicos, pero que pronto muchos de ellos consiguieron capitalizar esa situación a través de alianzas comerciales y partidarias. En otras palabras, la irrupción de los evangélicos modificó el estado de cosas y produjo confrontaciones intra-étnicas. Esto se ha visto como un factor de desestructuración y de división de las comunidades y, a la vez, un movimiento al que se han adherido aquellos que desearon independizarse de una situación intracomunitaria opresiva.

Ese escenario se evidenció en el tránsito de pautas destinadas al combate de la intolerancia religiosa para extenderse a otros ámbitos. De la defensa de los cultos evangélicos, que representó su pauta inicial proselitista, se pasó a un acentuado activismo político caracterizado por las alianzas partidarias que llegaron a operar incluso como fuente de confrontación. Las organizaciones y las alianzas entre ellas mismas y con partidos tradicionales las han convertido en liderazgos políticos y económicos, cuyas negociaciones con autoridades locales les permitió incursionar en varias actividades como mercados, transportes, venta de artesanías, etc. (URIBE CORTEZ, 2013).

La amplia difusión de la doctrina evangélica en la región chiapaneca continúa en medio de altos niveles de pobreza, de analfabetismo y de formas económicas primarias. Por estos motivos, las nuevas iglesias seguirán siendo atractivas para muchos, como espacios de

acogimiento y proveedoras de esperanza. Al mismo tiempo, las organizaciones evangélicas se han fortalecido políticamente, con sus bases propias o mediante alianzas con partidos tradicionales, en una suerte de corporativismo electoral. Sin embargo, otro tipo de alianzas como las que se establecen con redes criminales problematiza y complejiza aún más el fenómeno religioso chiapaneco. Esa situación muestra la grave y conflictuada situación de viejos problemas estructurales sin resolución, junto a los más coyunturales y a otro tanto que se van sumando como el control territorial fronterizo, que sume a la región en crisis más profundas, dejando a varios grupos indígenas en una situación de mayor vulnerabilidad.

8 Referencias

AGUILAR, Teodoro. Desigualdad y marginación en Chiapas. **Península**, v. 11, n. 2, p. 143-159, dic. 2016. <https://doi.org/10.1016/j.pnsla.2015.08.011>

BÁRCENAS BARAJAS, Karina. Antagonismos en el espacio público en torno a la "ideología de género": expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico en México. In: DE LA TORRE, Renée; SEMÁN, Pablo (ed.). **Religiones y espacio público en América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2021, p. 457-484. Disponible en: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210203073629/Religiones-espacios.pdf>. Consultado en: 20 jun. 2024.

BARRANCO, Bernardo. Casa sobre la Roca, la nueva derecha neopentecostal. **La Jornada** [online], 12 oct. 2012. Opinión. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2011/10/12/opinion/021a1pol>. Consultado en: 2 mayo 2023.

BARRANCO, Bernardo. El nuevo partido neopentecostal. **La Jornada** [online], 30 jul. 2014. Opinión. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2014/07/30/politica/022a1pol>. Consultado en: 2 mayo 2023.

BASTIAN, Jean Pierre. Conversiones religiosas y redefinición de la etnicidad en el estado de Chiapas. **Trace. Travaux et recherches dans les Amériques du Centre**, n. 54, p. 19-30, 1 dic. 2008. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4238/423839510002.pdf> Consultado en: 2 mayo 2023

BIROLI, Flávia; VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: Disputas e retrocessos na América Latina**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

CANTÓN DELGADO, Manuela. Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: algo más que un problema de cambio religioso. *Mesoamérica*, v. 18, n. 33, p. 147-169. 1997. Disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2453141.pdf>>. Consultado en: 19 mayo 2024.

CEDILLO-CEDILLO, Adela. Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. **LiminaR**, v. 10, n. 2, p. 15-34, dic. 2012. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272012000200002&lng=es&nrm=iso>. Consultado en: 20 mayo 2024.

CEIEG (Comité Estatal de Información Estadística Geográfica de Chiapas). Chiapas. Pobreza 2022. Secretaría de Hacienda - Gobierno de Chiapas. Chiapas: CEIEG, ago. 2022. Disponible en: https://www.ceieg.chiapas.gob.mx/productos/files/OBPOBREZA/Chiapas.%20Pobreza_2022.pdf. Consultado en: 20 mayo 2024.

DE LA TORRE CASTELLANOS, Renée. Alianzas interreligiosas que retan la laicidad en México. **Revista Rupturas**, v. 9, n. 1, p. 151-174, jun. 2019. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i1.2233>.

DE LA TORRE CASTELLANOS, Renée. Genealogía dos movimentos religiosos conservadores e a política no México. **Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 22, p. 1-30, 8 jul. 2020. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13753>.

ESCALONA VICTORIA, José. Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder. **Revista mexicana de sociología**, v. 74, n. 4, p. 533-560, dez. 2012. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032012000400001&lng=es&nrm=iso>. Consultado en: 20 mayo 2024

FEDIAKOVA, Evguenia. Protestantismo misionero norteamericano en América Latina en el siglo XX. **Persona y Sociedad**, v. 21, n. 1, p. 9-37, 1 ene. 2007. <https://doi.org/10.11565/pys.v21i1.135>.

FRIGERIO, Alejandro. La experiencia religiosa pentecostal. **Nueva Sociedad**. n. 280, mar.-abril p. 47-54, 2019. Disponible en: https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2.TC_Frigerio_280.pdf. Consultado en: 24 jun. 2024.

GALINDO DEL PABLO, Adrián. El paramilitarismo en Chiapas: Respuesta del poder contra la sociedad organizada. **Política y Cultura**, n. 44, p. 189-213, 2015. Disponible en:

<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422015000200009&lng=es&nrm=iso>. Consultado en: 20 mayo 2024.

GAONA POVEDA, Juan Carlos. **La cultura impresa de los evangélicos en América Latina: un acercamiento desde México D.F. y el Río de la Plata (1910-1970)**. In: I SEMINARIO INTERINSTITUCIONAL "HISTORIA INTELECTUAL DE AMÉRICA LATINA, 21 oct. 2019. Anais. Cid. México. El Colegio de México/UAM-Cuajimalpa/Universidad de Colima, 2019. Disponible en: <<https://shial.colmex.mx/wp-content/uploads/2022/02/Juan-Carlos-Gaona.pdf>>. Consultado en: 24 marzo 2023.

GARCÍA AGUILAR, María del Carmen. Reformas electorales, partidos políticos y elecciones. Luces y sombras de la democracia en Chiapas. In: **Anuario 2000 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica**. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. 2002. pp. 11-86. Disponible en: <<https://repositorio.cesmecha.mx/bitstream/handle/11595/245/02%20Reforma%20electorales.%20Completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

GARMA, Carlos. Religión y política en las elecciones del 2018. Evangélicos mexicanos y el Partido Encuentro Social. **Alteridades**, Ciudad de México, v. 29, n. 57, p. 35-46, jun. 2019. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2019v29n57/garm>

GARRARD, Virginia. Hidden in Plain Sight: Dominion Theology, Spiritual Warfare, and Violence in Latin America. **Religions**, v. 11, n. 12, p. 648, dic. 2020. <https://doi.org/10.3390/rel11120648>

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Causas de la rebelión en Chiapas**. In: De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI. Bogotá: Siglo del Hombre/CLACSO, 2009. Disponible en: <<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113025225/15.pdf>>. Consultado en: 5 mayo 2024.

GUTIÉRREZ SÁNCHEZ, Tomás. **Protestantismo y política en América Latina una interpretación desde las ideologías políticas. Siglo XX**. 331f. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 2017. Disponible en: <<https://core.ac.uk/download/pdf/323347575.pdf>>. Consultado en: 28 mar. 2023.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luís. **Hermanos en armas**. [s.l.]: Brigada para Leer en Libertad. 2014. Disponible en: <<https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/7977/1/Hermanos-en-armas.pdf>>. Consultado en: 7 mayo 2024.

JAIMES MARTÍNEZ, Ramiro. MONTALVO GONZÁLEZ, Alethia. Neopentecostalismo difuso: movimientos evangélicos en Tijuana. **Estudios Sociológicos de El Colegio de México**, v. 37, n. 109, p. 133-164, ene-abril 2019. <http://dx.doi.org/10.24201/es.2019v37n109.1433>

LACERDA, Marina. Contra o comunismo demoníaco: o apoio evangélico ao regime militar brasileiro e seu paralelo com o endosso da direita cristã ao governo Bolsonaro. **Religião & Sociedade**, v. 42, n. 1, p. 153-176, 6 maio 2022. <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap07>

LISBONA GUILLÉN, Miguel. Olvidados del neozapatismo: los zoques chiapanecos. **Estudios Sociológicos**, v. 24, n. 71, p. 305-330, 2006. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40421040>. Consultado en: 20 mayo 2024.

LÓPEZ, Jorge; SOVILLA, Bruno; ESCOBAR, Héctor. Crisis económica y flujos migratorios internacionales en Chiapas. **Revista mexicana de ciencias políticas y sociales**, 2009, vol. 51, no 207, p. 37-55. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0185-19182009000300003&script=sci_arttext

MADURO, Otto. **Hacer teología para hacer posible un mundo distinto: Una invitación autocrítica latinoamericana**. In: FORO MUNDIAL DE TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, 21-25 ene. 2005, Porto Alegre. Anais, Porto Alegre: PUCRS, 2005. Disponible en: https://www.academia.edu/905769/Hacer_teolog%C3%ADa_para_hacer_posible_un_mundo_distinto_Una_invitaci%C3%B3n_autocr%C3%ADtica_latinoamericana>. Consultado en: 20 mayo 2024.

MARÍN GUZMÁN, Roberto. La Doctrina Monroe, el destino manifiesto y la expansión de Estados Unidos sobre América Latina. El caso de México. **Revista Estudios**, n. 4, p. 117-141, 1982. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6144217.pdf>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

MARISCAL, Ángeles. Evangélicos de Chiapas rechazan libros de texto porque tienen 'ideología de género muy abierta'. **Aristegui Noticias [online]**. 22 ago. 2023. Disponible en: <https://aristequinoticias.com/2208/mexico/evangelicos-de-chiapas-rechaza-n-libros-de-texto-porque-tienen-ideologia-de-genero-muy-abierta/>>. Consultado en 6 mayo 2024.

MONROY, Manuel. Asiste Rutilio Escandón a reunión de seguimiento al tema migratorio encabezada por AMLO. **El Heraldo de Tuxtla Gutiérrez [online]**. Primera Sección, p. 3, 23 sept. 2023. Disponible en: https://issuu.com/poza_acme/docs/el_heraldo_de_tuxtla_gutierrez_26_septiembre_2023>. Consultado en: 20 mayo 2024.

NÚÑEZ MARTINEZ, Carlos. Portafolios-Político. **Cuarto Poder de Chiapas**. 16 feb. 2022. Disponible en:

<<https://www.cuartopoder.mx/hoyescriben/columnas/portafolios-politico/396203/>>. Consultado en: 21 mayo 2022.

ORTEGA GÓMEZ, Bibiana. **Evangélicos y política**. Formación y viabilidad de los partidos políticos evangélicos en Colombia (1990-2018). 272f. Tesis (Doctorado en Ciencia Política), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, Bogotá, 2018. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/1992/38747>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

PÉREZ, Rubén. Las iglesias no tienen partido, considera líder evangélico. **El Sie7e de Chiapas**, 22 jun. 2021. Disponible en: <<https://www.sie7edechiapas.com/post/las-iglesias-no-tienen-partido-considera-l%C3%ADder-evang%C3%A9lico>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

PEW RESEARCH. Religion in Latin America Widespread Change in a Historically Catholic Region, **Pew Research Center** [Report], 23 nov. 2014. Disponible en: <<https://www.pewresearch.org/religion/2014/11/13/religion-in-latin-america/>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

REZA, Gloria. Sus lazos políticos, el otro poder de La Luz del Mundo. Revista **Proceso**, 22 jun. 2019. Disponible en: <<https://www.proceso.com.mx/reportajes/2019/6/22/sus-lazos-politicos-el-otro-poder-de-la-luz-del-mundo-226779.html>>. Consultado en 20 mayo 2024.

RIVERA, Carolina. La religión también es política. Un acercamiento a la acción política de indígenas evangélicos de Chiapas, México. **Revista Cultura y Religión**, v. 8, n. 1, p. 47-64, ene-jun, 2014. Disponible en: <<https://revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/439/368>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

RIVERA FARFÁN, Carolina et al. **Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas**. Intereses, utopías y realidades. México D.F.: Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

RIVERA FARFÁN, Carolina. Acción política de organizaciones evangélicas en los Altos de Chiapas. **Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, v. 28, n. 62- 63, p. 15-27, ene-dic. 2007. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/393/39348721002.pdf>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

RIVERA FARFÁN, Carolina. Religiosidad G12 en los altos de Chiapas pentecostal o neopentecostal ¿cómo definirla? In: CORNEJO VALLE, Mónica; CANTÓN DELGADO, Manuela; LLERA BLANES, Ruy (Coord.). **Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión**. País Vasco: Ankulegi. 2008. págs. 207-222. Disponible en: <https://digital.csic.es/bitstream/10261/14160/1/2008_Patrimonios%20Cultura>

[les_Carretero_%20Creencia%20no%20creencia.PDF](#)>. Consultado en: 20 mayo 2024.

SONNLEITNER, Willibald. La nueva geografía electoral de Chiapas: polarización política, fragmentación partidista e incertidumbre electoral. **LiminaR**, v. 5, n. 1, p. 60-76, jun. 2007. <https://doi.org/10.29043/liminar.v5i1.236>.

TORRENS, Oscar (ED.). **El desplazamiento interno forzado en México: un acercamiento para su reflexión y análisis**. México, D.F: CIESAS: El Colegio de Sonora: Senado de la República, LXI Legislatura, Comisión de Biblioteca y Asuntos Editoriales, 2013.

TREJO, Evelia. La introducción del protestantismo en México: aspectos diplomáticos. **Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México**, v. 11, n. 11, 29 jan. 1988. DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.22201/IIH.24485004E.1988.011.68947](https://doi.org/10.22201/iih.24485004E.1988.011.68947)

URIBE CORTEZ, Juan. Los nuevos movimientos religiosos como formas inéditas de organización eclesial y sociopolítica. **Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle**; v. 10, n. 40 p. 111-116, dez. 2013. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/342/34231746008.pdf>>. Consultado en: 20 jun. 2024.

URIBE CORTEZ, Juan; MARTÍNEZ VELASCO, Germán. Cambio religioso, expulsiones indígenas y conformación de organizaciones evangélicas en Los Altos de Chiapas. **Polít. cult.**, n. 38, p. 141-161, ene. 2012. Disponible en: <<https://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n38/n38a8.pdf>>. Consultado en: 20 mayo 2024.

VALLVERDÚ, Jaume. Violencia religiosa y conflicto político en Chiapas, México. **Nueva antropología**, v. 20, n. 65, p. 55-74, ago. 2005. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362005000200004&lng=es&nrm=iso>. Consultado en: 20 jun. 2024.

VILLAFUERTE SOLIZ, Daniel; GARCÍA AGUILAR, María del Carmen. Tres ciclos migratorios en Chiapas: interno, regional e internacional. **Migración y Desarrollo**, v. 12, n. 22, p. 3-37, fev. 2014. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992014000100001&lng=es&nrm=iso>. Consultado en: 20 jun. 2024.

VIRTUDES DA PENITÊNCIA, RECOMPENSAS DO AMOR: LITERATURA CONVENTUAL FEMININA NO MÉXICO DO SÉCULO XVIII

*VIRTUDES DE LA PENITENCIA, RECOMPENSAS DEL AMOR: LITERATURA
CONVENTUAL FEMENINA EN MÉXICO DEL SIGLO XVIII*

*VIRTUES OF PENANCE, REWARDS FOR LOVE: FEMALE CONVENTUAL
LITERATURE IN XVIII CENTURY MEXICO*

Alfredo Cordiviola¹ 

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Resumo: O gênero da literatura conventual feminina, que contava precursoras ilustres como as místicas medievais e Santa Teresa, vinha adquirindo um impulso considerável desde o século XVII na Nova Espanha e na América do Sul. Sua tópica aludia a estritas penitências, a convulsivas iluminações, a períodos de solidão e de espera e aos dilemas de descrever experiências íntimas com o divino que não podiam ser descritas (embora devessem ser descritas) com a linguagem comum. Para as professoras, escrever era uma prática sempre sujeita a observação e censura, mas também um instrumento para dilucidar seus temores e seus desejos, e um caminho para afirmar uma posição e uma voz entre as rígidas condições que governavam a clausura. Neste trabalho enfocaremos duas freiras que no século XVIII viveram e escreveram enclausuradas no convento de San Juan de la Penitencia da cidade do México, Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad e Sor María de Jesús Felipa.

Palavras-chave: Literatura conventual feminina; Diários espirituais; Hagiografias; México; Século XVIII.

Resumen: El género de la literatura conventual femenina, que tuvo ilustres precursoras como las místicas medievales y Santa Teresa, había ido

¹ Professor da Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Estudos Hispânicos pela University of Nottingham/UK. E-mail: alfredo.cordiviola@ufpe.br

cobrando considerable impulso desde el siglo XVII en Nueva España y Sudamérica. Su temática aludía a estrictas penitencias, convulsas iluminaciones, periodos de soledad y espera, y a los dilemas de describir experiencias íntimas con lo divino que no podían describirse (aunque debieran) en el lenguaje ordinario. Para las monjas profesas, la escritura era una práctica siempre sujeta a la observación y la censura, pero también un instrumento para dilucidar sus miedos y deseos, y una forma de afirmar una posición y una voz entre las rígidas condiciones que regían el claustro. En este trabajo nos centraremos en dos profesasmonjas que vivieron y escribieron en el siglo XVIII mientras estuvieron enclaustradas en el convento de San Juan de la Penitencia de la Ciudad de México, Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad y Sor María de Jesús Felipa.

Palabras clave: Literatura conventual femenina; Diarios espirituales; Hagiografías; México; Siglo XVIII.

Abstract: The genre of female conventual literature, which featured illustrious precursors such as medieval mystics and Santa Teresa, had acquired considerable momentum since the 17th century in New Spain and South America. Its topic alluded to strict penances, convulsive illuminations, periods of loneliness and waiting, and the dilemmas of describing intimate experiences with the divine that could not be described (although they should be described) with common language. For the nuns, writing was a practice always subjected to observation and censorship, but also an instrument to elucidate their fears and desires, and a way to assert a position and a voice among the rigid conditions that governed the cloister. In this work, we will focus on two nuns who lived and wrote in the Mexican convent of San Juan de la Penitencia in the 18th century, Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and Sor Maria de Jesús Felipa.

Keywords: Female Conventual Literature; Spiritual Diaries; Hagiographies; Mexico; Eighteenth Century.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.220142](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.220142)

*Recebido em: 12/12/2023
Aprovado em: 25/06/2024
Publicado em: 25/11/2024*

No Setecentos novo-hispano, mulheres escrevem. Frequentemente relegadas ou invisíveis nas histórias da produção letrada do período, algumas mulheres puderam escrever – sempre e quando o fizessem dentro de determinadas condições, e aceitando as normas que outros

(sempre homens) haviam imposto. A vasta maioria das mulheres que, na época, escreviam, ou podiam escrever, morava em conventos, em condição de freiras de clausura. Nos conventos, espaços estritamente regrados por rotinas cotidianas, disciplinas e rigores, suas vidas particulares eram observadas e descritas através do prisma de uma condição exemplar que estavam dispostas, ou obrigadas, a encarnar. Escreviam, portanto, sobre si mesmas, sobre suas vidas em devota reclusão, sobre rigores e enlevos, afastadas do mundo e imersas para sempre no universo singular delimitado pelos muros do convento. Escreviam experiências em primeira pessoa, que depois serviam de matéria prima para as hagiografias. Podiam escrever, mesmo afirmando que não queriam, e que não sabiam, desenhando caminhos de perfeição que outras tentariam imitar. Livres dos rigores do casamento mundano, algumas escreviam acerca de uma condição peculiar que as possuía: ser esposas de Cristo.

Seguindo a regra estabelecida desde a Idade Média, e reforçada pelas disposições contra reformistas, a escrita conventual feminina se desenvolve sob a estrita vigilância e censura de um “diretor espiritual”. Como também acontecia na época em Quito, em Tunja, em Puebla e em outras cidades americanas, as freiras escreviam no México observadas pela figura onipresente de um confessor. Leitor privilegiado e às vezes exclusivo dos manuscritos redigidos pelas professoras, o confessor é a autoridade que determina os limites entre a palavra exemplar e a irrupção herética. Por essa tênue e assaz perigosa fronteira transitava a escrita feminina de intramuros. Estava, portanto, permanentemente sujeita a cair em desvios e desequilíbrios, que o confessor devia riscar ou emendar. A exaltação mística, os arroubos do amor podiam ser avisos divinos ou sintomas de perversão. O caminho de perfeição podia conduzir a extravios, e cabia ao confessor servir de guia, indicando os possíveis obstáculos e armadilhas que o demônio, oculto entre as palavras e as visões, estava sempre disposto a colocar. Além de participar no processo da escrita, o confessor contava com a potestade de aprovar a ulterior circulação do texto. Só nesse caso o

manuscrito ficaria disponível para leitura alheia, e poderia assim servir de modelo e inspiração para as irmãs da congregação ou de outros conventos e, eventualmente, vir a ser publicado.

É importante frisar, contudo, que a relação entre confessor e professa dificilmente era de absoluta subordinação, e que laços interpessoais mais complexos conformavam esses vínculos destinados a ser constantes e duradouros (BILINKOFF, 2005). Ouvir as graves e exultantes palavras da confissão, ser guia espiritual das almas penitentes, ministrar conselhos e admonições nem sempre significava que o lugar do poder estava situado exclusivamente na figura do confessor. Diante dessa figura, há uma interlocutora que fala, e essa atribuição é para ela uma obrigação, mas, também um dom. Fala porque tem que falar, mas, também porque tem coisas a dizer, porque deve e pretende revelar segredos e intimidades. E quando fala, o confessor está obrigado a ouvir, a participar numa conversação em que será atendido, mas, na qual também poderá ser interrogado, confundido, sutilmente ignorado. Se o confessor, por sua parte, está obrigado tanto a ouvir quanto a ler, está também exposto a cair nas armadilhas da voz e da escrita, e nas falências e falácias da interpretação, que as narrativas das penitentes propõem.

Por outro lado, tanto a professa quanto o confessor estavam sujeitos a uma autoridade superior e suprema, a de Cristo, fonte verdadeira e justificação última de toda tarefa escriturária que as freiras empreendiam. Nesse muito singular triângulo amoroso, a mulher era, paradoxalmente, a grande protagonista e a parte mais vulnerável. Escrevia para se refletir no espelho das suas penitências; escrevia para o confessor, e para Cristo. Era mero veículo da presença divina e sujeito paciente diante das imposições do confessor, mas também a voz principal, a primeira pessoa. Era sua vida a que estava em cena, e sua mão a que alinhavava o relato, mas, vivia relegada em posição subalterna. Entre a faculdade e o privilégio de escrever e as ameaças do perjúrio e da interdição, a escrita das mulheres de clausura é autônoma e supervisionada. Nasce da obediência, mas

consegue fugir dos controles. Está restrita a enunciar unicamente aquilo que é permitido, mas, aponta a expressar sempre algo mais: a paixão do eu, a visão do Corpo, o êxtase.

Na cidade do México, um dos palcos destas intensas experiências foi o convento de San Juan de la Penitencia. Havia sido fundado em 1598 no bairro indígena de San Juan Moyotlan, nas proximidades de dois edifícios de grande importância na vida colonial, o Colégio para Mestiços de San Juan de Letrán (que depois seria um dos mais célebres focos intelectuais do século XIX) e o Hospital de San José de los Naturales, o maior do vice-reino dedicado à atenção dos indígenas. O convento, da ordem franciscana, albergava irmãs Clarissas de ascendência espanhola, e não estava entre os mais ricos do vice-reino. Foi ali que viveram, escreveram e morreram Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad e Sor María de Jesús Felipa.

A existência de Sor Sebastiana esteve marcada por um desejo constante de padeceres e laceração. Seu corpo (pensava) havia sido feito para os pesares, sua pele para os tormentos, seu estômago para o vazio, seu sangue para fluir até secar. Sua vida foi isso: longos períodos de jejum, brutalmente imaginativas sessões de flagelação, disputas com o demônio e visões amorosas. Nascida em 1709 como Sebastiana Marin Samaniego, já desde sua infância, como era de praxe nas freiras escritoras, soube que estava destinada a passar uma vida de obediente devoção e abstinências na companhia de Deus. O mundo sempre foi para ela uma cela; tanto desejava o encerramento que pediu a seus pais que trancassem todas as janelas da casa. Naturalmente, o convento seria seu lugar. Por questões financeiras, entre os treze e os trinta e oito anos teve que passar por várias moradias, antes de residir finalmente em San Juan, onde faleceu em 1757 (VALDÉS, 1765).

Voluntárias e bem-aventuradas aflições, como os suplícios da carne e a privação de alimentos, eram práticas recorrentes e incentivadas entre as

reclusas. Sor Sebastiana, porém, soube levar esses rituais até os extremos da transgressão. A mortificação era digna de mérito, mas a aniquilação era o contrário da virtude. Ignacio de Loyola já indicava: *“O que parece mais cômodo e mais seguro na penitência, é que a dor seja sensível na carne e não penetre nos ossos, para que provoque dor e não doença”*² [tradução nossa] (IBSEN, 1998, p. 262). Através das cerimônias da punição, as professoras podiam cultivar uma espiritualidade profunda, teatral, que convertia a punição em gesto salvífico; transformavam assim o corpo em uma máquina de sangrar, e o sangrar em um triunfo diante do orgulho e da vontade. Na hora da privação e da dor, conscientemente ou não, renegavam e ao mesmo tempo exaltavam essa carne que rasgavam, essa boca que nada mastigava, essa intensidade da experiência que se desvanecia.

Contudo, o martírio do corpo estava sujeito a um delicado comedimento; se ultrapassavam-se os limites, podia ser visto como vaidade, como mera expressão de soberba. Nesse aspecto, o suplício podia ser de certo modo equiparado com a escrita. Eram atividades eminentemente vinculadas, antes de tudo, com a interpelação do eu e a percepção e o exame de si. Por isso que ambas deviam ser tuteladas, para não cair em tentação e cortejar o vício. Por isso que as irrupções mais arrebatadoras, como a perda dos sentidos, as batalhas com os demônios e os casamentos místicos, podiam ser vias de santidade ou de condenação, assunto para o Flos Santorum ou para a Inquisição. A imperiosa vigilância obedecia a um pressuposto (as mulheres eram fracas e precisavam de orientação para discernir adequadamente) e também a um pavor, a uma impotência toda masculina diante da mulher poderosa que escreve suas vivências e que regulamenta sua própria dor.

A Igreja podia exaltar essas expressões, vistas como instrumentos de purificação e espelho de perfeição, mas, com o mesmo afinho sancionava as sinuosas derivações do excesso. Algo semelhante acontecia com a figura

² *“Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia, es que el dolor sea sensible en las carnes y que no entre dentro en los huesos, de manera que de dolor y no enfermedad”.*

do anacoreta. Ascetas que se afastavam do mundo para conviver em harmonia com as feras e com sua fé, suportando e vencendo provações na tebaida, eram figuras de ilustre prosápia e longa tradição, que remetiam à pureza e à frugalidade do cristianismo primitivo. Contudo, os eremitas podiam provocar também certa desconfiança; havia neles, como nas freiras místicas, algo de perigoso, algo de ingovernável, que os tornava suspeitos diante do domínio eclesiástico. Podiam conversar com os anjos, ou com Deus, mas, o teor dessas intimidades era sempre matéria de disputa. A vida retirada estava bem-vista quando amparada pela instituição, sujeita às normas da vida conventual, como promoviam na Nova Espanha as ordens franciscana, carmelita e agostiniana. Quando se tratava de um indivíduo voluntariamente desamparado na solidão do ermo, ou de uma beata refratária às pautas adequadas, havia o risco de que suas condutas acabassem sendo analisadas e punidas pelos tribunais inquisitoriais (RUBIAL GARCÍA, 2009). No caso das freiras, a clausura as deixava para sempre à mercê da instituição, mas na solidão dos seus martírios e raptos, os desvanecimentos e os voos pareciam dissolver toda interferência externa. A condição feminina tornava, decerto, eventuais abusos ainda mais perigosos, mais imbuídos quiçá de alguma pulsão maligna. Era ainda mais fácil, nesse caso, denunciar essas manifestações como rompantes nefastos, ou diretamente como produto da intervenção demoníaca.

Esses usos e domínios da penitência, no entanto, seriam a característica maior do legado de Sor Sebastiana, e quiçá o motivo primordial para a divulgação da sua biografia. Apesar das propinadas mortificações, que acabariam por acelerar sua morte, não foi repreendida nem censurada. Muito pelo contrário, seria consagrada como protótipo e emblema de entrega e devoção. Pouco depois da sua morte, em 1758, já seria editado o sermão pronunciado por Ignacio Saldaña (1758), que no mesmo título alude a essa condição distintiva: *Penitente paloma, o gemebunda Maya. Sermón fúnebre, en las exequias que el observantíssimo Convento de San Juan de la Penitencia de México hizo a*

su muy amada hija la venerable madre sor Sebastiana Josepha de la Santísima Trinidad. Alguns anos mais tarde, em 1765, Joseph Eugenio Valdés publica *Vida admirable y penitente de la V.M. Sor Sebastiana Josepha de la SS. Trinidad*, a fonte primordial para reconstruir as experiências da freira. Essa biografia está baseada em uma série de cadernos escritos por Sebastiana, que permanecem inéditos na Biblioteca Nacional do México, sob o título *Cartas en las quales manifiesta a su Confesor las cosas interiores y exteriores de su vida*. Transcritas em parte, mas, também aludidas em terceira pessoa, essas cartas – expostas, citadas, recortadas – encenam exemplarmente a disputa de vozes (a freira, o confessor, o biógrafo) que caracterizam a literatura hagiográfica referida a mulheres. Como no sermão de Saldaña, na biografia de Valdés a vida de Sebastiana se torna admirável por sua condição de penitente. Pura e simples como uma pomba (mas uma pomba em permanente estado de expiação), suas “coisas interiores e exteriores” encontram assim a sua mais perfeita condensação no gesto contrito, dolorido e sanador da penitência. Tanto no sermão das exéquias quanto na biografia de Valdés, há numerosas representações desse gesto, que se repete como uma obsessão. Nessas “disciplinas de sangue”, Sor Sebastiana podia, sem dúvida, ser considerada uma verdadeira especialista. Segundo informa Saldaña,

(...) eram aquelas disciplinas tão ásperas duras que lhe despedaçavam as carnes, fazendo correr torrentes de sangue; daí aqueles cruéis cilícios, que, além daquele que lhe servia de saíote interior, ao qual, para maior tormento, acrescentava pendentes molhos de cardos e urtigas; usava continuamente aquele com pontas de aço, que lhe servia de costas e couraça, com o qual resistia às setas e tiros disparados pelo Inimigo; daí aquela tão contínua vigília. e por isso, finalmente, aquela abstinência tão rígida, que nem mesmo quando doente, era violada; carregando nos ombros tantas cruces quantas a mais robusta constância pudesse suportar.³ [tradução nossa] (apud RUBIAL GARCIA; BIENKO DE PERALTA, 2011, p. 158).

³ “(...) eran aquellas disciplinas tan ásperas. que despedazando sus carnes. hacían correr arroyos de sangre, por eso aquellos cilicios tan crueles. que a más de aquel, que servía de enaguas interiores, a el que para mayor tormento le añadió unas péndulas pomos de abrojos y racimos de ortigas; trajo continuamente aquel de puntas de acero, que le servía de espalda, y peto con que resistía las saetas y tiros, que le disparaba el Enemigo; por eso aquella tan continua vigilia. y por eso en fin, aquella abstinencia tan rígida, que ni enferma, se vio violada; cargando en sus hombros tantas cruces, cuantas pudo cargar la más robusta constancia”.

Com sua trajetória de penúrias e iluminações, Sor Sebastiana acabou sendo absorvida pela já vasta literatura exemplarizante que circulava pelos conventos novo-hispanos. Nesses compêndios de virtudes, as vidas de mulheres veneráveis reproduziam um percurso que havia sido cumprido para ser imitado. Obedecendo a uma longa e consolidada linhagem, que remetia às *legendae* e às irrupções do maravilhoso dos livros da cavalaria, no gênero das Vidas escritas nesse século confluíam circunstâncias concretas, tópicos convencionais estabelecidos pelas tradições literárias escritas e orais e detalhes particulares da biografada. Como aponta Paula Almeida Mendes (2017), seguindo a noção de *romans hagiographiques* invocada por Hippolyte Delehay, elementos novelescos e fabulações populares presentes que alimentam em várias formas narrativas ficcionais fazem parte dos relatos hagiográficos, e os situam em um contexto mais amplo, vinculado à invenção, que, contudo, não restringe, mas multiplica, suas capacidades modelares e suas funções pedagógicas.

Dezenas destes volumes, redigidos como autobiografias ou biografias, constituíam leitura obrigatória para as professoras. Transitando nos claustros já desde o século anterior, a maior parte deles permanecia como manuscrito, e eram eventualmente multiplicados por copistas. Alguns chegavam a ser publicados e atingiam um público maior, como as vidas das poblanas Sor Maria Águeda de San Ignacio e Sor Josefa de la Concepción, ou da abadessa capuchinha Agustina Muñoz Sandoval, entre outras obras que exaltavam virtuosas trajetórias femininas editadas nessas mesmas décadas de 1750 e 1760. Como as imagens devocionais da Virgem, das santas ou das mártires sofredoras, esses relatos falavam de padecimento e redenção, e narravam sucessos ordinários e extraordinários, pontuando a evolução de um tempo marcado pelas rotinas da compunção e da purificação. No caso particular de Sor Sebastiana, as freiras podiam reconhecer nas suas páginas um modelo, e também uma pedagogia, que revelava as intrincadas artes da penitência.

No mesmo ano de 1758 em que *Penitente paloma...*, o elegíaco sermão de Saldaña, era publicado, e no mesmo convento de San Juan em que Sebastiana havia aperfeiçoado até a morte suas técnicas de aniquilação pessoal, outra professa também passava suas horas de contínua vigília escrevendo. Sor María de Jesus Felipa chegou a completar, entre fevereiro e dezembro daquele ano, um caderno de 114 páginas duplas, em que registrava em ordem cronológica, à maneira de um diário, a evolução dos meses. Dirigidas, como devia, a seu confessor (cujo nome não está identificado), as anotações se referem tanto a fatos corriqueiros ocorridos no convento quanto a vivências sobrenaturais de enlevos e aparições. Como em muitos outros casos, a escrita é para Sor María de Jesús não só um veículo para narrar ocorrências pontuais, mas também um instrumento para aprofundar o conhecimento de si e para extravasar suas inquietações. O manuscrito está incompleto e apresenta vários trechos riscados. Teve a sorte de ser preservado, mas até hoje não foi integralmente publicado; houve de aguardar até o início do século XXI para que um representativo conjunto de fragmentos da obra fosse dado a conhecer por Asunción Lavrin.

Nada se sabe desse confessor anônimo ao qual a penitente se referia em suas alocações, como quase nada se sabe da própria Sor María. Em algum momento faz referência a outro caderno, o que permite inferir que esse diário era apenas uma parte de um escrito mais longo. Não foi, como Sor Sebastiana, objeto de posteriores biografias, e, portanto, permanecem em sombras as circunstâncias do seu nascimento, da sua morte e do tempo que levava residindo entre os muros de San Juan. Como era previsível, os elementos narrativos que caracterizavam o gênero das vidas conventuais femininas aparecem no seu texto; a exposição das suas próprias fraquezas; o vilipêndio do corpo; a ignorância em questões teológicas, tidas como domínio exclusivamente masculino; a obediência que estava naturalmente inscrita nas almas simples das freiras; as formas do disciplinamento; as lutas contra os enganos do demônio; e a efusão de

arroubos e visões, tópicos todos convencionalmente imprescindíveis nos escritos das freiras. Há também no diário de Sor María de Jesús menções a disputas quotidianas e problemas menores de convivência, como quando se burlam dela e (sabendo que tinha horror aos animais) ocultam uma tartaruga numa bacia, ou como quando teve uma briga por causa de um pão com uma freira algo raivosa. Notas como essas oferecem breves iluminações acerca da vida cotidiana no convento, e fazem do diário uma das poucas fontes disponíveis a esse respeito. Como seria previsível, esses episódios corriqueiros, que parecem extraídos de um quadro de costumes, estão entremeados no relato com outros assuntos mais transcendentais. Um deles, por exemplo, tem a ver com as dúvidas que Sor María expressa em relação aos poderes e necessidades da escrita; outro, com as vozes dos anjos, da Virgem e de Cristo que ela afirma escutar, e com as missões que estas vozes lhe encomendam durante esses íntimos diálogos.

O diário dramatiza nitidamente a complexa relação que mulheres em clausura como Sor María de Jesús mantinham com a escrita. As escritoras e escreventes se apropriavam de uma ferramenta que para outras mulheres permaneceria para sempre e por completo fora do alcance. Diante da folha em branco, podiam deixar gravadas palavras e experiências que, para a grande maioria das mulheres da época, eram ininteligíveis ou vistas simplesmente como coisas de outro mundo. Como os aprendizes indígenas que em Tlatelolco haviam adquirido as formas do alfabeto latino para reinventar a língua náhuatl e preservar com ela as antigas memórias pré-hispânicas, as freiras sabiam que a escrita era uma arma. Sabiam também que era um abismo, em que ficariam plenamente expostas, para ser observadas, restringidas ou coibidas pelas figuras patriarcais de uma instituição patriarcal, mas, ao mesmo tempo, sabiam também que era o campo de operações em que praticavam profundos exercícios de introspecção, e onde poderiam reencontrar mais uma vez a ausente voz do Amado.

*“Os seis primeiros dias com a tarefa de escrever não foram tão penosos para mim porque é meu seguro refúgio este exercício, e sempre me ocorre de ter maior mortificação”*⁴ [tradução nossa] (LAVRIN, 2000, p. 60). Como para tantas outras religiosas, escrever, para Sor María de Jesús, é isso: refúgio e mortificação. Era comum que as freiras afirmassem que não escreviam porque queriam, mas porque obedeciam a um mandato. Que se escrevia por ascetismo e devoção, jamais por vocação. Que escrever era um modo de adular o pecado, porque podia evidenciar soberba e vaidade. Que escrever era penoso, e constituía mais uma das provações que o corpo devia padecer no percurso da purificação. Como diz Lavrin (2000, p. 59-60), *“Era um processo complexo de disciplina, de expiação e de regozijo, mas, acima de tudo, a escrita era um meio de elevação espiritual, alcançado não porque dava prazer, mas, precisamente porque, ao causar sofrimento, se tornava uma outra forma de procurar a redenção.”*⁵ [tradução nossa].

Para Sor María de Jesús, a escrita é mais uma forma de enfrentar (e vencer) o demônio, mas também um instrumento privilegiado para analisar e aliviar suas angústias e incertezas. No início do caderno, diz estar seca, um estado muito comum que na literatura era definido como *“(...) um tédio interior que causa distrações”*⁶ [tradução nossa] (RUBIAL GARCIA; BIEÑKO DE PERALTA, 2011, p. 175). Sentia-se *“(...) seca, indevota e remota de tudo”*⁷ [tradução nossa] (LAVRIN, 2000, p. 55), humilhada em sua insignificância, atormentada pelas contradições provocadas por seu “curto entender”, arrependida de haver escrito “tantos disparates”. Aos poucos, no entanto, vai adquirindo confiança, motivada justamente pelo exercício da escrita. A escrita pode ser árdua como um tormento, mas possui também diversas funções benéficas que a professa não deixa de registrar. Essas funções ficam em evidência em vários episódios, como por exemplo em alguns parágrafos redigidos ainda em fevereiro. Era um desses períodos em

⁴ *“Los seis primeros días con la tarea de escribir no me fueron tan penosos porque es mi seguro refugio este ejercicio, y siempre me sucede en lo que tengo mayor mortificación.”*

⁵ *“Fue un complejo proceso de disciplina, de expiación y de regocijo, pero, sobre todo, la escritura fue medio de elevación espiritual que se lograba no porque diera placer, sino precisamente porque al causar sufrimiento se convertía en otra forma de buscar la redención.”*

⁶ *“(...) un tedio interior que causa distracciones.”*

⁷ *“(...) seca, indevota y remota de todo.”*

que o Esposo não aparecia, e Sor María, movida pelo desespero, pede a intercessão da Mãe: “Minha Senhora Madrinha e Mãe dos pecadores, dá-me a meu Marido e implora-lhe que não me deixe fora de suas mãos por sua misericórdia.”⁸ [tradução nossa]. A seguir escreve:

Encantava-me a ânsia que sentia, e fiquei assim durante três dias até que, vendo a sua ausência e a secura de tudo, comecei a escrever, conjecturando que por não ter feito isso antes, poderia continuar me ignorando. Esse pensamento foi inútil, mas pude experimentar que, quando escrevo, tudo se acalma e sou livre de exprimir as minhas aflições e, à medida que as escrevo, a luz do que estou a manifestar revela-se na minha alma. Resta-me, porém, o trabalho de dizê-lo como ignorância e insensatez, e depois, a uma luz melhor, venho a compreender o que disse. Já me conformo em padecer, mesmo que isso dure o resto da minha vida, porque é na sua graça, honra e glória. É essa a minha consolação.⁹ [tradução nossa] (LAVRIN/LORETO LÓPEZ, 2002, p. 136).

O que se depreende em relação à escrita desta intensa e concisa confissão? Em primeiro lugar, Sor María de Jesús, paralisada durante três dias, decide escrever para mitigar a ausência. Sugere, além disso, que essa ausência poderia ter se prolongado justamente por causa da falta de escrita. Ou seja, nesse caso, escrever significa emendar uma falta, corrigir uma omissão. Pouco depois, a escrita vai servindo para aliviar as dores (“tudo se acalma”) e se transforma em espelho, que permite ver os pesares e iluminar a melhor compreensão de si. A escrita parece obedecer a um fluxo incontável, movido pela ignorância, mas que adquire sentido posteriormente. Talvez não pudesse anular os sofrimentos nem as dúvidas, mas a escrita invoca, emenda e mostra. E, acima de tudo, oferece algo que as freiras, no severo mundo do convento, continuamente procuravam interpelando os confessores e os seres divinos: escuta e consolação. Através da escrita, María de Jesús podia inspecionar os conflitos do eu, fortalecer o domínio de si, exteriorizar seus sentimentos, praticar a penitência, aguardar

⁸ “Sra. mía Madrina y Madre de pecadores, dame a mi Esposo y ruégale que por su misericordia no me deje de su mano.”

⁹ “Me encantaba el ansia que sentía y así estuve tres días hasta que viendo seguía su ausencia, y la sequedad en todo, me puse a escribir, discurriendo si por no haber puesto mano a la obra se daba por desentendido. No me valió este sagrado, pero he experimentado que al tiempo de escribir todo se serena y sólo tengo libertad de poder manifestar mis aflicciones, y conforme lo voy poniendo se descubre en mi alma la luz de lo que voy manifestando. Más, a mí se me deja el trabajo de ponerlo como ignorancia y tonta, y después a mejor luz, entiendo lo que he puesto. Ya me he conformado en padecer, aunque me dure todo lo que me resta de vida, como sea en su gracia y honra y gloria. E éste es mi Consuelo.”

o retorno do Ausente, e construir um pequeno jardim de letras que era sua fonte pessoal de consolo.

Todas estas funções, apesar de serem altamente relevantes para sua vida em convento, de alguma forma empalidecem diante de uma causa muito maior e mais transcendental. Escrever podia ser importante como método de introversão, como via penitente ou como forma de interrogar conflitos íntimos, mas só se transformava em tarefa fundamental e imperiosa porque permitia preservar as Vozes dos anjos custódios e da Mãe, e porque era o instrumento para registrar seus encontros com o Amado. E antes de tudo, porque era o próprio Esposo quem ordenava escrever, para revelar-se mediante o testemunho da professa.

Sem a escrita, nenhum desses encontros teria condições de perdurar. Sem a escrita, que é veículo e prova da escolha divina, não poderia ser divulgada a missão que Deus lhe encomendara: *"(...) te escolhi e te marquei com os sinais da minha mais alta estima, e isso, embora oculto, pode ser visto publicamente nos teus escritos."*¹⁰ [tradução nossa] (LAVRIN, 2000, p. 70), diz Cristo numa dessas visitas, confirmando que Sor María era objeto da Sua preferência, e que, para ela, escrever seria uma obrigação. Ser escolhida para escrever, escrever por ter sido escolhida: em ambos os casos, a imposição da escrita supõe que essas palavras que apareciam em Primeira Pessoa no papel deviam transcender o âmbito privado, deviam ser lidas e ouvidas fora da cela, com uma intensidade e clareza que pudessem recriar a sonoridade dessa Voz que as havia emitido.

Além da vista, portal através do qual se revelavam as experiências mais estremecedoras do corpo e da alma, a audição é o outro sentido de grande protagonismo na literatura mística. Enquanto o gosto, o olfato e especialmente o tato remetiam à condição animal e podiam precipitar a queda nos prazeres carnaís, a vista e o ouvido eram, apesar dos enganos

¹⁰ *"(...) te he señalado y marcado con las señales de mi mayor estima y esto aunque oculto se ha de ver público en tus escritos."*

que também podiam propiciar, os instrumentos da alma mais associados com o divino. Segundo afirmam Antonio Rubial e Doris Bieñko (2011, p. 149),

Entre todos os sentidos, a visão era o mais privilegiado no âmbito católico, espaço onde a cultura da imagem era fundamental. As verdades cristãs entravam pelos olhos e manifestavam-se através de imagens didáticas e devocionais ou de festas em honra de Deus e dos santos (...) a simbologia da luz estava fortemente carregada na tradição cristã, que a relacionava com o conhecimento, a razão, a fé, a graça e a possibilidade de discernir entre o bem e o mal.¹¹ [tradução nossa]

Num imaginário católico em que reinavam a representação, a luz e as trevas, mas também a oralidade e as modulações sonoras, o ouvido era o outro sentido primordial. O biógrafo de Sor Juana, o jesuíta Diego Calleja, examinara estas dimensões sensoriais no seu tratado *Talentos logrados en el buen uso de los cinco sentidos*, publicado em Madrid em 1700. Ali postulava que “(...) o ouvido é a boca da alma, através do qual a notícia de preceitos e a proposição de mistérios ingressa quando é necessário, para se conservar em saúde espiritual e vida de razão.”¹² [tradução nossa] (RUBIAL GARCIA; BIEÑKO DE PERALTA, 2011, p. 150). Os sermões, as preces, a música, os sinos, as falas interiores eram feitos de matéria audível. O ouvido (que, como os outros sentidos, também podia ser ludibriado) era o grande canal pelo qual as palavras de Deus atingiam a consciência e inundavam a alma. Enquanto a vista se abria ao espetáculo, a audição se entregava à pedagogia. Para as esposas de Cristo, os sons complementavam e legitimavam o teor das revelações da imagem que aconteciam no teatro místico (LAVRIN, 2016). Através do ouvido, a professa que havia sido assaltada por uma visão podia invocar o eco dessas vozes como garantia para repelir a ilusão, e para confirmar que o encontro não havia sido uma miragem nem uma invenção maligna, mas um verdadeiro desposório espiritual.

¹¹ “Entre todos los sentidos, la vista fue el más privilegiado en el ámbito católico, un espacio donde la cultura de la imagen era fundamental. Por los ojos entraban las verdades cristianas que se manifestaban por medio de imágenes didácticas y devocionales o de las fiestas en honor a Dios y los santos. (...) la simbología de la luz tenía fuertes cargas para la tradición cristiana, la cual la relacionaba con el conocimiento, la razón, la fe, la gracia y la posibilidad de discernir entre el bien y el mal.”

¹² “(...) el oído es la boca del alma, por donde en la noticia de preceptos y proposición de misterios, la entra cuanto ha menester, para conservarse en salud espiritual y vida de razón.”

Como dissemos, a possibilidade de ser enganada pelo demônio ou pelas fúteis veleidades da própria imaginação eram ameaças constantes que pairavam sobre o discurso das freiras. Obsessão dos confessores, o dilema acerca da verdade que as visões instauravam havia sido abordado pela tratadística. Um dos autores que se ocuparam do assunto havia sido o jesuíta irlandês Michael Wadding, que no século XVII, instalado na Nova Espanha, ficaria conhecido com Miguel Godínez. Reitor do colégio de San Idelfonso, Godínez foi confessor em Puebla de duas místicas eminentes, María de Jesús e Isabel de la Encarnación, e era considerado, mesmo sob o receio da Companhia (que na época era inclinada a desconfiar das fábulas místicas), um especialista nessa espinhosa questão. Havia escrito *Práctica de la Theologia Mystica*, que só seria publicado em 1681, décadas depois da sua morte, mas que a partir dos últimos anos do século XVII foi amplamente editado e traduzido. Em meados do XVIII, já havia sido reivindicado e lido como autoridade (BIEÑKO DE PERALTA, 2015).

Seguindo outros tratadistas, para Godínez, existiam três motivos possíveis capazes de gerar visões, que Bieñko define assim: “(...) os sobrenaturais, ou seja, os que são causados por Deus; os preternaturais, que são ilusões demoníacas; e os naturais, que surgem da malícia melancólica, ou da fraqueza humana.”¹³ [tradução nossa] (BIEÑKO DE PERALTA, 2015, p. 57). Entre as visões sobrenaturais, auspiciadas pela divindade, Godínez distingue uma hierarquia também baseada em três classes. A primeira, as “visões sensitivas externas”, que se configuram como fenômenos óticos e auditivos. A segunda, as “visões imaginárias internas”, são menos ambíguas e menos certeiras, porque dependem dos olhos e dos ouvidos da alma. Por último, a terceira e superior, as “visões intelectuais ou puramente espirituais” seriam as mais perfeitas e verazes. Por isso mesmo, os expertos consideravam que dificilmente seriam acessíveis para as mulheres. Para as místicas, o caminho do êxtase estava necessariamente marcado pelos efeitos visuais e sonoros, e pelas impressões que esses

¹³ “(...) los sobrenaturales, o sea los que son causados por Dios; los preternaturales, que son ilusiones demoníacas; y los naturales, que ‘nacen de la malicia melancólica, o flaqueza humana.’”

efeitos causavam, quando, como promulgava Leandro de Granada, “(...) *com a imaginação vemos aquilo que de maneira alguma poderíamos ver, se virtude superior não o descobrisse.*”¹⁴ [tradução nossa] (BIEÑKO DE PERALTA, 2015, p. 59).

“*Os efeitos que destas vistas sentia eram de amor e divino que me abrasava interior e exterior, e o corpo me invadiam, especialmente o coração, de dores sensíveis.*”¹⁵ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 130), escreve Sor María de Jesús. Agraciada com visões externas e internas, escuta várias vozes, cujas falas transcreverá depois literalmente, como se estivessem pronunciando tudo outra vez. Como confessores ou amigos etéreos, os anjos custódios aconselham, orientam e educam a visionária. Indicam que não precisa ter dúvidas em relação à escrita, nem temer que o demônio deturpe suas palavras. Asseguram que nunca está só, que está unida ao Senhor e que juntos vencem as forças do inferno. Explicam que está previsto que as mulheres sejam menos instruídas e livres de erudição, e que a ignorância garante a pureza do conhecimento transmitido por Deus. A Virgem Maria, a “querida Madre” intercede por ela, a chama de Filha e lhe pede que nada tema, e a persuade a seguir o reto caminho, pois “(...) *e assim Cristo e tu são uma mesma imagem em quem a obra se mira e se observa a destreza de quem a fez, não a matéria da qual foi formada.*”¹⁶ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 132). E a presença, a voz e o amor de Cristo constituem o seu suporte crucial, que ratifica a vocação e o lugar da professa no mundo e que fundamenta os sentidos e as funções da sua existência dentro do convento.

Diante dessas vozes, ouvidas na carregada solidão da vigília mística, como, então, não escrever? Como não documentar a passagem dessas divinas entidades, o amor manifesto em cada gesto, em cada frase? Essas cenas são impossíveis de explicar, porque as freiras dizem carecer dessa

¹⁴ “(...) *con la imaginación vemos lo que en ninguna manera pudiéramos ver, si virtud superior no lo descubriera.*”

¹⁵ “*Los efectos que de estas vistas sentía eran de amor y divino que me abrasaba interior y exterior, y se me reventaba el cuerpo, especialmente el corazón, de dolores sensibles.*”

¹⁶ “(...) *y así Christo y tú son una misma imagen en quien se mira la obra, y se atiende a la destreza del que la hizo, no a la materia de que la formó.*”

capacidade, e porque as palavras são sempre insuficientes e falíveis para descrever estados de transe. Por outro lado, seria igualmente impossível deixar de comunicar tais acontecimentos, omitindo assim a mensagem que devia ser necessariamente difundida. Deus, que pode aparecer como Pai, como Esposo, como Dono e como Filho, a chama e a conforta. Ela responde, e os diálogos acabam inscritos no papel. Em princípio, é motivo de surpresa que Deus a tenha escolhido. Sor María de Jesús não entende os motivos dessa decisão que, por improvável, se torna ainda mais legítima:

Não me mostreis estas coisas a mim; deixai-o mostrá-las aos seus ministros, que ele tem em abundância; eles saberão dar a essas almas doutrinas, conselhos, e assim colocá-las ao seu serviço. Que não lhe sirvo senão para me atormentar, que não lhe dou nada com isso, quando eu própria estou a ponto de lhe dar maior tormento. Embora eu diga isto com a minha boca, com o meu coração mostro-lhe como é verdade.¹⁷ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 129).

Para a Virgem, a escolha tem um objetivo incontestável:

Por ti o louvarão todas as gerações; em ti conhecerão o seu amor [e] a sua clemência; por ti correrão as águas límpidas da graça; e ainda que te olhes, como deves, nesse estado que o Senhor te colocou para te elevar a tanta felicidade, não te cabe confundir de tal modo que percas o essencial, que é o exercício e os atos das virtudes, que, como ave que voa e borboleta que se abrasa, deves exercitar mesmo quando estiveres no mais profundo da humildade e do conhecimento de ti mesma.¹⁸ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 132).

É o propósito que o mesmo Cristo repetirá mais tarde, quando confirme qual será a missão encomendada a esta alma ingênua:

Assim, fica sabendo que acontece contigo que, como a menor de todas as minhas criaturas, te consideras inferior a todas as minhas esposas, mas se estás nos braços da minha misericórdia, criada com especial amor e favorecida, quem pode negar que pela mesma razão te escolhi entre as deste convento para que por ti recebam favores e misericórdias interiores, luzes e juntas defesa juntas contra os inimigos? Pois quando vês a cruz resplandecente colocada no jardim deste convento, os seus reflexos atordoam-nos, os seus ardores confundem-nos, os seus frutos humilham-nos, e a sua força contém-nos e os desterra para as profundezas dos abismos. Por

¹⁷ "No a mí me muestre estas cosas; que se las muestre a sus ministros que hartos tiene; quienes podrán darle a estas almas doctrinas, consejos y así se las acarrearán a su servicio. Que yo no le sirvo de nada más que de atribularme, que en eso no le doy nada cuando yo misma estoy en punto de darle mayor tormento. Esto aunque lo profiero por la boca, con el corazón se lo muestro como es verdad".

¹⁸ "Que por ti lo alabaran todas las generaciones; en ti conocerán su amor [y] su clemencia; por ti correrán las aguas claras de la gracia, y aunque tú te miras, como debes, en aquel estado que te cortó el Señor para subirte a tanta dicha, no es para que te confundas de manera que faltes a lo principal que es al ejercicio y actos de las virtudes, que como remontada ave y abrasada mariposa debes ejercitar aun cuando más profunda en la humildad y conocimiento propio estuvieres".

isso, fica certa de que da arca do meu coração derramo dons para ti, que distribuo liberalmente a todas as almas, especialmente para aquelas que vejo em ti expiadas, e com isso lhes asseguro o bem, e para ti perdura a grata recordação dos meus amores.¹⁹ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 133).

Esse “benefício secreto” que Deus extrai da “arca do seu coração” consagra o papel de Sor María de Jesús como protetora do convento e de todas as mulheres que dividiam com ela essa morada. Uma humilde professa se converte assim em guia e escudo para suas irmãs. A Voz adverte que a tarefa não será fácil, que os infernais espíritos estarão dispostos sempre a atacar, mas que ela haverá de superar todos os obstáculos. Mediante orações e atos de caridade, deve então cuidar as professoras de cair nos abismos da perdição. Essa é a primeira tarefa encomendada. A segunda, também a ser cumprida no convento, consiste em atuar como porta-Voz oficial, para que a Mensagem possa chegar a todos os ouvidos ali enclausurados:

Porque tu já sabes este segredo que só a ti pertence, para que nisso todos os que lerem isto, ponham a mão no peito e vejam se serão dignas de que eu lhes mostre o particular do meu alívio ou o sensível do meu tormento, e também se serão das almas que me seguiram nas suas perseguições até que eu dei a minha vida desconsolado porque não quiseram se beneficiar de tão copioso fruto.²⁰ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 142-143).

A Mensagem (que primeiro é sopro, depois é escrita e finalmente será leitura, individual ou coletiva) completaria assim o ciclo redentor, tendo como fio condutor principal o corpo daquela que Ele escolheu. Esse corpo, assinalado e raptado, da professa, que depois reconstrói na memória os fatos. E a seguir lhes outorga coerência, mediante a mão que redige e as palavras que reserva para seu confidente espiritual. Exposta, a professa exhibe seus escritos e sua dicção perante o leitor homem que ocupa esse

¹⁹ “Así pues, haz de cuenta me sucede contigo que como la menor de todas mis criaturas te miras inferior a todas mis esposas, pero si estás en los brazos de mi misericordia levantada con especial amor favorecida, [¿] quién puede negar que por lo mismo te tengo escogida entre las de este convento para que por ti reciban favores y mercedes interiores, luces y juntamente defensa contra los enemigos [?] Porque al verte reluciente cruz colocada en el jardín de este claustro sus reflejos los aturden, sus ardores los confunden, sus frutos los humillan, y su fuerza lo contiene y destierra hasta el profundo de los abismos. Conque ten seguro que del arca de mi corazón saco por ti dones que reparto liberal a todas las almas, en especial para éstas que miro en ti misma desagraviado, conque aseguro para ellas el bien, y a ti te queda el agradecido recuerdo de mis amores.”

²⁰ “Ya tú por ti sabes este secreto que [es] particular a ti sola, pues en esto todos los que leyeren esto metan la mano en su pecho y vean si serán dignas de que les muestre lo particular de mi alivio o lo sensible de mi tormento, y también si serán de las almas que me siguieron sus persecuciones hasta que di la vida desconsolado porque no se habían de aprovechar de tan copioso fruto.”

lugar, sacramentado pela instituição, da escuta e da interpretação. Como porta-Voz, apostoliza quando dá a palavra, quando deixa de falar de si e, escutando em silêncio, transcreve a fala de Deus. Do ato à rememoração, do desfalecimento à revelação, da escrita à confissão, da confissão à promulgação, a palavra voa, se transforma e chega a todos seus destinos.

Sor María de Jesús é assim ungida como aquela que vocifera por escrito e aquela que ampara, abriga e defende. Essa unção já estava oculta, em espera, e havia sido profetizada na articulação do seu nome próprio, seu nome adotado ao entrar ao convento, o realmente verdadeiro. É Cristo mesmo que revela a exatidão desse nome, que deixa de ser um mero lugar comum, ou uma espécie de epônimo, para ser lido agora como oráculo decifrado. É o que Deus diz, com palavras dignas de um amante:

(...) e assim ama a tua Mãe, esposa minha, e não duvides de nada do que recebes em misericórdia, porque tudo consegues liberalmente por causa do amor que tens por ela, e ela compraz-se nesse amor. Assim, tu és a Maria adornada de Maria e de Jesus confirmada na graça de Maria. Percorre com segurança, através dos seus amores, os caminhos da perfeita caridade com Deus e com o próximo, e não temas o inimigo, quando ele te teme, treme e se humilha ao ver-te tão favorecida pela minha graça e pela intercessão da minha querida Mãe, e adornada com a doçura do seu nome.²¹ [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 144).

“De Maria adornada e de Jesus confirmada”. As missões delegadas a Sor María não deviam se exaurir entre os muros de San Juan. As vozes pediam mais para ela, pediam que suas orações e condutas devotas pudessem atingir também a humanidade que estava além do convento, tocando até esses rios de almas em pena que aguardavam no purgatório. A essa tarefa a professa se entrega humildemente, obedecendo o mandato celestial:

Tudo o que tenho sofrido e continuarei a sofrer, aplico-o a todas as almas, e especialmente às do purgatório, porque as dores que sofro são próprias dessas pobrezinhas almas que me tomam o coração e crucificam a minha alma, e por isso procuro tentar ganhar muitas indulgências e dar-lhes todas as obras penosas, porque, embora

²¹ “(...) y así ama a tu Madre, esposa mía, y no dudes de nada de lo que recibes de mercedes pues todo lo consigues liberalmente por el amor que le tienes, y ella se complace en ese amor. De manera que eres María de María adornada y de Jesús confirmada en la gracia de María. Corre segura por sus amores los caminos de la perfecta caridad con Dios y el prójimo, y no temas al enemigo cuando él te teme, tiembla, y se humilla al verte tan favorecida de mi gracia y de la intercesión de mi querida Madre, y adornada con la dulzura de su nombre.”

nada faça por minha própria mão, tudo o que atormenta e aflige o corpo recebo como penitência de maior mérito, porque é da mão de Deus.²² [tradução nossa] (LAVRIN, 2002, p. 137).

“*Capitana de todos los pecadores*”, Sor María de Jesús Felipa pretendia passar o resto da sua vida cumprindo essas honrosas tarefas. Uma vez que o diário se interrompe abruptamente em dezembro, não sabemos qual foi o resultado das suas batalhas contra o demônio. Sabemos, no entanto, que os fragmentos desse diário descrevem, além de incidentes e particularidades da vida conventual, a evolução de uma relação amorosa entre a professa e seu Esposo. Um vínculo intenso, que se materializava nas visitas do Amado e que perdurava depois na rememoração dos sons, das visões e dos sonhos místicos. Amparada pela vista e o ouvido, essa relação se tornava pública e legítima através da redação do caderno e das interlocuções com o confessor. Enquanto as biografias de Sor Sebastiana podiam ser lidas como odes à penitência e à privação, e como aberta exaltação das virtudes do suplício, as páginas de Sor Maria conservam as harmonias e entreveros de um romance sentimental, do qual ressurgem outra vez as íntimas conversas dos amantes, e com elas, as promessas, a convicção de ser escolhida, e o suave e irrequieto consolo de ter, ou de imaginar ter, o amor por recompensa.

Referências

ALMEIDA MENDES, Paula. **Paradigmas de papel**: a escrita e a edição de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas em Portugal (séculos XVI – XVIII). Porto: CITCEM, 2017.

BIEÑKO DE PERALTA, Doris. La discreción de los espíritus en la mística novohispana. Siglo XVII. In: TERÁN ELIZONDO, María Isabel et al. (coord.). **Perspectivas históricas y filosóficas del discurso novohispano**. 2. ed. Zacatecas: Texere Editores, 2015, p. 53-65.

BILINKOFF, Jodi. **Related Lives**. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750. Ithaca and New York: Cornell University Press, 2005.

²² “*Todo lo que he padecido y que iré padeciendo lo aplico a todas las almas, y en especial a las del purgatorio por que son propias las penas que yo padezco a estas pobrecitas que me llevan el corazón y me crucifican el alma, y así procuro hacer intención de ganar muchas indulgencias y darles todas las obras penales, porque aunque yo por mi mano no hago nada, todo lo que atormenta y aflige el cuerpo lo recibo por penitencia de mayor mérito, por ser de la mano de Dios.*”

IBSEN, Kristine. The Hiding Places of My Power: Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad and the Hagiographic Representation of the Body in Colonial Spanish America. **Colonial Latin American Review**, n. 7, v. 2, p. 251-270, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1080/10609169884927>.

LAVRIN, Asunción. La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia. **Estudios de historia novohispana**, n. 22, p. 49-75, 2000. DOI: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2000.022>.

LAVRIN, Asunción. **Las esposas de Cristo**. La vida conventual en la Nueva España. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

LAVRIN, Asunción. Sor María de Jesús: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758). In: LAVRIN, Asunción; LORETO LÓPEZ, Rosalva (coord.). **Monjas y beatas**. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII e XVIII. México: Universidad de las Américas, Puebla/Archivo General de la Nación, 2002, p. 111-160.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. Imágenes y ermitaños. Un ciclo hierofánico ignorado por la Historiografía. **Anuario de Estudios Americanos**, v. 66, n. 2, p. 213-239, jul./dez. 2009. DOI: <https://doi.org/10.3989/aeamer.2009.v66.i2.323>.

RUBIAL GARCÍA, Antonio; BIEÑKO DE PERALTA, Doris. Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana. In: RUBIAL GARCÍA, Antonio; BIEÑKO DE PERALTA, Doris (eds.). **Cuerpo y religión en el México barroco**. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011, p. 145-182.

SALDAÑA, Ignacio. **La paloma penitente o gemebunda Maya**. México: Imprenta de la Bibliotheca, 1758.

VALDÉS, José Eugenio. Vida admirable y penitente de la V.M. **Sor Sebastiana Josepha de la SS. Trinidad: religiosa de coro, y velo negro en el religiosísimo convento de señoras religiosas clarisas de San Juan de la Penitencia de esta Ciudad de Mexico**. México: Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1765. Disponível em: <https://repositorio.unam.mx/149>. Acesso em: 25 jan. 2024.

**PARTILHANDO MEMÓRIAS: K.: RELATOS DE UMA BUSCA, DE
BERNARDO KUCINSKI; GÓLGOTA: CARAVANA DE LA MUERTE,
DE MAURICIO TORO GOYA E AS RESISTÊNCIAS AOS ESTADOS
DE EXCEÇÃO**

*COMPARTIENDO MEMÓRIAS: K.: RELATOS DE UMA BUSCA, DE
BERNARDO KUCINSKI, GÓLGOTA: CARAVANA DE LA MUERTE, DE
MAURICIO TORO GOYA Y LA RESISTENCIA A LOS ESTADOS DE EXCEPCIÓN*

*SHARING MEMORIES: K.: RELATOS DE UMA BUSCA, BY BERNARDO
KUCINSKI; GÓLGOTA: CARAVANA DE LA MUERTE, BY MAURICIO TORO
GOYA AND RESISTANCE TO STATES OF EXCEPTION*

Luan Erick Lima Sanches¹ 
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Resumo: Este artigo aborda os estados de exceção e o autoritarismo presentes nos governos latino-americanos, com foco especial no Chile e no Brasil, utilizando como base o ensaio fotográfico de Maurício Toro Goya, intitulado "*Gólgota, caravana de la muerte*", e o romance "*K.: Relatos de uma busca*", de Bernardo Kucinski. A análise busca explorar as conexões e as permanências nas representações desses eventos. Observa-se nas fotografias e no romance a influência de expressões sociais de longa duração que afetaram os autores. O objetivo é compreender como essas manifestações artísticas revelam as interações complexas entre o passado e os regimes autoritários modernos na América Latina, evidenciando semelhanças e padrões recorrentes. Ao explorar essas obras, espera-se obter uma compreensão mais profunda da dinâmica política e social da região e contribuir para um debate mais amplo sobre a memória, a história e os desafios enfrentados pelas sociedades latino-americanas contemporâneas.

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em História na Universidade Federal da Paraíba. Financiado pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba. E-mail: luanlimasanches.ls@gmail.com.

Palavras-Chave: Resistência; Literatura; Fotografia; Literatura de Testemunho; História Cultural.

Resumen: Este artículo aborda los estados de excepción y autoritarismo presentes en los gobiernos latinoamericanos, con especial foco en Chile y Brasil, tomando como base el ensayo fotográfico de Mauricio Toro Goya, titulado "Gólgota, caravana de la muerte", y la novela "K.: *Relatos de uma busca*", de Bernardo Kucinski. El análisis busca explorar las conexiones y permanencias en las representaciones de estos eventos. La influencia de expresiones sociales duraderas que afectaron a los autores se puede observar en las fotografías y en la novela. El objetivo es comprender cómo estas manifestaciones artísticas revelan las complejas interacciones entre los regímenes autoritarios pasados y modernos en América Latina, destacando similitudes y patrones recurrentes. Al explorar estas obras, esperamos obtener una comprensión más profunda de las dinámicas políticas y sociales de la región y contribuir a un debate más amplio sobre la memoria, la historia y los desafíos que enfrentan las sociedades latinoamericanas contemporáneas.

Palabras clave: Resistencia; Literatura; Fotografía; Literatura de Testimonio; Historia Cultural.

Abstract: This article addresses the states of exception and authoritarianism present in Latin American governments, with a special focus on Chile and Brazil, using as a basis the photographic essay by Maurício Toro Goya, entitled "Gólgota, caravana de la muerte", and the novel "K.: *Relatos de uma busca*", by Bernardo Kucinski. The analysis seeks to explore the connections and permanencies in the representations of these events. The influence of long-lasting social expressions that affected the authors can be observed in the photographs and in the novel. The objective is to understand how these artistic manifestations reveal the complex interactions between the past and modern authoritarian regimes in Latin America, highlighting similarities and recurring patterns. By exploring these works, we hope to gain a deeper understanding of the region's political and social dynamics and contribute to a broader debate about memory, history, and challenges faced by contemporary Latin American societies.

Keywords: Resistance; Literature; Photography; Testimonial Literature; Cultural History.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.212139](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.212139)

Recebido em: 17/05/2023
Aprovado em: 25/06/2024
Publicado em: 25/11/2024

1 Introdução

Pretendemos com este trabalho observar em algumas obras da literatura e fotografias do período em que esteve ativo o estado de exceção no Brasil e no Chile, o modo como as peças artísticas se transformam em possibilidades de apresentação da história. Versaremos, portanto, sobre como a resistência pode se manifestar em poéticas do imaginário que compõem as obras e de que forma a ficcionalização da memória dos autores é pertinente para adensar o material histórico já estudado sobre o período.

As obras aqui analisadas são de dois artistas latino-americanos. Bernardo Kucinski, figura proeminente do cenário intelectual brasileiro e reconhecido como jornalista, escritor e docente. A sua pena engendrou variados livros, muitos dos quais exploram os intrincados domínios da política e das problemáticas sociais do Brasil. Dentre suas obras, destaca-se *K. relatos de uma busca*, obra ficcional cujo fio condutor extrai sua inspiração da narrativa verídica de sua irmã, Ana Rosa Kucinski, uma vítima das vicissitudes repressivas do regime militar vigente no Brasil entre 1964 e 1985. Mauricio Toro-Goya é um fotógrafo chileno, da região de Coquimbo, no Chile. O artista propõe uma espécie de militância visual, com a qual apresenta maneiras de contrapor formações discursivas que constituíram imaginários na história dos povos da América Latina. Entre as mais de 40 exposições do fotógrafo, *Gólgota, caravana de la muerte* teve grande destaque por seu conteúdo relacionado à ditadura chilena, que dialoga diretamente com a memória da região, do Regimento Arica e da “Caravana de La Muerte”.

Ao identificar partilhas e suplementações, conceitos de Jacques Rancière e Jacques Derrida, respectivamente, discutiremos como podemos estabelecer um método para encontrar indícios de narrativas de resistência

na ficcionalização da memória estabelecida nessas obras. Esse método facilita a busca por rastros, mas necessita de um entendimento acerca das formações discursivas que são fundamentais para que consigamos compreender ao que se resiste e assim entender aquilo que é propriamente uma expressão da resistência e aquilo que é parte da agência dos sujeitos. Escolhemos duas obras que, apesar da diferença de suporte e da localização dos autores, apresentam uma mesma construção discursiva: a de produzir testemunhos e redistribuir os lugares de uma ditadura militar.

Primeiramente, gostaríamos de destacar de que forma a memória e a história nos ajudam a pensar essas partilhas. O que entendemos sobre a memória concorda com o que Sarlo afirma que “não se deve basear na memória uma epistemologia ingênua cujas pretensões seriam rejeitadas” (SARLO, 2007, p. 44), porque “nada resta da autenticidade de uma experiência posta em relato, já que a prosopopéia é um artifício retórico, inscrito na ordem dos procedimentos e das formas do discurso, em que a voz mascarada pode desempenhar qualquer papel” (SARLO, p. 30). Desde já, também empreendemos uma importante decisão teórico-metodológica.

Em primeiro momento teórica: a decisão conceitual que tomamos ao utilizar a palavra “resistência” se apresenta em uma diversidade de conceitos nas ciências. Denise Rollemberg (2015, p. 89) norteia muitos pontos que justificam a escolha conceitual do termo, entendendo a complexidade de referências que se construíram na França, na Itália ou na Alemanha. Entendendo as condições sobre o que se resiste na história brasileira, destacamos a definição a partir de Laborie (2003, *apud* ROLLEMBERG, 2015), como “critérios para uma abordagem da *idéia de Resistência*”(sic):

(...) 2) a consciência de resistir, isto é, de participar na expressão coletiva e coordenada da recusa, por uma escolha voluntária, uma adesão responsável em relação aos objetivos distintamente afirmados pela aceitação, de fato ou de princípio, da necessidade de

luta armada, com uma justa consciência do risco e do sentido da luta; (...) (LABORIE, 2003, p. 78 *apud* ROLLEMBERG, 2015, p. 89).

Estamos de acordo com a ideia de a consciência de resistir. Não nos aprofundamos, embora, em uma luta de fato, mas na “expressão coletiva e coordenada da recusa, por uma escolha voluntária”. Aquilo que Moulian (1997, p. 252) destacou como um gatilho para o despertar de movimentos contrários à ditadura chilena “como se ela tivesse sido a negação total, a ‘resistência’, a negação de fazer o papel de marionete do espetáculo”². A resistência que tratamos aqui não pretende resolver o dilema conceitual, mas une alguns: entendemos sua definição como a expressão humana capaz de sustentar insubmissão a um estado de excesso, na fronteira daquilo que lhe cabe entre vida e morte.

Em outro momento, este metodológico, compreendemos que a resistência está, ainda que em diferentes suportes, inerente ao processo de escrita, em relação ao qual o sujeito toma distância da sua própria situação de ser, para compreender as relações, interações e contextualidades que tensionam a imanência de sua vida às características políticas a que tomou por suas. Bosi (1996, p. 26) entende que a “resistência é um movimento interno ao foco narrativo, uma luz que ilumina o nó inextricável que ata o sujeito ao seu contexto existencial e histórico”, resgatando tanto aquilo que foi dito e ouvido por um único testemunho, como aquilo que foi “calado no curso da conversação banal, por medo, angústia ou pudor (...)”.

Ao refletirmos sobre a operação histórica, podemos perceber, como defende Rancière (2009, p. 58) que “escrever a história e escrever histórias pertencem a um mesmo regime de verdade”. E isso não conclui uma “tese de realidade ou irrealidade das coisas”, mas influenciam em como essas escritas fazem efeito no real, a partir da relação entre literalidade e historicidade (RANCIÈRE, 2009, p. 58). Essa dinâmica não se limita apenas a modelar palavras e ações, mas também a moldar regimes de intensidade sensível, mapeando as trajetórias entre o que é visível e o que é expresso, e

² No original: “la negación total, la ‘resistencia’, la negativa a jugar el papel de la marioneta del espectáculo” (MOULIAN, 1997, trad. livre).

estabelecendo conexões entre diferentes formas de ser, fazer e comunicar. Também pode ser compreendido como um “recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (RANCIÈRE, 2009, p. 16). Ou seja, um recorte que partilha definições de uma linguagem simbólica que, por sua vez, constrói uma noção de imaginário, o que, portanto, deixa marcas de afecção: um arquivo nesses alvos e uma construção corporal própria daqueles que foram impelidos a resistir. Os que sobreviveram, lutaram para terem suas peles de ser humano de volta, suas carreiras, suas formas de vida, seus direitos e até suas vontades que ali ficaram menores: sonhos, amores e até a felicidade. Essa relação também define variações nas intensidades sensíveis, nas percepções e nas capacidades dos corpos humanos, “reconfiguram o mapa do sensível, confundindo a funcionalidade dos gestos e ritmos adaptados aos ciclos naturais de produção, reprodução e submissão” de saberes (RANCIÈRE, 2009, p. 59).

As partilhas do sensível, do qual Rancière discorre em seu livro, demonstra como determinadas relações podem modificar percepções da realidade sensível, a partir da relação entre aquilo que a língua apresenta comumente e a sensibilidade disponibiliza na atribuição dos espaços; trata-se, portanto, de deixar de *representar*, ou seja, de apresentar uma noção pertinente à realidade sensível entre a “razão das histórias” e as capacidades de agir como agentes históricos” conectadas (RANCIÈRE, 2009, p. 59).

A relação entre a escrita e a história não pode ser considerada de forma isolada ou representativa. Ao contrário, ela é uma interseção complexa onde a linguagem e a experiência se entrelaçam, gerando efeitos profundos no tecido social e nas subjetividades individuais. Assim, é fundamental reconhecer a importância dessa interação e seu potencial

para a construção de novas perspectivas, bem como para a reinterpretação do passado e a compreensão do presente.

Portanto, a escrita histórica não é apenas uma mera transcrição de fatos, mas sim uma construção ativa do sentido da realidade, influenciada pela complexidade da relação entre linguagem, percepção e experiência. E ao explorar os regimes de verdade, que permeiam a escrita e as narrativas, compreendemos que a história não é um conceito estático e imutável, mas sim um processo dinâmico, moldado pela interação entre a escrita, a sensibilidade e a experiência humana. Da mesma forma,

A questão da ficção é, antes de tudo, uma questão de distribuição dos lugares. Do ponto de vista platônico, a cena do teatro, que é simultaneamente espaço de uma atividade pública e lugar de exibição dos “fantasmas”, embaralha a partilha das identidades, atividades e espaços. O mesmo ocorre com a escrita: circulando por toda parte, sem saber a quem deve ou não falar, a escrita destrói todo o fundamento legítimo da circulação da palavra, da relação entre os efeitos da palavra e as posições dos corpos no espaço comum (RANCIÈRE, 2009, p. 17).

Buscamos esse recorte para responder os questionamentos a seguir: como resistiram os que viveram ou testemunharam a violência nas ditaduras? E de que forma essas obras resistiram contra a lógica de guerra presente nas instituições sociais durante os estados de exceção e em suas formações discursivas? O que encontramos no estudo feito está disposto em breves tópicos, um primeiro que analisa as obras a partir do método exposto; um segundo que procura interpretar os indícios identificados; e um terceiro que depreende, do material analisado, uma possibilidade de resposta à hipótese levantada.

2 Das verdades ficcionalizadas

"O culto ao passado requer ilusão em vez de autenticidade"

Yi-Fu Tuan

Figura 1 - Fotografia em ambrótipo de Mauricio Toro-Goya, Estación 2, na exposição Gólgota, caravana de la muerte, 2014



Fonte: Mauricio Toro-Goya, 2014. In: LUCES Dispersas: fotografías oblicuas en Chile, Chile, 2014.

Com a fotografia (ver **Figura 1**) do artista chileno Mauricio Toro-Goya procuraremos exercitar os olhares. Buscamos entender como a história e a literatura ocupam tempo e espaços semelhantes, por vezes transversais, por outras paralelas, quase raramente perpendiculares. Um tempo de narrativas e um espaço de resistências. Começamos o exercício para então observarmos alguns aspectos norteadores. Primeiro o que escreve o próprio autor:

En casa de María madre de Jesús, se realizó una reunión del núcleo del PC para analizar la situación del Golpe de Estado de Pinochet. Jesús llama a sus compañeros a defenderse y ser cautelosos, ya que estaban siendo seguidos por agentes de la inteligencia militar. Ya se veía como los ricos derechistas tiraban maíz a los militares, tratándose de María Magdalena, pero el "sapo" estaba entre ellos. La

casa estaba siendo vigilada. María entra con una bandeja con la cabeza de carnero, recreando a Salomé con la cabeza de Juan Bautista (TORO-GOYA, 2013, p. 38).

A fotografia em ambrotipo de Toro-Goya é um material de prata, imprimindo seus pontos pretos em contraste. Tudo aquilo que é sombra, caracteriza aquilo que não reflete quando lhe é incidida a luz. Para além do material físico, a imagem em si se compõe de três planos. O primeiro, desfocado, é um agente militar portando arma em punho, escondido por detrás de uma parede. Ele vigia as quatro outras pessoas que estão reunidas no segundo plano, para refeição em uma sala. No fundo, em terceiro plano, uma parede com papel de parede de flores e dois quadros, um de Salvador Allende, o outro de uma imagem santa.

Essa fotografia dialoga com a epígrafe selecionada de Yu-Fu Tuan. Se não soubéssemos do passado vivido, não passaria em nossas cabeças o fato de se assemelhar à Santa Ceia e à traição de Judas, muito menos que as pessoas de túnica podem ser Jesus Cristo e sua mãe, Maria de Nazaré. Sabendo, também, que o autor é chileno e que sua história de vida nos remonta ao período entre os anos 70 e 80, é muito provável que exista uma relação com o período ditatorial no país e que, por este motivo, o primeiro e o terceiro planos estão contrapostos um ao outro: ao primeiro, a vigia contra o governo de Allende e o outro em favor, enaltecendo-o tal como um imagem santa.

Ao embarcar nesta análise pictórica, muitas coisas podem surgir para discussão, entre as quais as mais destacadas, certamente, serão o Estado de exceção chileno no período, o contraste moral entre a *Via Crucis* de Jesus e a dos militantes contrários à ditadura, outra que pode remanescer é: o que a galinha e o bode podem representar? Aparentemente questionamentos extremados entre a estrutura de um estado de exceção e o detalhe estético. Mas se levarmos em conta que em 16 de Outubro de 1973, o General Sergio Arellano Stark da "Caravana de La Muerte" desce de um helicóptero, no Regimento Arica, e determina a execução de 15 pessoas apontadas como participantes de movimentos esquerdistas, ordena ainda

que sejam enterradas em cova comum no cemitério local La Serena, entre eles o diretor de orquestra Jorge Peña Hen³.

Neste trabalho certamente não trataremos sobre nada dessas temáticas, mas do que envolve todas elas, como se fossem elas mesmas: a ficcionalização da verdade como forma de expressão da resistência. E em primeira mão, trazemos à tona uma característica básica que dá conta, de certa forma, de responder às questões levantadas e às futuras, quando Benedito Nunes em *O tempo na narrativa* (1988) disserta acerca da significação do tempo e das teorias da literatura, demonstrando um ponto importante:

A ficção combina o imaginário, como distanciamento do real imediato, com o poético, que altera, modifica, reorganiza, sob nova perspectiva, as representações da realidade. O nível ficcional do texto, fundado na elaboração poética da linguagem, corresponde a uma variação possível do mundo real. Em vez de demitir o mundo, a ficção o reconfigura (NUNES, 1988, p. 74).

Envolve-se aqui um contexto externo à fotografia. Mais do que saber o que representam os símbolos, interessa saber por que se tornaram símbolos na história e o que os caracterizaram fictícios em contraste ao real. E, a partir desses fundamentos, desenvolver uma análise interna as significações dos espaços dentro da obra. Portanto, além de compreendermos o que a figura de Jesus e Maria podem significar na foto, teremos que entender como a ficcionalização, na figura de Jesus e Maria, podem adensar um material histórico de acordo com a verossimilhança exposta.

Segundo o Soledad Aguirre, em prefácio ao fotolivro publicado:

Catorce ambrotipos – Estaciones del Vía Crucis – nos narrarán los eventos acaecidos a una pareja de partidarios del gobierno de Salvador Allende, representados por Jesucristo y María Magdalena.

³ Jorge Peña Hen foi músico, compositor e orquestrador chileno. Executado em outubro de 1973, foi o fundador da primeira orquestra infantil da América Latina. Segundo o publicado em 16 de outubro pela Jefatura de Plaza de La Serena, “Respecto de Mario Ramírez, Jorge Peña, Marcos Barrantes, y Jorge Osorio, se dijo que: ‘habían participado en la adquisición y distribución de armas de fuego y en actividades de instrucción y organización paramilitar con fines de atentar contra las Fuerzas Armadas y Carabineros y de personas de la zona’”. como pode ser visto em <https://memoriaviva.com/nuevaweb/ejecutados-politicos/ejecutados-politicos-p/pena-hen-jorge-washington/> em acesso 14/11/2023.

Ambos personajes serán re-situados en un espacio híbrido, atiborrado de referentes y símbolos de la cultura e historia chilena y latinoamericana. Cruce metafórico que revelará la similitud entre los episodios de la Pasión de Jesucristo y la represión ejercida por el paso de la Caravana de la Muerte en 1973. Caso conocido por ser uno de los primeros asesinatos y desaparición en masa, orquestados por Augusto Pinochet y el Oficial Delegado para tal tarea, el General Sergio Arellano Stark, quien junto con una comitiva del Ejército, recorrió varias ciudades del país con la función de agilizar los procesos de detenidos políticos y velar porque tuvieran una adecuada defensa. Mandato que significó la ejecución de 96 personas y su posterior desaparición (AGUIRRE, 2013, p. 2).

E que nessa *Estación 2*, estão ali, segundo o autor em explicação à obra “*en casa de Maria madre de Jesus*”, analisando o que teria acontecido para a imposição do golpe que colocaria Pinochet no poder e derrubaria o então presidente Salvador Allende. Segundo a mesma explicação, a galinha representaria os militares alimentados com milho dos direitistas ricos, ali sendo alicerce financeiro do golpe e a cena de Maria com o crânio numa bandeja seria a recriação de Salomé com a cabeça de João Batista, demonstrando, também, que estariam vivenciando o 11 de setembro, data em que se recorda a decapitação de São João Batista.

O que praticamos com esse exercício breve acontece de forma bastante semelhante com os saberes históricos que são contados em tradição oral. E cabe ao historiador buscar reorganizar o caos que se aproxima nas diversas versões contadas, buscando um fato que o ancore a uma verdade plausível. Um pouco do que a história, enquanto disciplina e ciência pode oferecer implica em uma “capacidade de mobilizar, de movimentar, de comover, de fazer o leitor sair de seu lugar de conforto, se ela produzir, nele ou nela, alguma forma de deslocamento no pensamento, no comportamento, no modo de ser e atuar socialmente” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2023, p. 17).

E a partir disso, cabe ao historiador determinar de que forma a reorganização temporal pode influir na história investigada. Quando se trata de interrogar a literatura em busca da história de certo período, é importante cultivarmos em nosso olhar as noções que Benedito Nunes (1988) colocou “em vez de demitir o mundo, a ficção o reconfigura” e

também entender até onde estão seus limites, suas pausas e lacunas. Yi-Fu Tuan, em estudo sobre o Espaço e o Lugar, nos apresenta a seguinte definição:

Se o tempo for concebido como fluxo ou movimento, então lugar é pausa. De acordo com este enfoque, o tempo humano está marcado por etapas, assim como o movimento do homem no espaço está marcado por pausas. Do mesmo modo como o tempo pode ser representado por uma flecha, uma órbita circular ou o caminho de um pêndulo oscilante, assim também os movimentos no espaço; e cada representação tem seu conjunto característico de pausas ou lugares. (TUAN, 1983, p. 219).

E o que podemos, então, extrair deste exercício e dessas conjecturas? Um primeiro ponto de reflexão está em saber de que forma pode-se codificar a verdade na experiência humana e como se podem qualificar ou desqualificar as versões expressas. Um segundo ponto está em entender como acessar esses códigos, essas linguagens simbólicas que expressam um arquivo contido nos corpos e naquilo que sobrepujou neles uma história de dor e sofrimento.

A obra de Bernardo Kucinski, por outro lado, obteve uma notória reverberação entre a crítica literária. O texto do jornalista paulista recupera memórias de sua família, enfatizando aquilo que pôde ter vivido seu pai, Majer Kucinski (na figura do personagem *K*), durante a desapareição de sua irmã (filha da personagem e do pai), Ana Rosa Kucinski. Muitos pesquisadores trabalharam esse texto, tanto na história quanto na literatura. Rodrigo Turin e Felipe Charbel, ambos historiadores, apontam para uma perspectiva de que os textos sobre a memória traumática “não apenas confundem ficção com fato histórico, como também o utilizam para legitimar uma posição prévia que se insere em lutas políticas do presente” (TURIN, 2017, p. 64), e que também produzem “incongruências, para estimular o leitor a simultaneamente acreditar e duvidar daquilo que leu” (CHARBEL, 2020, p. 38)⁴. Lira (2017), em seu estudo sobre as percepções das narrativas, nos ajuda a entender aquilo que se passa na escrita de

⁴ No original: “incongruity, to stimulate the reader to simultaneously believe and doubt what they read.” CHARBEL, 2020, p. 38.

Kucinski quando afirma que “narrar o trauma é preencher com ficção as lacunas deixadas pela História” (LIRA, 2017, p. 21). Ainda que outros pesquisadores tenham tratado da temática e da obra em questão, acreditamos que esses três estudos podem dar um ótimo entendimento. Nos apoiamos, como tantos outros trabalhos que tratam das narrativas de resistência, na fala de Alfredo Bosi sobre o tema, que trata da seguinte forma:

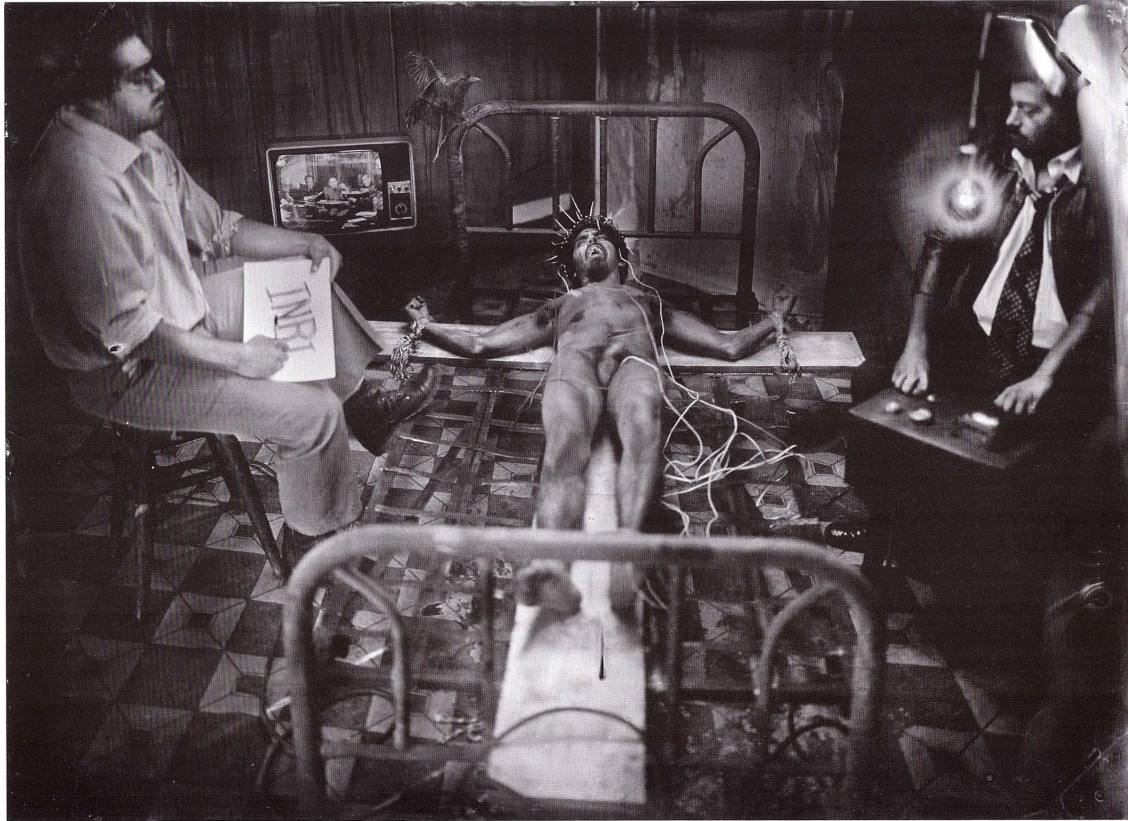
Chega um momento em que a tensão eu/mundo se exprime mediante uma perspectiva crítica, imanente à escrita, o que torna o romance não mais uma variante literária da rotina social, mas o seu avesso; logo, o oposto do discurso ideológico do homem médio. O romancista “imitaria” a vida, sim, mas qual vida? Aquela cujo sentido dramático escapa a homens e mulheres entorpecidos ou automatizados por seus hábitos cotidianos. A vida como objeto de busca e construção, e não a vida como encadeamento de tempos vazios e inertes. Caso essa pobre vida-morte deva ser tematizada, ela aparecerá como tal, degradada, sem a aura positiva com que as palavras “realismo” e “realidade” são usadas nos discursos que fazem a apologia conformista da “vida como ela é”... A escrita da resistência, a narrativa atravessada pela tensão crítica, mostra, sem retórica nem alarde ideológico, que essa “vida como ela é” é, quase sempre, o ramerrão de um mecanismo alienante, precisamente o contrário da vida plena e digna de ser vivida. (BOSI, 1996, p. 23).

Em ambas as obras, é essa tensão vida-morte que, numa tentativa de narrar o trauma, ou converter em palavras aquilo que é indizível, se empresta de terceiros elementos que já estavam ali, mas ainda precisam ser preenchidas algumas lacunas da completude.

Existe uma dor insuperável na perda, não apenas da própria pessoa, mas daqueles próximos a nós. Sobreviver enquanto os outros morrem requer algo além de empatia. Talvez seja necessária uma interjeição que carregue um valor ainda maior, algo que não possa ser expresso apenas por meio de palavras consonantes. Essa fratura, que desafia a tradução de uma linguagem indizível para o código, clama por uma vitalidade adicional, algo que penetre no âmago do ser que escreve; algo que dialogue com “uma narrativa impossível, mas absolutamente necessária” e contemple “a paradoxal tarefa de narrar o intransmissível” (MALDONADO; CARDOSO, 2009, p. 46-47).

3 De outras verdades

Figura 2 - Fotografia em ambrótipo de Maurício Toro-Goya, *Estación 6*, na exposição *Gólgota, caravana de la muerte*, 2014.



| Estación 6

Fonte: Maurício Toro-Goya, In: LUCES Dispersas: fotografias oblíquas en Chile. Chile, 2014

Voltemos à fotografia. A *Estación 6* (ver **Figura 2**) traz uma imagem forte no plano central, de um homem deitado em uma cama cujo estrado é uma cruz. Desfocada, podemos ver a televisão ligada. É curiosa a forma como Toro-Goya apresenta a operação “Retiro de Televisores”⁵ em uma redistribuição de lugares. Justamente a operação que buscou desaparecer com os desaparecidos, se ilumina diante do suporte de prata na imagem de Jesus Cristo, crucificado, nu, eletrocutado e prestes a morrer. Na encruzilhada de tempo e espaço, se entrelaçam realidades inimagináveis,

⁵ Tal operação consistiu na exumação de corpos clandestinamente para desaparecer com vestígios e rastros que pudessem ser investigados caso fossem encontradas as covas rasas e coletivas em que foram enterrados os militantes assassinados pelo governo militar. Ver mais em ZARANKIN et al (2012).

revelando a essência social e emocional dos corpos atormentados. Entre a morte súbita, o completo desvanecer e a remota possibilidade de serem encontrados, esses corpos balançam. Um reino além do habitual, nos desafia com a brutal incoerência da crueldade crua, sem sentido preestabelecido.

No caso de *K.*, coexistem no mesmo narrador dois momentos marcantes: a *Shoah*⁶ e a Ditadura Civil-Militar Brasileira. Em ambos os momentos os traumas se relacionam, de um lado, a perda da irmã, porém já consolidada, do outro a perda da filha, esta não finalizada.

Sobra um questionamento: Que lugares ocupam as memórias construídas sobre as ditaduras militares?

Ricoeur nos ajuda a compreender o papel que ocupa a memória no romance, quando compreende o passado como um ente que esteve, mas não está. Esteve e permanece no mesmo local, na linha do tempo, sempre progressiva, e que transmite à história sua imagem, e só ela, muito embora sua transmissão esteja sob influência da “reapropriação do passado histórico pela memória, uma vez que o reconhecimento continua um privilégio da memória, do qual a história está desprovida” (RICOEUR, 2003, p. 2-3). Ainda, reiterando o uso da memória, Pollak nos atribui algumas outras características que entendem que esse estado em que vivem as vítimas de um estado de exceção, exploram “uma memória que não dispõe nem de porta-voz nem de pessoal de enquadramento adequado” (POLLAK, 1989, p. 14).

Finalizando esse parêntese sobre as memórias, entendemos que cabe à ficção o papel suplementar de redistribuição desses lugares em que foram erigidas as memórias dos desaparecidos das ditaduras. Silenciados que foram, houve quem lhes desse voz. Ainda que misturada na revelação dos ambrótipos de uma imagem da *via crucis* chilena; ainda que escritas

⁶ *Shoah* é um segundo termo para o Holocausto, visto, porém, a partir de seu teor testemunhal, dos *superstes* e *testis*, bem como da Memória Coletiva dos judeus.

sobre as memórias do pai. Isso, para além de uma catarse do horror de um estado de exceção, é a construção de testemunhas solidárias, categoria que Gagnebin propôs em contrariedade à reificação:

Testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão simbólica, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar uma outra história, a inventar o presente. (GAGNEBIN, 2006, p. 57).

Exemplo disso é o capítulo "*Carta a uma amiga*", o qual apresenta Ana Rosa Kucinski como remetente de uma carta a uma amiga próxima, escrevendo sobre o filme *Anjo Exterminador*, de Luis Buñuel. Este capítulo surge como uma resposta ao pensamento de K., no final do capítulo anterior: "Imaginar que poderiam ter feito isso, mas não o fizeram. Era o que mais doía" (KUCINSKI, 2004, p. 46). Assim, a carta suplementa as dúvidas do protagonista:

Às vezes eu me pergunto: por que tudo isso? Não sei se é paranóia, mas sinto um perigo me rondando. Todo dia prendem alguém no campus. Não preciso falar do que tem acontecido. O clima está muito pesado. Como sair disso? Não sei como sair, só sei que, se antes havia algum sentido no que fazíamos, agora não há mais; aí é que entra o filme do Buñuel, aquelas pessoas todas podendo sair e ao mesmo tempo não podendo, não conseguindo, sem que haja um motivo, sem uma explicação racional. Ficam presas ali, numa prisão imaginária, e vão se degradando. Nunca pensei que esse filme viesse a ter tanto significado pra mim (IDEM, p. 46-47).

O ponto que define que os textos não foram executados para uma mera exibição do horror, mas para uma catarse daquilo que já aconteceu e não deveria, é a inescusabilidade em narrar o trauma e resistir ao passado que não passa, a qual Koselleck chama atenção. Ao entender de que forma operam a experiência e a expectativa, conseguimos identificar aspectos históricos das relações entre presente, passado e futuro de acordo com as medidas relacionais que perpassam as narrativas. É importante também destacar que esse historiador chama a atenção para aquilo que é constituinte da experiência histórica e "encontra sobretudo a experiência moderna de um tempo genuinamente histórico, que obrigou a misturar

ficção e facticidade” (KOSELLECK, 2006, p. 250). Em suas palavras:

As condições da possibilidade da história real são, ao mesmo tempo, as condições do seu conhecimento. Esperança e recordação, ou mais genericamente, expectativa e experiência — pois a expectativa abarca mais que a esperança, e a experiência é mais profunda que a recordação — são constitutivas, ao mesmo tempo, da história e de seu conhecimento, e certamente o fazem mostrando e produzindo a relação interna entre passado e futuro, hoje e amanhã (KOSELLECK, 2006, p. 308).

E daí se buscar, retomando o que dissemos anteriormente, pensar um passado oposto ao presente, ou seja: um presente ativo e responsável por um futuro antagônico a esse passado rememorado nas obras citadas. Ainda, cabe à seriedade historiográfica não reproduzir a resiliência, mas confrontar os horrores do passado e as calamidades permanentes em um presente que se vê cada dia mais afundado em golpes e que legitima a violência de Estado nas placas com nomes de ruas, nos monumentos, na nomeação dos bairros, etc.

4 Das possibilidades

Durante o estudo que trabalhamos aqui, procuramos entender como as narrativas de resistência promovem uma reformulação de um arcabouço cultural e o porquê de ele estar desvinculado das nossas vidas, como resposta a um questionamento benjaminiano. Porque, de fato, desvinculados que estamos da experiência, pouco valor damos ao patrimônio cultural (BENJAMIN, 1987, p. 114). E isso consequentemente se desdobra em uma desvinculação também das nossas concepções de cidadania, nossos pertencimentos enquanto habitantes de um país, como fala Bauman: “A coisa mais cruel acerca da crueldade é que ela desumaniza suas vítimas antes mesmo de destruí-las. E a batalha mais árdua é permanecer humano em condições inumanas” (BAUMAN, 2006, p. 208).

Somente quando compreendemos que estamos diante de camadas intrincadas que desestruturam nossa experiência cultural como cidadãos, podemos perceber a resposta de Kucinski e de Toro-Goya de maneira

similar. Suas obras utilizam uma série de alegorias que constroem camadas que oferecem uma perspectiva do período vivido. Elas não se limitam a indexar suas escolhas, mas as expõem nos nomes, nas falas e nos cenários. Assim, eles retratam a resistência nos detalhes do cotidiano, na experiência desvinculada e no próprio patrimônio cultural.

A literatura de testemunho questiona a noção de verdade absoluta e mostra como as relações de poder estão intrinsecamente ligadas à produção e à circulação dos discursos. Ao trazer à tona as vozes marginalizadas e subalternizadas, as obras de testemunho abrem espaço para a multiplicidade de perspectivas e experiências, desafiando as narrativas dominantes e manifestando a resistência contra a violência do regime. Ao narrar os acontecimentos e ficcionalizar uma narrativa do trauma como testemunha solidária do período ditatorial, a obra de Kucinski confronta as formações discursivas oficiais e contesta a narrativa hegemônica imposta pelo regime. Através de relatos testemunhais, o autor expõe as contradições, as violações de direitos humanos e a dimensão desumana da repressão. Essas narrativas funcionam como um contraponto à versão oficial da história, contribuindo para a construção de uma memória coletiva mais complexa e plural.

A compreensão da continuidade e da sincronia é essencial para entender como as práticas e os discursos são reproduzidos e transformados ao longo do tempo, assim como as relações de poder e as estruturas sociais que os sustentam. Entretanto, a opção pela ruptura como argumento histórico confere originalidade às obras e permite identificar paralelos com outras formações discursivas.

Acreditamos que essa é uma forma de manifestar a resistência, através da ruptura. A partir da apresentação de uma diversidade de pontos de vista ainda não explorados, como os que recriam do escrutínio a *via crucis* da ditadura chilena, identificando naquelas representações, tão sagradas, as personagens de um golpe recheado de camadas de alegorias

que, sobrepostas, compõem uma narrativa da resistência. Aqui poderíamos até cunhar um nome para tal aspecto, como sendo um Megatexto da Resistência⁷.

Porque as obras de testemunho que aqui estudamos apresentam como parte de sua fundamentação estética o apelo a uma grande variedade de referências, alegorias e apresentações que, quando sobrepostas, constroem uma constelação de narrativas em um único suporte. Uma hora em texto, outra em imagem. Não está em questão a quantidade ou qualidade de violência a que foram submetidos os autores, mas a maneira com que expressaram suas resistências. Toro-Goya definitivamente não estava celebrando as violências, mas apresenta a história que lhe coube: uma história de violência que só pôde ser contada porque ficcionalizada. Kucinski nunca fora seu pai, Majer, mas inventou suas memórias, imaginações e elaborações em seu personagem. Apresentações daquilo que puderam contar, das resistências que puderam ser suas. O que não os faz “resistentes” mas resistentes. Resistiram ao clássico jargão de Nolte, de um “passado que não passa”, continua veiculado em discursos, nos nomes dos bairros, na vacância de suas vidas recortadas pelo trauma.

Então, respondendo às perguntas: acreditamos que as obras não só são a manifestação da resistência, como também apresentam - em contraponto à mera interpretação - as histórias narradas com camadas de alegorias que as contrapõem às diversas formações discursivas apresentadas pelos militares para legitimar seus atos. São rupturas com as narrativas daquilo que transformou seres humanos, cidadãos, em massas a serem esmagadas pelo seu teor ideológico.

Por isso, é a partir dessas descontinuidades, que se pode traçar uma nova maneira de vincular a experiência ao patrimônio cultural.

⁷ Definindo o Megatexto como um sistema textual em que estão extra e inter relacionados entre si universos textuais e camadas de referências, comentários e interpretações que funcionam para compor uma obra e que sem elas o entendimento do seu conteúdo torna-se superficial.

Reconduzindo histórias, ainda que ficcionalizando-as, para que se narrem as vidas de pessoas que foram derrotadas, mas que, sobretudo, viveram e tiveram emoções, relações afetivas, lavaram roupas, varreram a casa, escreveram cartas. E que foram destruídas pelas ditaduras. Tiveram seus nomes manchados, suas carreiras falidas. Suas imagens destituídas da realidade. Desapareceram, foram torturados e morreram, alguns sem nem possibilidade de um ritual de morte. E ao testemunharem essas histórias, os autores constroem novos discursos que transbordam, com suas apresentações das histórias, uma mudança de paradigma em uma História: a história das ditaduras não pode ser protagonizada por quem as perpetrou, ao revés, deve manter no foco as vidas que foram aniquiladas em nome de uma ideologia.

5 Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. A mobilização das carnes: história, desejo e política ao rés dos corpos. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 16, n. 41, p. 1–23, 2023. <https://doi.org/10.15848/hh.v16i41.2005>.

AGUIRRE, Soledad. Gólgota, Caravana de la Muerte (Prefácio). In: TORO-GOYA, Maurício. Gólgota: caravana de la muerte. Coquimbo: 1621 Editores, 2013. p. 2-5. Disponível em: https://www.torogoya.com/_files/ugd/cb4fa4_702cf428b89a4131834774c56e02d04d.pdf. Acesso em: 11 mai. 2023.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernity and the Holocaust**. New York: Cornell Press, 1996.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 114-119.

BOSI, Alfredo. Narrativa e Resistência. **Itinerários**, Araraquara, n. 10, 1996, p. 11-26.

CHARBEL, Felipe. The New Faces of the Historical Novel. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 13, n. 32, p. 19-46, jan.-abr. 2020. <https://doi.org/10.15848/hh.v13i32.1530>.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34,

2006.

KOSELLECK, **Futuro do Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KUCINSKI, Bernardo. **K.: Relatos de uma busca**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LABORIE, Pierre. L'idée de résistance, entre définition et sens: retour sur un questionnement. *In*: LABORIE, Pierre. **Les Français sous Vichy et l'Occupation**. Toulouse: Milan, 2003.

LIRA, Raphaella. O trauma da ficção ou a ficção do trauma: uma leitura de K. relato de uma busca, de Bernardo Kucinski. **Literatura e Autoritarismo**, n. 18, p. 15-21, 2017.

MALDONADO, Gabriela; CARDOSO, Maria. O Trauma psíquico e o paradoxo das narrativas impossíveis, mas necessárias. **Psic. Clin.**, v.21, n.1, p. 45-57, 2009.

MOULIAN, Tomás. **Chile actual: anatomía de un mito**. Santiago: LOM - ARCIS, 1997.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

PARADA, Lincoyan (Org.). **Luces Dispersas: fotografías oblicuas en Chile**. Chile: Grafika, 2014.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. [Tradução de Dora Rocha Flaksman]. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do Sensível: estética e política**. [Tradução: Mônica Costa Neto]. São Paulo: EXO experimental org.; 2ª Edição, 2009.

RICOEUR, Paul. **Memória, história, conhecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

ROLLEMBERG, Denise. Definir o conceito de Resistência: dilemas, reflexões, possibilidades. *In*: ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz (Org). **História e memória das ditaduras do século XX**. v.1. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

SARLO, Beatriz. **Tempo Passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

TORO-GOYA, Maurício. **Gólgota: caravana de la muerte**. Coquimbo: 1621 Editores, 2013. Disponível em: https://www.torogoya.com/files/ugd/cb4fa4_702cf428b89a4131834774c56e02d04d.pdf acesso em: 11 mai. 2023.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983;

TURIN, Rodrigo. A polifonia do tempo: ficção, trauma e aceleração no Brasil contemporâneo. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 19, n. 35, p. 55-70, jul.-dez. 2017. <https://doi.org/10.14393/ArtC-V19n35-2017-2-05>.

ZARANKIN et al (orgs.). **Historias desaparecidas**: arqueología, memoria y violencia política. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2012.

LAS COLECCIONES FOTOGRÁFICAS DEL MUSEO NACIONAL DE BELLAS ARTES Y DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BUENOS AIRES

*AS COLEÇÕES FOTOGRÁFICAS DO MUSEO NACIONAL DE BELAS ARTES E
DO MUSEO DE ARTE MODERNO DE BUENOS AIRES*

*THE PHOTOGRAPHIC COLLECTIONS OF THE MUSEO NACIONAL DE
BELLAS ARTES AND THE MUSEO DE ARTE MODERNO DE BUENOS AIRES*

Vanesa Magnetto¹ 

Universidad Nacional de las Artes, Argentina

Resumen: Este trabajo explora el surgimiento y desarrollo de las colecciones fotográficas del Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) y del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA). A partir de una lectura del campo artístico fotográfico de la década de 1990, en la Ciudad de Buenos Aires, se estudian las características propias de cada colección en el marco del discurso curatorial que las impulsó. Se abordan también los diferentes perfiles de las colecciones en función de los orígenes de los artistas productores de las obras. La hipótesis que guía este trabajo es que la consolidación y conformación de ambas colecciones, sin antecedentes previos a nivel nacional, responde a una primera institucionalización de la fotografía argentina que promovió la conformación de acervos fotográficos, entre otras cuestiones.

Palabras clave: Colecciones fotográficas; Fotografía argentina; Institucionalización; Arte contemporáneo.

Resumo: Este artigo explora o surgimento e o desenvolvimento das coleções fotográficas do Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) e do Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA). Com base em uma leitura do campo da arte fotográfica da década de 1990 na cidade de Buenos Aires, as características de cada coleção são estudadas dentro da estrutura do discurso curatorial que as promoveu. Também são analisados

¹ Doctora en Artes (Universidad Nacional de las Artes), Licenciada en Artes Combinadas (FFyL, Universidad de Buenos Aires), fotógrafa. Correo: vanesamagnetto@gmail.com

os diferentes perfis das coleções de acordo com as origens dos artistas que produziram as obras. A hipótese que orienta este trabalho é que a consolidação e a formação de ambas as coleções, sem precedentes em nível nacional, respondem a uma institucionalização inicial da fotografia argentina que promoveu a criação de coleções fotográficas, entre outras questões.

Palavras-chave: Fotografia argentina; Coleções fotográficas; Institucionalização; Arte contemporânea.

Abstract: This paper explores the emergence and development of the photographic collections of the Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) and the Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA). Based on a reading of the photographic art field of the 1990s in the city of Buenos Aires, the characteristics of each collection are studied within the framework of the curatorial discourse that promoted them. It also looks at the different profiles of the collections according to the origins of the artists who produced the works. The hypothesis that guides this work is that the consolidation and formation of both collections, without previous precedents at the national level, responds to an initial institutionalization of Argentine photography that promoted the creation of photographic collections, among other issues.

Keywords: Argentine photography; Photographic collections; Institutionalization; Contemporary art.

DOI: [10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.161614](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.161614)

*Recebido em: 09/12/2023
Aprovado em: 19/06/2024
Publicado em: 25/11/2024*

1 Introducción

Desde mediados de la década de 1980 y en mayor medida durante la década siguiente, la fotografía argentina experimentó varios cambios que marcaron una transformación del medio. Esto habilitó nuevas experiencias con la imagen y con sus límites, generó preguntas sobre la fotografía y sus dispositivos, como así también una incipiente sistematización de un campo artístico fotográfico. La sistematización y preservación de ciertas imágenes fotográficas fue producto de este fulgor de fines del siglo XX. En este sentido, se parte de la hipótesis de que la consolidación y conformación de

las colecciones de fotografía del Museo Nacional de Bellas Artes (MNBA) y del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires (MAMBA), sin antecedentes previos a nivel nacional, responden a una primera institucionalización de la fotografía argentina que promovió la conformación de acervos fotográficos, entre otras cuestiones.

El reconocimiento de la fotografía como arte en Argentina fue un proceso lento. Si bien algunos momentos revolucionarios en la historia internacional de este medio repercutieron sobre la escena argentina, fue recién a mediados de la década de 1990 cuando se produce una explosión fotográfica que, además, conlleva su proceso de legitimación dentro del sistema del arte local. Esta explosión involucra varios frentes, por un lado, hay una serie de mutaciones formales y conceptuales de la imagen fotográfica local que continúa y amplía el vocabulario desarrollado hasta entonces, incorporando una serie de recursos propios de la fotografía, como así también de otros discursos artísticos. Por otro lado, y en consonancia con esta ampliación formal, aparece un conjunto de espacios institucionales oficiales, y también espacios de carácter más *underground*, destinados a albergar, enseñar y difundir la imagen fotográfica. A su vez, hay una puesta en discurso sobre lo fotográfico: se producen reflexiones teóricas que acompañan y contribuyen a esta legitimación de la fotografía como arte en los 90. En este marco, se crean nuevas colecciones fotográficas nacionales, y se sistematizan y reactivan colecciones fotográficas ya existentes, que responden a museos nacionales y estatales.

El surgimiento de la Colección Fotográfica del MNBA, la ampliación y sistematización de la Colección Fotográfica del MAMBA, la realización de exposiciones que acompañaron la consolidación de estas colecciones y la inauguración de espacios dedicados especialmente a la fotografía² fueron hitos en la historia de la fotografía argentina que, lentamente, abrieron en el campo local la posibilidad de exhibición de fotografías en espacios que,

² Hacia mediados de la década del 90 surgieron espacios que se abocaron exclusivamente a la fotografía, como la Fotogalería del Rojas y la Galería de la Facultad de Psicología de la UBA, entre otros. En 1984 había inaugurado el Foto Espacio perteneciente al actual Centro Cultural Recoleta y en 1985 la Fotogalería del Teatro San Martín.

anteriormente, no mostraban al medio. En los inicios de la década del 90 la fotografía argentina ocupaba un lugar poco destacado dentro del mundo del arte, casi no había galerías que exhibiesen fotografías en sus exposiciones y estas no se encontraban a la venta como piezas de arte³. Es decir, el escaso ingreso fotográfico en los museos argentinos tenía su correlato con el espacio casi nulo que ocupaba el medio en otros espacios artísticos. Jean-Claude Lebensztejn sostiene que

El museo tiene una función doble y complementaria: excluir todo lo demás y constituir, a través de la exclusión, lo que entendemos por la palabra arte. No es exagerado afirmar que el concepto de arte ha sufrido una profunda transformación al abrirse y cerrarse un espacio destinado a producirlo. (LEBENSZTEJN, 1981, p.90)

Por ello, la decisión del Museo Nacional de Bellas Artes y del Museo de Arte Moderno de Buenos Aires de impulsar sus colecciones de fotografía constituye un gesto que, en diálogo con Rosalind Krauss, ubica a la fotografía en un nuevo espacio discursivo e implica cierta valoración de acuerdo al espacio que ocupa (KRAUSS, 2002, p. 42). Así, estos museos abrieron la posibilidad de instalar un espacio de exhibición estatal que legitimó el discurso fotográfico artístico. Ambas colecciones fueron presentadas en inauguraciones oficiales, y posteriormente se realizaron de manera sistemática exhibiciones temporarias en las que se volvían a mostrar fotografías de las colecciones a la vez que se abría el diálogo con otras imágenes.

Las Colecciones Fotográficas del MNBA y del MAMBA comparten la premisa de albergar fotografía artística, asimismo llamada “de autor”, y es en este sentido que hay una diferencia considerable con otras colecciones fotográficas locales y extranjeras. El Archivo General de la Nación (AGN) y los archivos fotográficos de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, así como otros archivos fotográficos de instituciones locales, contienen un acervo importante de fotografías de carácter más bien histórico y documental.

³ El fotógrafo argentino Guillermo Ueno menciona en entrevista que “Para los fotógrafos de la década del 80 y principios de los 90, resultaba impensable poder exhibir sus trabajos en galerías de arte. Ya que esos espacios mostraban, casi siempre, pinturas”. Entrevista realizada por la autora, en junio de 2017 en la Ciudad de Buenos Aires.

Asimismo, las colecciones del MNBA y del MAMBA contrastan con algunas colecciones institucionales de fotografía de otros países, que incluyen diferentes usos de la imagen. El acervo del Instituto Moreira Salles, radicado en Brasil, reúne gran cantidad de fotografías artísticas y también fotografías de carácter histórico, registros, entre otros usos⁴. El archivo que se conserva en el Centro de Fotografía de Montevideo está integrado por imágenes variadas que documentan la ciudad de Montevideo, desde mediados del siglo XIX hasta finales del XX⁵. Más allá del plano latinoamericano, cabe mencionar la Colección Fotográfica del Museo de Arte Moderno (MoMA) de Nueva York, creada en la década de 1930 y pionera dentro de este tipo de colecciones, que se caracteriza por incluir diferentes usos de lo fotográfico que oscilan entre lo técnico, lo vernáculo, lo popular, lo doméstico, entre otros.

A continuación, se abordará el surgimiento, la estética y los discursos curatoriales que caracterizaron las Colecciones Fotográficas del MNBA y del MAMBA. Hay que subrayar que dentro de los usos variados que tiene la fotografía -periodística, publicitaria, científica, entre otros- en este artículo se piensa específicamente a la fotografía como arte. En un nivel más macro, para el estudio de los universos de producción simbólica, se toma la teoría de los campos propuesta por Pierre Bourdieu en relación al campo intelectual y proyecto creador. Los distintos campos sociales, conceptualizados como espacios de juego históricamente constituidos con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias (Bordieu, 1967) presentan una serie de propiedades generales que, adoptando ciertas especificidades, son válidas para campos tan diferentes

⁴ El portal virtual de esta colección contiene gran parte de sus imágenes, digitalizadas y de libre acceso. Está organizado en función de dos entradas: *Fotografía* y *Fotografía contemporánea*. La primera incluye fotografías, grabados, dibujos y pinturas, realizados entre el siglo XVI y las tres primeras décadas del siglo XX. Es posible encontrar temas que abordan paisajes naturales y urbanos, desarrollo urbano, arquitectura, retratos, expediciones, trabajos forzados de esclavos, pueblos indígenas, manifestaciones populares, política y cartografía. La entrada *Fotografía contemporánea* incluye imágenes de diferentes procedencias y usos, producidas a partir de la década de 1940 hasta la actualidad. <https://acervos.ims.com.br/portals/#/categories> / Consultado el 28 de mayo de 2024.

⁵ Las fotografías de este archivo dan cuenta principalmente de la zona céntrica y costera de Montevideo, y fueron producidas por el gobierno municipal, a través de la contratación de fotógrafos por la Comisión Municipal de Fiestas y la Oficina de Propaganda e Informaciones. <https://cdf.montevideo.gub.uy/buscar/fotos> / Consultado el 28 de mayo de 2024.

como el económico, político, científico, artístico, etc. La estructura de un campo es un estado de la distribución del capital específico puesto en juego en un momento histórico dado; son relaciones de fuerza entre las instituciones y/o los agentes comprometidos en el juego. En este sentido, y en relación concreta a la década del 90 en Buenos Aires, se destaca el ingreso de la fotografía como discurso artístico en un nuevo espacio institucional: el museo.

El Museo Nacional de Bellas Artes fue fundado en 1895 en la Ciudad de Buenos Aires, su primer director fue Eduardo Schiaffino. La página web del museo presenta una caracterización del rol que cumplió el discurso fotográfico en la historia del MNBA, allí se esboza una síntesis de la historia dividida por décadas. Este primer acercamiento brinda una idea del escaso espacio que ocupó la fotografía a lo largo del tiempo. En las primeras décadas no se encuentra mención a destacar; fue recién en el año 1955 bajo la dirección de Jorge Romero Brest cuando aparece la primera referencia fotográfica: la fotógrafa alemana Grete Stern⁶ es incorporada al museo para dirigir el laboratorio-taller fotográfico que se ocupó del registro de obras, eventos, etc. La siguiente mención corresponde a 1995 y se refiere a “la creación de la colección de fotografías a partir de una donación inicial de Sara Facio, la artista donó un conjunto de 50 fotografías de su propiedad que fueron el germen de la Colección de Fotografías del MNBA” (MUSEO NACIONAL DE BELLAS ARTES, 2023). Luego, en el año 2002, en el marco de una selección de exposiciones temporarias, se mencionan las muestras del fotógrafo Alejandro Kuropatwa y del fotógrafo mexicano Manuel Álvarez Bravo; en 2003 se destaca la muestra de Adriana Lestido, también en 2006 figura alguna muestra de Marcos López; finalmente, en 2012, se señala la donación de la Colección Rabobank de Fotografía Argentina. Esta breve descripción da cuenta de la escasa participación de la fotografía previa a la

⁶ Sobre Grete Stern en Argentina ver “Devenires de una artista migrante” (2017) de Paula Bertúa. Se recomienda también el film *Grete, la mirada oblicua* (2016) dirigido por Matilde Michanie y Pablo Zubizarreta.

década del 90, en un espacio relevante dentro de las instituciones artísticas argentinas.

La primera curadora de la colección fue la fotógrafa Sara Facio, nombrada para el cargo en 1995 durante la gestión de Jorge Glusberg. Facio comenta que “Glusberg fue uno de los primeros en advertir la falta de presencia del discurso fotográfico en los museos argentinos ... para eso me convocó, aclarándome que no había dinero disponible para conformar la colección, pero si ganas y predisposición”⁷. Así, la fotógrafa motivó a varios artistas a que donasen algunas de sus obras, y a su vez donó 50 fotografías de su colección personal que resultaron el puntapié de esta colección. En la entrevista realizada a Facio, al preguntarle por el criterio estético que guió la selección de las imágenes para la Colección Fotográfica del MNBA **[Figura 1]**, la fotógrafa destaca que, para el museo, buscó fotógrafos con carrera y renombre. Subraya la cuestión de la trayectoria, dejando de lado los orígenes o épocas de producción de las imágenes. Así, desde sus inicios la colección se caracterizó por enmarcar un conjunto de fotografías producidas por artistas fotógrafos argentinos o residentes en Argentina, y también por un gran número de artistas provenientes de Europa, Estados Unidos y también de Latinoamérica⁸.

⁷ Entrevista realizada por la autora a Sara Facio, en la Ciudad de Buenos Aires en septiembre de 2017. La entrevista fue motivada por la investigación doctoral *"El instante abismal. Dispositivo y tiempo en la fotografía argentina contemporánea (1994-2011)"* y abordó la escena fotográfica en Buenos Aires, durante las décadas del 80 y el 90.

⁸ María Cristina Orive de Guatemala, Manuel Álvarez Bravo, Lola Álvarez Bravo y Marianne Yanpolsky de México, José Casals y Javier Silva Maniel de Perú, Sandra Eleta de Panamá, Mario Cravo de Brasil, son algunos de los fotógrafos latinoamericanos que conforman la Colección Fotográfica del MNBA.

Figura 1 – Tapa del catálogo de la muestra *Colección Fotográfica del Museo Nacional de Bellas Artes* (1998)



Fuente: Archivo de la autora

Facio había trabajado durante diez años como curadora inicial de la Fotogalería del Teatro San Martín, espacio surgido en 1985 luego del regreso de la democracia. Al relatar su experiencia en estas dos instituciones, la fotógrafa insiste en marcar la diferencia entre las exposiciones temporarias de la Fotogalería, protagonizadas por fotógrafos nacionales e internacionales -varios desconocidos- en contraste con los fotógrafos de renombre, condición *sine qua non* para formar parte de la colección del museo. Actualmente, la Colección Fotográfica del MNBA se compone por más de 1300 imágenes: 373 fueron donadas por Sara Facio a lo largo de los quince años que duró su gestión; 225 provinieron de la donación del Rabobank; 23 fotografías fueron donadas por la Fundación Antorchas (Américo Castillo) en el año 1999; el resto de las imágenes fueron

donadas por los propios fotógrafos. Como ya se ha mencionado, la colección está compuesta por fotografía artística, dejando afuera otros usos del medio, y hay obras realizadas por fotógrafos locales y por fotógrafos extranjeros, de hecho, entre las primeras imágenes donadas por Facio hay obras de Francisco Ayerza, Fernando Paillet, Pedro Otero, Oscar Pintor, Julie Weisz, Sebastião Salgado, Graciela Iturbide, Grete Stern, Anatole Saderman, AnneMarie Heinrich, André Kertész, Henri Cartier Bresson, Agnès Varda, Robert Mapplethorpe. La imagen más antigua data de 1863, la más moderna de 2015⁹.

Si bien resulta difícil postular un criterio estético que defina la línea curatorial, hay algunas premisas que guiaron la aceptación o el rechazo de ingreso durante los primeros años de la Colección Fotográfica del MNBA. En la entrevista realizada a Facio, en el marco de la investigación doctoral que encuadra este trabajo, la fotógrafa y gestora cultural destaca la alta calidad de las copias exhibidas, postulando esto como un valor diferencial en relación a la conformación de otras colecciones de fotografía en Argentina. Subraya también que realizó un arduo trabajo para que se retiraran de la colección 340 imágenes donadas por León Ferrari. Se trataba de fotografías tomadas por el padre del artista, el italiano Augusto César Ferrari, casi todas realizadas en 1917, que sirvieron a modo de boceto para dibujos. Facio insiste con la confusión que imperó por varias décadas entre la fotografía de registro de sala y la fotografía de autor. En este sentido, también se han retirado registros de obras de la sala de Grete Stern.

Otro aspecto que caracteriza a las fotografías de la colección del MNBA es la identificación temática. Al respecto, en una fuente de la época, Facio dice:

Hoy es un día histórico. Por primera vez en el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires se invita a una fotógrafa a un debate sobre Artes Visuales [...] En el segundo piso de este Museo se puede apreciar una Colección Fotográfica que reúne diferentes épocas y estilos. Los invito a verlas detenidamente. Hay una gran variedad de temas y técnicas. Conviven argentinos y extranjeros, el color y el blanco y negro, las imágenes gigantescas y las minúsculas. (FACIO, 2003, p. 81)

⁹ Esta información fue provista por el Área de Conservación del MNBA en mayo de 2018.

Estas palabras enmarcan un poco la impronta de la colección. Gran parte de las imágenes se presenta como fotografía de autor en tanto que sus hacedores son fotógrafos de renombre asociados -en su gran mayoría- a una fotografía más bien clásica, a diferencia de la colección del MAMBA que da cuenta insistentemente de variaciones y experimentaciones en torno al medio fotográfico y el propio dispositivo fotográfico.

Respecto a la hipótesis planteada al inicio de este trabajo se destaca que, si bien las fotografías han ido ingresando de forma aleatoria sin responder a un patrón de adquisición programado, si no a la decisión de donación de los artistas y de algunas fundaciones, resulta significativo que en esta colección la década del 90 es la que enmarca la mayoría de las obras, en comparación con las décadas anteriores¹⁰. El auge productivo de aquel momento se relaciona, en parte, con el bajo costo de los insumos y revelado de fotos, la incipiente aparición de las tecnologías digitales y el acercamiento al medio por parte de otros artistas que operaron a favor de cierta democratización en la producción de la imagen fotográfica. Este proceso de legitimación de la fotografía como arte se vio acompañado por la aparición de múltiples espacios de exhibición, circulación y debate sobre el medio¹¹. En este sentido, se destaca que en 1996 el MNBA realizó un ciclo de conferencias llamado “La fotografía: una de las bellas artes”. Los títulos de las presentaciones fueron: “El fotógrafo frente a la historia de la fotografía”, de Boris Kossoy; “De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿A dónde vamos? Notas sobre la fotografía contemporánea en Italia”, de Giuliana Scimè y “Los límites de la verdad” de Joan Fontcuberta. Este evento da cuenta nuevamente del interés por la fotografía y también del

¹⁰ La colección tiene 431 imágenes producidas entre 1989 y 2001, en contraste con la década del 80 en la que se consignan 184 fotografías, la década de sesenta con 49 fotografías, entre otras. Esta información fue suministrada por el Área de Conservación del MNBA en mayo de 2018.

¹¹ A la vez que surgieron nuevos espacios abocados exclusivamente a la fotografía como el Fotoespacio del Centro Cultural Recoleta, la Fotogalería del Teatro San Martín, la Fotogalería del Centro Cultural R. Rojas, sucedió también que algunos lugares ligados a las artes visuales como el Instituto de Cooperación Iberoamericana, la Galería Ruth Benzacar, el Espacio Giesso, la Alianza Francesa, la Fundación Federico Jorge Klemm, la Fundación Banco Patricios y, posteriormente, el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (MALBA), entre otros, comenzaron a mostrar fotografía de forma recurrente.

cuestionamiento de sus propios límites, dentro de uno de los espacios institucionales locales del arte de mayor peso.

Hay que mencionar también que anteriormente, en 1994 año previo al inicio de la colección, se realizó la muestra *Photoplay* **[Figura 2]**. Allí, se mostraron por primera vez a nivel local gran variedad de imágenes fotográficas que, ya en aquel momento, se ubicaban dentro del podio internacional de la fotografía como arte¹². Las obras abarcan casi treinta años de producción, desde 1959 hasta la década del 90. Se trata de un conjunto de imágenes heterogéneas en cuanto a soportes, temas y procedimientos, que funcionó como una vidriera en donde poder ver las formas en que la fotografía europea y norteamericana estaba amplificando su órbita conceptual, y ampliando los límites materiales fotográficos. Esto implicó por primera vez, a nivel local, el interés de una institución oficial ligada al arte en exhibir fotografía contemporánea, dando cuenta de diversas experimentaciones sobre la fotografía y sobre el dispositivo en sí. A su vez, funcionó como una vidriera de cierta fotografía extranjera, de difícil acceso en aquel momento, permitiendo a varios fotógrafos locales comenzar a pensarse como artistas.

¹² Artistas como Bernd y Hilla Becher, Sophie Calle, Andreas Gursky, David Hockney, Barbara Kruger, Robert Mapplethorpe, Bruce Nauman, Thomas Ruff, Cindy Sherman, Jeff Wall, entre otros, mostraron sus trabajos.

Figura 2 – Tapa del catálogo de la muestra *Photoplay* (1992) Nueva York



Fuente: Archivo de Pablo Zicarello

Por último, respecto al MNBA hay que subrayar que, a partir de la primera presentación de su colección en 1995, comenzaron a realizarse de manera sistemática cinco o seis exposiciones de fotografía por año. Esta frecuencia dependió del director del museo del momento, algunos dieron más espacio que otros al medio. Hubo también un período en que el Facio elegía un tema y en torno a eso armaba una exhibición, en la que se colgaban las fotos de la colección que respondían a esa temática. Esta fue una forma recurrente de ir exhibiendo las imágenes de la colección al público del museo.

El Museo de arte Moderno de Buenos Aires fue creado en 1956 por iniciativa de Rafael Squirru, su primer director. Desde sus comienzos el MAMBA se propuso como una institución de vanguardia y un punto de confluencia para las producciones de diversas disciplinas artísticas. En 1963, durante la gestión de Hugo Parpagnoli, se dio inicio a la Colección de Fotografías. Ingresaron obras de Sameer Makarius, Anatole Saderman, Horacio Coppola y Aldo Sessa (entre otros). Luego, la colección quedó en suspenso y fue recién en 1999, bajo la gestión de Laura Buccellato

(1997-2013), que comenzó la conformación de Arte Fotográfico Argentino-Colección del MAMBA. Los fotógrafos Gabriel Valansi y Marcelo Grosman junto a la coleccionista de arte Marion Eppinger fueron invitados para seleccionar y sistematizar el primer panorama sobre fotografía argentina. Para ello, convocaron a varios artistas y les solicitaron que donasen 3 obras cada uno, la colección se armó íntegramente con la donación de los fotógrafos. Este impulso a la colección fue acompañado de dos grandes muestras y sus respectivos catálogos. La primera fue realizada entre el 5 de noviembre de 1999 hasta el 5 de enero de 2000 y se llamó *Arte fotográfico argentino. Colección de Museo de Arte Moderno*; luego, en octubre de 2004 se realizó la segunda edición denominada *Colección del MAMBA II-Fotografía*.

El nombre de la primera muestra subraya la decisión curatorial de elegir fotografías artísticas producidas por artistas locales. En el catálogo de esta muestra Buccellato comienza su texto diciendo “con el objetivo de presentar los aspectos más interesantes del arte contemporáneo, el MAMBA, ha reunido esta colección de Arte Fotográfico argentino” (1999, p.5). A su vez, en la página web del museo se destaca que la colección sumó fotografías enmarcadas en los lenguajes más renovadores de la fotografía. Subrayando que “este corpus, el primero de arte fotográfico de arte argentino, contiene alrededor de 300 obras. Las mismas incluyen fotografías y creaciones artísticas de soporte fotográfico que abarca más de medio siglo de producción”¹³. Las líneas iniciales del primer catálogo exponen claramente un recorte fotográfico, en cuanto al tipo de fotografía seleccionado, enmarcado al igual que la colección de MNBA dentro la foto como práctica artística.

Si bien ambas colecciones comparten la premisa de la fotografía como arte, la colección del MAMBA se caracteriza por dar visibilidad a la producción fotográfica local, conformando así un panorama de la fotografía argentina desde la década del 50 hasta la actualidad. A su vez, hay que

¹³ Disponible en <https://museomoderno.org/historia/>, consultado en diciembre de 2023.

subrayar que, en contraste con el MNBA, la colección del MAMBA no sólo incluye la obra de fotógrafos, si no que reúne también obras producidas por artistas que no se definen como fotógrafos pero que utilizan la imagen fotográfica como un medio de pensamiento sobre los límites de la imagen. En este sentido, la colección contiene también obras de colectivos artísticos como *Ar Detroy*, una compañía de arte experimental creada en Buenos Aires en 1988.

La fotografía que supone un medio de análisis privilegiado por su capacidad de simbolizar (...) permite traducir mejor la nueva realidad contextual de esta era tecnologizada (...) Algunos de estos artistas adhieren a un lenguaje fotográfico puro y otros lo contaminan. Pero ninguno lo hace como un fin en sí mismo, sino como un medio útil de trabajo conceptual. (BUCCELLATO, 1999, p.5)

Esta aclaración brinda una pista para pensar la estética de esta colección, aquí no se trata necesariamente de su condición temática, de lo que la fotografía muestra, sino cómo lo muestra. Son imágenes que reflexionan en torno a la propia condición fotográfica, en términos de Schaeffer (1990), hacen referencia al *arché* en tanto máquina que las produce y que implica ciertas “verdades modernas”. Son fotografías que piensan sobre el propio dispositivo a la vez que desafían su utilización con manipulaciones de la cámara poco habituales o consideradas erróneas (CHÉROUX, 2003). En muchas de estas obras el propio tema de la foto es el proceso constructivo en sí y la tarea del artista. También, se incluyen varias imágenes que dialogan estrechamente con otras prácticas como el teatro, el cómic, las artes plásticas. Esto se advierte principalmente en el empleo de grandes formatos, la utilización del color, la iluminación teatral, el énfasis en la propuesta visual y el juego con las formas. Se destaca también la influencia de los discursos de la fotografía extranjera (especialmente europea y norteamericana) y el predominio de otros usos fotográficos como la práctica amateur, el álbum familiar, la imagen publicitaria. En este sentido, se piensa en artistas como Rosana Schoijett, Flavia Da Rin, Alessandra Sanguinetti, Guillermo Ueno, Ignacio Iasparra, entre otros, que fueron incluidos en la colección del MAMBA y que no participan (hasta la fecha) de la colección del MNBA.

El recorte temporal de la primera muestra en el MAMBA parte de la década de 1930. El punto de inicio de la colección es el núcleo de artistas que cobró relevancia desde esa década en adelante, especialmente durante los años 50. Grete Stern, Horacio Coppola, Annemarie Heinrich, Anatole Saderman, Pedro Otero y Sameer Makarius, entre otros, representaron y produjeron una fotografía con tintes de vanguardia, en tanto se corrieron de cierta idea fotográfica en la que prima el reflejo de un mundo para dar cuenta de la construcción y el artificio que toda obra conlleva. En esta primera instancia **[Figura 3]**, la colección pone de manifiesto el vínculo entre la fotografía y el arte contemporáneo, incorporando aproximadamente 230 fotografías de 75 artistas. La fotografía funcionó también como medio de análisis de la imagen, dando cuenta en algunas obras de las nuevas tecnologías electrónicas.

Figura 3 – Tapa del catálogo de la muestra *Arte Fotográfico Argentino- Colección del Museo de Arte Moderno* (1999).

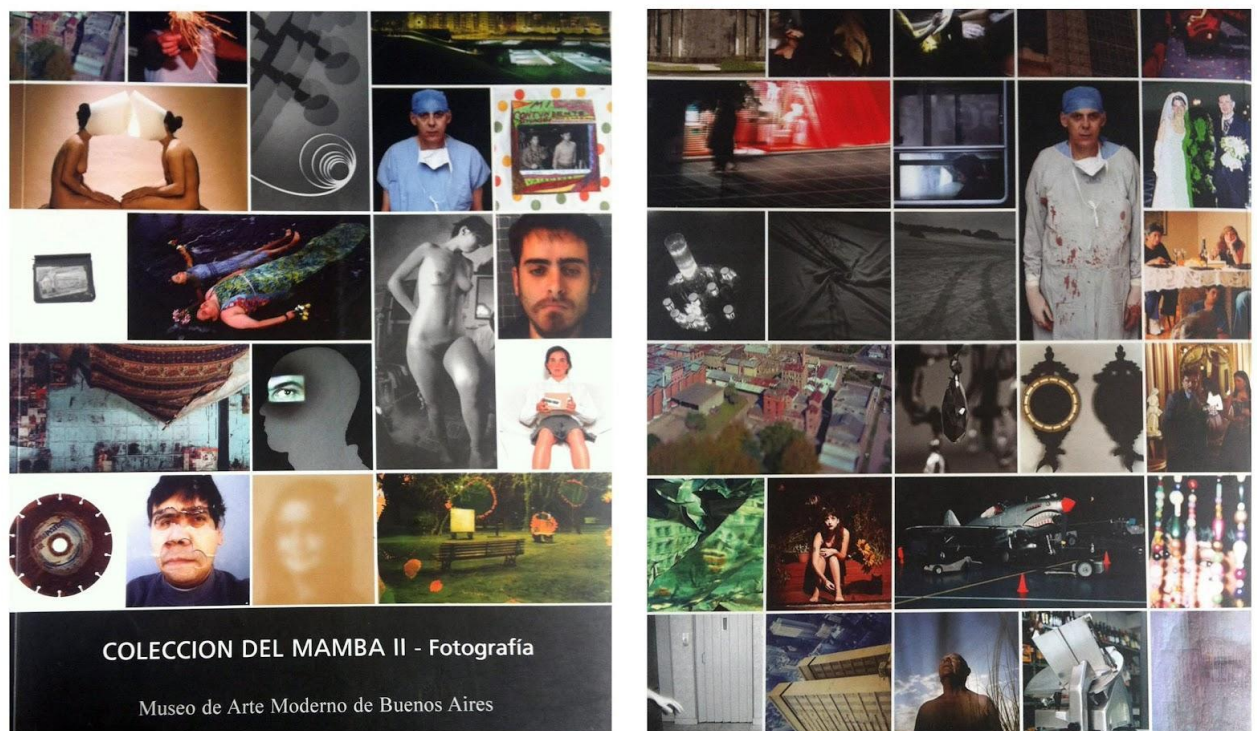


Fuente: Archivo de la autora

La segunda presentación de la colección del MAMBA, llevada a cabo en el 2004, **[Figura 4]** tomó como punto de inicio la fotografía artística local producida desde mediados del siglo XX hasta el 2004. La curaduría fue realizada nuevamente por los fotógrafos Marcelo Grosman y Gabriel Valansi (quienes forman parte de la colección) junto a la coleccionista Marion Eppinger, quien hizo énfasis en un mapeado de la fotografía argentina más reciente con el fin de incorporar cierto espíritu globalizado de la cultura contemporánea. Así, en el segundo catálogo: *Colección del Mamba II-Fotografía*, Buccellato refiere que

La colección de Mamba II completa la idea planteada en su antecedente del 99 para ir incrementando su patrimonio con obras de artistas que en este siglo desarrollaron la fotografía como un lenguaje independiente de carácter experimental así como también soporte para la creación (...) como fuera señalado en el catálogo anterior nos interesa reafirmar el proceso de disolución de límites entre las diferentes disciplinas artísticas, los vínculos y conexiones que las dinamizan y las modificaciones resultantes de estos procesos de hibridación. (BUCCELLATO, 2004, p.4)

Figura 4 - Tapa del catálogo de la muestra *Colección del MAMBA II-Fotografía* (2004)



Fuente: Archivo de la autora

De acuerdo al planteo de Krauss (2002) respecto a la construcción del discurso estético, se destaca que la conformación de la Colección de fotografía en el MAMBA también fue legitimada al ser mencionada con insistencia en algunos artículos periodísticos. Estas voces configuran un espacio discursivo que, en conjunto con la exposición, generan el campo artístico fotográfico. En este sentido, se recuperan algunas de las críticas que circularon en 1999 que permiten pensar la ampliación del campo a partir de la inserción de la fotografía en el museo.

El museo de arte moderno saldó una deuda de larga data al presentar públicamente su recién creada colección de fotografía argentina moderna y contemporánea.

El hecho tiene una implicancia simbólica fundamental: con esta exposición se ha canonizado definitivamente a los cultores del medio local (...) la presentación del acervo fotográfico y otras muestras significativas en distintos espacios de arte empiezan a generar una muy esperada renovación de criterios curatoriales y de conducción de museos. En relación a la colección del MNBA se presentan dos diferenciales críticos, por un lado, la exposición del MAMBA incorpora las últimas tendencias que escapan al soporte, técnicas y postulados tradicionales; por otro es el primer intento serio de ofrecer un panorama orgánico de la materia (...) La exposición se lanza en un momento en que la fotografía vive un inusual gesto creativo, hecho que repercutió positivamente en el público y en el mercado. Por eso es que, además de sus aciertos curatoriales, también constituye un gesto políticamente oportuno. (GARCÍA NAVARRO, 1999)

El siguiente fragmento proviene de una nota escrita por Fernando Bustillo en 1999 en respuesta a un pedido de Laura Buccellato para el catálogo de la muestra. Finalmente, este texto no fue incluido, siendo luego recuperado y publicado en la revista Ramona.

Los fotógrafos de los ochenta son a la historia de la fotografía lo que Cézanne es a la pintura. Tematizan el medio o lo hacen autorreferencial. El Museo de Arte Moderno se arroga un papel diferente al de los museos de historia o de ciencia y más que facilitar información útil o instrucción técnica – ofrece la posibilidad de “gozar y no de conocer”. (BUSTILLO, 2001, p.60)

Estas críticas dan cuenta de lo que se mencionó anteriormente en este trabajo respecto a las diferentes maneras de entender y de presentar el medio fotográfico en el MNBA y el MAMBA. A su vez, hacen referencia a la conquista de la fotografía de nuevos espacios. Otra breve nota anónima de la época dice

La fotografía atravesó en la Argentina un sorprendente auge, en sintonía con una fuerte tendencia internacional que revalorizó sus múltiples cualidades expresivas.

El Museo de Arte Moderno, finalmente, elaboró su primera colección de obra fotográfica, un verdadero panorama de la creación argentina actual. Sin embargo, la fotografía sigue careciendo en Buenos Aires de espacios especializados de exhibición (...) Para el 2000 sigue vigente la necesidad de generar nuevos espacios íntegramente dedicados a la investigación y exhibición. (EL CRONISTA, 1999)

La fotografía ingresó a los espacios de exhibición de manera paulatina, y en algunos lugares como la galería Ruth Benzacar, el MALBA, entre otros, quedó por largo tiempo reducida a espacios secundarios o salas pequeñas. Con el correr del tiempo, y especialmente durante la década de los 2000, la fotografía fue albergada de forma sistemática en varios espacios que mostraron imágenes fotográficas, abocándose plenamente a este medio. Algunos de estos fueron la Fotogalería del Centro Cultural Rojas, la Fotogalería de la Facultad de Psicología de la UBA, la galería ArtexArte, la Galería Foster Catena.

Por último, en el marco de las colecciones fotográficas cabe mencionar la colección del banco holandés Rabobank. Si bien este objeto excede los límites de este trabajo por tratarse de la colección de una institución privada, sus fotografías guardan estrecha relación con las dos colecciones abordadas. La Colección Rabobank comenzó en el año 2009, el fotógrafo Facundo de Zuviría contactó a Marion Eppinger (curadora de la colección del MAMBA) y juntos hicieron la primera propuesta al Rabobank, bajo la premisa de que el valor de una sola pintura cubría el costo de una colección entera de fotografías. “El banco accedió y la colección se puso en marcha, la idea rectora fue la de un conjunto de imágenes que representasen la fotografía documental desde las vanguardias hasta hoy (2010) y tratar de que el tema sea siempre la Argentina, buscar temática una representación bastante federal”¹⁴. En el 2011 la colección y su

¹⁴ Esta cita corresponde a una entrevista telefónica realizada por la autora a Facundo de Zuviría en mayo de 2018. La entrevista fue motivada por la investigación doctoral “*El instante abismal. Dispositivo y tiempo en la fotografía argentina contemporánea (1994-2011)*” y abordó la escena fotográfica en Argentina durante las décadas del 80, el 90 y los años 2000.

respectivo catálogo fueron presentados en el MAMBA como *Fotografía Argentina: Colección Rabobank*. Luego, en el 2012, la Colección Rabobank fue donada a la Colección Fotográfica del MNBA y se realizó la exhibición Colección Fotográfica del MNBA y Colección Rabobank en el marco del homenaje a Sara Facio. Las fotografías del Rabobank se integraron en forma armoniosa y coherente a la colección del MNBA, dada su estética, más bien clásica.

En suma, a lo largo de este trabajo se ha realizado un recorrido por las colecciones fotográficas del MNBA y del MAMBA. Se han desplegado las características y contexto de surgimiento de cada una, para abordar luego las estéticas y discursos curatoriales propios de cada colección. Se ha mostrado cómo ambas colecciones consolidaron el campo artístico fotográfico, en incipiente desarrollo en la década del 90 en la Ciudad de Buenos Aires, promoviendo así la legitimidad cultural de la fotografía como arte. También, se ha señalado que, si bien en sus inicios ambas colecciones compartieron obras inaugurales similares de artistas como Grete Stern, Anatole Saderman, Annemarie Heinrich -entre otros fotógrafos europeos que habían emigrado a la Argentina- el desarrollo posterior de cada colección tomó caminos diferentes. Así, la Colección Fotográfica del MNBA puede asociarse a una fotografía local, latinoamericana y europea, que despliega un uso más bien clásico y preciosista del medio y que relata una temática en cada foto; en cambio, la Colección Fotográfica del MAMBA se caracteriza por una imagen que experimenta y reflexiona sobre el propio medio, es producida por dispositivos variados y exhibida en diferentes soportes.

Por último, en torno a la lógica del campo como una estructura permanentemente en juego, consolidada en cuanto a un sistema de diferencias (BOURDIEU, 1967, p.145) se destaca que la colección del MAMBA planteó un corrimiento dentro de la estética fotográfica canónica. Es decir, el Museo de Arte Moderno de Buenos Aires funcionó como un espacio institucional para la exhibición de fotografías que, a la vez que consolidó el

campo fotográfico en sí, legitimó otro campo fotográfico incipiente que surgía lentamente en pequeños espacios artísticos, algunos no institucionales sino más bien *under*. Así, la colección fotográfica del MAMBA dio visibilidad a imágenes producidas en un marco de experimentación con la fotografía y con el propio dispositivo. Los juegos con el tiempo, el error, la simpleza del álbum familiar y el diálogo con otros discursos artísticos cobraron cuerpo en estas imágenes.

2 Referencias

BERTÚA, Paula. Devenires de una artista migrante: el destino argentino de Grete Stern. **Revista de Historia Bonaerense del Instituto y Archivo Histórico Municipal de Morón**, XXIV, n. 46, p. 6-14, 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/34979360/Bert%C3%BAa_Paula_Devenires_de_una_artista_migrante_el_destino_argentino_de_Grete_Stern: Consultado en: 24 mayo 2024.

BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual y Proyecto creador. *In*: POUILLON, Jean et al. **Problemas del estructuralismo**. México: Siglo XXI editores, p. 135-182, 1967.

BUCCELLATO, Laura. **Arte Fotográfico Argentino. Colección del Museo de Arte Moderno** [catálogo]. Buenos Aires: Asociación Amigos del Museo de Arte Moderno, 1999.

BUCCELLATO, Laura. **Colección del MAMBA II: Fotografía** [catálogo]. Buenos Aires: Asociación Amigos del Museo de Arte Moderno, 2004.

BUSTILLO, Fernando. Radicalidad o garantía: la fotografía en los museos. **Revista Ramona**, Fundación Start, Argentina, n. 9-10, p. 60, dic. 2000- mar. 2001.

CHÉROUX, Clément. **Breve historia del error fotográfico**. México: Editorial Serieve, 2009.

EL CRONISTA. Un momento de esplendor para la fotografía. **Diario El cronista**, Argentina, p.28, 29 dic. 1999.

FACIO, Sara. **Encuadre y Foco**. Buenos Aires: Editorial La Azotea, 2003.

GARCÍA NAVARRO, Santiago. El primer canon fotográfico argentino. **Diario La Nación**, Arte, Argentina, 12 dic. 1999.

GRETE, **la mirada oblicua**. Dirigida por Matilde Michaine; Pablo Zubizarreta. Argentina, Michanie Film, 2016, HD (65min.).

KRAUSS, Rosalind. Los espacios discursivos de la fotografía. *In: Lo Fotográfico. Por una teoría de los desplazamientos*. Barcelona: Gustavo Gili, 2002. p. 40-93.

LEBENSZTEJN, Jean-Claude. **L'espace de l'art**. Zigzag. Paris: Flammarion, 1981.

MUSEO DE ARTE MODERNO (Sitio institucional). Disponible en: <https://museomoderno.org/coleccion/> Consultado en: 23 dic. 2023.

MUSEO NACIONAL DE BELLAS ARTES (Sitio institucional). Disponible en: [//www.bellasartes.gob.ar/paginas/museo/#event-un-recorrido-por-la-historia-del-museo](http://www.bellasartes.gob.ar/paginas/museo/#event-un-recorrido-por-la-historia-del-museo). Consultado en: 23 mayo 2024.

SCHAEFFER, Jean-Marie. **La imagen precaria: del dispositivo fotográfico**. Madrid: Cátedra, 1990.

GRINGAIDAS: NOTES ON THE ETYMOLOGY OF 'GRINGO'

GRINGAIDAS: NOTAS SOBRE A ETIMOLOGIA DE 'GRINGO'

GRINGAIDAS: APUNTES SOBRE LA ETIMOLOGÍA DE 'GRINGO'

Thaddeus Gregory Blanchette¹ 

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil

Abstract: The present article looks at the historical etymology of the term *gringo* from its birth in the Iberian Peninsula to its common use today. Using bibliographic, ethnographic, and linguistic research, we seek to unpack some of the term's meanings within a Brazilian context, while highlighting their potential as an emic or analytical category that aptly describes an increasingly numerous class of people in today's globalized world. We argue that, despite its popular understandings and uses in other parts of Latin America, the term's use in Brazil recovers its original connotations of "funny-speaking foreigner", with no necessary connections to Anglo-American imperialism or whiteness. In this sense, *gringo*, in Brazil, is a term that – like Simmel's "fremde" – highlights "that which is not of us but is among us". The past 200 years of imperial encounters, however, have made the term increasingly applied to certain types of foreigners in Brazil: white Europeans or U.S. Americans.

Keywords: Gringo; Etymology; Brazil; Migrations; Otherness

Resumo: O presente artigo analisa a etimologia do termo *gringo* desde o seu nascimento na Península Ibérica até ao seu uso comum nos dias de hoje. Utilizando pesquisa bibliográfica, etnográfica e linguísticas, procuramos desvendar alguns dos significados do termo no contexto brasileiro, ao mesmo tempo em que destacamos seu potencial como categoria êmica ou analítica que descreve adequadamente uma classe cada vez mais numerosa de pessoas no mundo globalizado de hoje. Argumentamos que, apesar de seus entendimentos e usos populares em

¹Assistant Professor at the Social Anthropology Graduate Program, Federal University of Rio de Janeiro, Brazil.
Email: thaddeus.blanchette@gmail.com

outras partes da América Latina, o uso do termo no Brasil recupera suas conotações originais de “estrangeiro de fala engraçada”, sem conexões necessárias com o imperialismo anglo-americano ou a branquitude. Nesse sentido, *gringo*, no Brasil, é um termo que – assim como o “fremde” de Simmel – destaca “aquilo que não é de nós, mas está entre nós”. Os últimos 200 anos de encontros imperiais, no entanto, fizeram com que o termo fosse cada vez mais aplicado a certos tipos de estrangeiros no Brasil: europeus brancos ou norte-americanos.

Palavras-chave: Gringo; Etimologi; Brasil; Migrações; Alteridade.

Resumen: El presente artículo analiza la etimología del término *gringo* desde su origen en la Península Ibérica hasta su uso común en la actualidad. Utilizando investigaciones bibliográficas, etnográficas y lingüísticas, buscamos desentrañar algunos de los significados de los términos dentro del contexto brasileño, al tiempo que destacamos su potencial como categoría émica o analítica que describe acertadamente una clase cada vez más numerosa de personas en el mundo glocalizado de hoy. Argumentamos que, a pesar de sus interpretaciones y usos populares en otras partes de América Latina, el uso del término en Brasil recupera sus connotaciones originales de “extranjero de habla chistosa”, sin conexiones necesarias con el imperialismo angloamericano o la blancura. En este sentido, *gringo*, en Brasil, es un término que –tal cual “fremde” de Simmel– resalta “aquello que no es de nosotros pero está entre nosotros”. Sin embargo, los últimos 200 años de encuentros imperiales han hecho que el término se aplique cada vez más a ciertos tipos de extranjeros en Brasil: europeos blancos o estadounidenses.

Palabras clave: Gringo; Etimología; Brasil; Migraciones; Alteridad.

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.218576](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.218576)

Recebido em: 09/11/2023

Aprovado em: 27/06/2024

Publicado em: 25/11/2024

We're gonna show Russia under the Czars, the Communist Revolution, the socialist dictatorship and then the fall of Soviet Communism. And this is gonna be the backdrop of how the Russians immigrated to Brazil running from the revolution. Here they started distilling vodka and became enchanted with the Carnival of Rio de Janeiro. Shit, we used to talk about the kings of Portugal: about our stuff, Brazilian stuff. This is bullshit, making a living writing sambas about gringos that came to Brazil.

The Portuguese are gringos who came to Brazil.

And crioulos are also gringos, except they're black, you jerk. Indians are the only real Brazilians.

- Four sambistas discussing themes for 2005's parade. (OLGA, 2005)²

² My translation. “Crioulo” is a somewhat pejorative term which indicates a black person born in Brazil. A “sambista” is a professional samba composer or player.

1 Introduction

In early 2001, shortly after defending my master's thesis, *Title* (BLANCHETTE, 2001), at the National Museum, I participated in three exchanges that brought home everything I had just written about the term “gringo”, its origins, and its contemporary meanings, at least in Brazil.

The first occurred while I was lunching one day in the Museum's cafeteria. A young housekeeping worker walked into the cafeteria and was greeted by the man behind the lunch counter with “Hey there, gringa! What are you doing down here today?” Both the housekeeper and the cafeteria employee were what U.S. Americans would call “black” and both were working-class, native-born Brazilians. When I asked the counterman why he called the housekeeper a gringa, his response was interesting: “I'm from Rio and she's from Pernambuco,” he said. “So she's not from around here and she talks funny. Here in Brazil that means she's a gringa. Gringos are people who don't talk like us.”

A few weeks later, I was at a party with two American university students and their Brazilian translator. The Americans were in town on a three-week junket to “learn about life in the favelas³” and were excited that they were in daily contact with people they described as “real Brazilians” (by which they apparently meant the poor). At a certain point in our conversation, I referred to the pair as “gringas” (after several times referring to myself as such) and was immediately corrected: “Oh, we're not gringas,” one of the young women said.

“Why is that?” I asked.

“Because I'm Mexican-American and she's Korean-American. We're not white.”

³ Rio de Janeiro's ubiquitous shanty towns.

This statement was interesting from a Brazilian raciological perspective because both young women were at least as phenotypically “white” as me. They obviously presumed that “gringo” was a racialized term that presumably only applied to people who were “purely” white, unhyphenated U.S. Americans.

“But here in Brazil, you are gringas,” I said. “Any foreigner is a gringo here”.

The woman’s Brazilian translator and friend (a white, upper-class college student) then chimed in. “That’s true, but they’re not gringas like you’re a gringo. She’s *latina* and she’s a *japa*”, he said laughing ironically as he used the terms.

Finally, in early 2002, while enjoying a beer with some colleagues from the Museum’s Anthropology Department, I was treated to yet another mobilization of the term *gringo*. I was seated with Michael, a Swedish resident of Brazil roughly comparable to me in terms of build and coloration, discussing my thesis with two Brazilian-born colleagues, Célia (who had the same mentor as Martin) and Patricia⁴ (who was being oriented by Giralda Seyferth, my mentor). I had claimed that, although Brazilians thought they could spot the gringos among them by looks alone, this wasn’t so easy. As Patricia got up to place our order, Célia turned to me and said “Oh, but that’s not true, Thaddeus. I could identify you as a gringo from a block away! You just don’t have the *jeito brasileiro*⁵. Now, Martin here, he could pass as a Brazilian, but not you...”

At this point, however, Patricia came back to the table and, not having heard Célia’s comments, broke into the discussion: “Of course, we can tell who’s a gringo and who isn’t. I mean look at Martin: there’s no way anyone could ever mistake him for a Brazilian. You blend in, Thaddeus, but most gringos are like Martin and are easy to spot.”

⁴ My colleagues’ names have been changed to protect their identity.

⁵ Literally “the Brazilian way”, a term which presumes that there’s some ineffable – though immediately recognizable – Brazilian essence that infuses people and activities that are truly Brazilian.

These three encounters illustrate some of how one hears *gringo* applied in Brazil. The uses may differ from each other but they are linked to the word's historical meanings from its first recorded use in the Iberian Peninsula up to today. The present article is an attempt to present some of these meanings within a Brazilian context while highlighting *gringo*'s potential as an emic or analytical category that aptly describes an increasingly numerous class of people in today's globalized world.

2 The etymology of “gringo”

The etymology of *gringo* is complicated by several popular but false theories regarding it. Many Brazilians and Americans have told me, for example, that it originated in the phrase “green go”, the theory being that brave Mexicans taunted invading American troops with cries of “Green go [home]!” This story is apocryphal for two reasons: “gringo” was being used before the U.S. invaded Mexico and the U.S. Army uniform colors in the invasions of Mexico were not green but blue, gray, or khaki (a yellowish dust color).

Another explanation of the term's roots that one occasionally hears is that it refers to Robert Burns's poem “Green Grow the Rashes, O”. This is a theory proposed by British historian W.H. Koebel (1917) and repeated, with some skepticism, by Brazilian anthropologist Gilberto Freyre (1936, p. 60). I've also seen it on various websites of Scots and Scots-Americans. The theory proposes that British (or American) seafarers (or soldiers) singing Scottish poet Robert Burns's “Green Grow the Rashes, O!” were overheard by Chileans (or Mexicans). The song's chorus then became a nickname for the foreigners in much the same way as the English penchant for swearing things to Hell turned into the nickname for the British in Brazil: “godeme” (FREYRE, 1990 [1936], p. 61).

Though I've no doubt that English sailors and/or American soldiers sang "Green Grow the Rashers, O" (though probably not the Burns version but rather the popular Scottish pornographic song), this story is also apocryphal because "gringo" was in use long before the Americans invaded Mexico or the British became involved in Chile.

My favorite theory regarding the word's origins (the one I would have related before beginning my master's thesis) I heard from the professor of my American Foreign Relations course at the UW Madison, back in 1988. According to him, "gringo" referred to 19th-century American slang for dollars: "greenbacks". Unfortunately, however, the term was in use long before American dollars were green or even existed.

The most relevant work that I have found to date on the history and etymology of "gringo" was written by the Jesuit linguist Charles E. Ronan in 1964 and published in the somewhat obscure history journal, *Arizona and the West*. Father Ronan's article is only seven pages long, but provides a very well-researched etymology of "gringo". It's worth looking at this article in some length, given the fact that Ronan's work is not very well known.

According to Ronan, "gringo" was mentioned in Spanish literature as early as the 18th century and the Good Father cites Esteban Terreros y Prandos' *Diccionario*, compiled in the first half of the 1700s, as proof. Terrero's y Prando's definition of the word claims that "gringo" is "in Malaga, what they call foreigners who have a certain kind of accent which prevents their speaking Spanish with ease and spontaneity; and in Madrid, the case is the same, and for some reason, especially for the Irish" (apud RONAN, 1964, p. 24). Ronan also finds another early use of the term within a specifically Mexican context, claiming that Carlos Maria Bustamente's 1841 edition of Francisco Javier Alegre's *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España* describes the members of the Spanish regiments sent to Mexico as "gringos" (apud RONAN, 1964, p. 24). In other words, then, the term's earliest recorded usages in Spanish refer to outsiders who speak either a foreign tongue or with an accent.

Ronan also uncovers two further possible origins for *gringo*, one which links the term to the Irish (following Terrenos y Prandos report that it was associated with those people in Madrid in the 1750s) and another to the English. In the first case, the word supposedly derives from *Erin go bragh*, the old Irish war cry of “Ireland forever”. In the second, it supposedly originates in Peru as a corruption of the English “to drink” (following Peruvian observations of one English travelers’ major past-times).

Finally, Ronan records that by the mid-19th century, *gringo* was being used in the Spanish-speaking New World to refer to foreign travelers and, in particular, to Europeans and U.S. Americans. Eventually, it seems to have become associated almost exclusively in some Spanish-speaking countries with U.S. Americans. Two dictionaries published during the first half of the 19th century, however, continued to define “gringo” as “a nickname given to a foreigner who speaks an unintelligible language” (RONAN, 1964, p. 25), while today’s most popular Portuguese dictionary (BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, 2000, p. 355) still defines it simply as “foreigner” (*estrangeiro*).

Turning to contemporary linguistic scholars, Father Ronan notes that many believe that “gringo” is a corrupted form of “griego” and comes from an ancient Spanish expression that to speak in an unintelligible language was to “hablar en griego” (speak in Greek). Other scholars, however, point to the 14th-century Spanish word *grysko*, which was a nickname applied to funny-speaking foreigners. A third theory is that the term originated in the Spanish *jerigo*, which also refers to spoken gibberish (*jerigonza*) (RONAN, 1964, p. 26-27).

If this theory is true, it has interesting ramifications, given that *geringonça*, in Portuguese, means something that is ill-made or haphazardly thrown together (though it is obviously descended from *jerigonza* – see X-8, 2005), and *degringolar* means “to tumble apart”. This latter term comes to Portuguese via French and, ultimately, Dutch and has been incorporated similarly into English as *degringolade*, (BUARQUE DE

HOLANDA FERREIRA,, 2000, p. 206; Rodrigues, 2005; Alphadictionary.com s/d). Being that the Dutch root for this word is the verb *crinkelen* or "to make curl", it also has possible connections to the Portuguese *gíria* ("slang") via the Greek word *gýroma* (curved or round – X-8, 2005). A more probable etymology for *gíria*, however, traces its origins through the Spanish *jerigo* and the French *jargon* to the Greek *hyerós* (sacred). Both *jargon* and *jerigo* – and by extension *gíria* – can thus be supposed to mean "the language of initiates or insiders" (idem, ibid). It is interesting, in this context, that Father Ronan also reports that the language of the gypsies was also known as "jerigonza" in 16th-century Spain (RONAN, 1964, p. 27).

Ronan's etymological analysis clearly states "gringo" in a complex of Spanish terms which associates it with outsiders speaking an unintelligible language and, in particular, gypsies. This combines perfectly with the analysis of the Portuguese roots of the term provided by anthropologist Gilberto Freyre, who cites Spanish historian Lucio V. Mansilla (apud FREYRE, 1990 [1936], p. 60) as proof of the theory that "'gringo' should not be considered an Americanism, given that wanderers in Spain, such as the gypsies, have been known as such since long ago". Freyre then goes on to state that Brazilian historian Pereira da Costa (idem, ibid) has confirmed gypsies were also known as "gringos" in colonial Brazil and then provides us with a hypothesis of how the term detached itself from gypsies and became linked to other kinds of foreigners:

With regards to "gringos" it is well that we remember that the gypsies were the first wandering merchants to become known in the remote backlands of Brazil, selling horses and slaves in particular. It is perhaps here that the term "gringo" originated in its more general sense as a designation for foreign or exotic wandering salesmen who had little familiarity with the language of the land...

That is how the term perhaps passed to English wanderers who, with their strange (to Brazilian ears) dialect and exotic (in the eyes of our colonial population) appearance, were the first foreigners to show up in Brazil in great numbers after the gypsies. (Freyre, 1936: 60).

Given the above, then, we can construct an idealized etymological history of the term "gringo". It begins in Spain and Portugal as a word for

social outsiders who use a strange dialect and have difficulty speaking Spanish or Portuguese -- in particular, the gypsies. The term passes overseas to the Americas where it becomes a synonym for any funny-speaking foreigner, including (at least occasionally) colonists and soldiers from the metropolis. After the independence of the Ibero-American colonies, the term shifted primarily to other foreign outsiders and the English, in particular, as they came to dominate the region's commerce. By the early 19th century, the term began to be used to describe other commonly encountered foreigners in general: Italians in Argentina, Uruguay and Paraguay (RONAN, 1964, p. 28) and U.S. Americans in Mexico. Finally, by the second half of the 20th century, it had become exclusively associated in at least some countries (most particularly Mexico) with white U.S. Americans.

3 The symbology of “gringo”

In terms of its symbolic use in Brazil today, “gringo” seems to be applied according to three main axes of signification. The first has to do with alterity, especially linguistic and national alterity. The second is linked to the perception of imperialism and the third has to do with relational familiarity. Through the intersections of these three axes, a hierarchy of “gringoness” develops whereby certain people are more likely to be called gringos than others.

Father Ronan claims that “Generally speaking, in Hispanic America, the word has reference only to foreigners, and not to their manner of speaking” (RONAN, 1964, p. 28, *idem*). It is notable, in this context, that as the 19th and 20th centuries rolled on, “gringo” seems to have had some preferential applications: not all foreigners are generally labeled by it, although any foreigner can be. I have often heard Brazilians call Chileans, Colombians, Argentineans, and even Mexicans “gringos”, however, and on

these occasions⁶, two explanations are generally given for this use: “they are foreigners” and “they don’t speak our language”. Even native Portuguese speakers from other lands are occasionally called gringos in Brazil.

“Gringo” can also be applied to Brazilians who speak with a different accent, however, and thus one can still find it being used in Brazil in a manner remarkably similar to its early modern meaning in the Iberian Peninsula, as an euphemism for “funny speaking/looking/acting outsider⁷”; a way of signifying what is not “us”. This is, of course, the sense in which the word was used by the lunch counter man at the National Museum when he matter-of-factly told me that “Gringos are people who don’t talk like us”. The term’s association with Americans, Canadians, and Europeans is reinforced by the fact that these groups speak non-Latin languages (“...foreigners who have a certain kind of accent...”) and also tend to appear exotic to Brazilian eyes.

Appearance is subordinate to national and linguistic alterity in this context and it would be difficult to say that “gringo” is an exclusively racialized term in today’s Brazil, though it often has racial overtones. Given that Europeans, Canadians, and U.S. Americans seem to preferentially attract the term and given that these peoples are generally imagined by Brazilians to be white, “gringo” often has a racial component, at least in terms of pure statistical occurrence. In her award-winning ethnography of carioca beach life, anthropologist Patrícia Silveira de Farias reports that her carioca informants also associate the term with whiteness (SILVEIRA DE FARIAS, 2006 134-139), as does anthropologist Marcelo Ferreira-Franco, who claims that “the stereotype of ‘gringo’, for cariocas and perhaps for Brazilians, definitely incorporates color as a variable... [They] never imagine or mention ‘black’ tourists” (FERREIRA-FRANCO, 2005, p. 3). The two

⁶ Ironically enough, as I was finishing this article, Globo newspaper’s Sunday supplement, Revista Globo, published a cover promising “The stories of gringo players who have chosen Rio to live and who have ended up as the idols of carioca football”. The “gringos” referred to include two Argentineans, a Serb, an Uruguayan and a Paraguayan. The Uruguayan player is on the magazine’s cover. All the players are white. (Dalfon, 2010).

⁷ Something similar to a *barbarian* as the ancient Greeks would use the word. According to M.I Finley, *barbaroi* was a word meant to establish a restrictive division with pejorative overtones based upon differences in idiom, religion and other customs between the Greeks and the rest of the ancient world’s peoples. (FINLEY, 1980, p. 127-128)

American university students I mention above obviously presumed that color, race, or ethnicity are *necessary* components of gringoness, with “real” gringos being understood to be what Americans would call “white”. The term does not seem to maintain a strict association with race and color on a practical level, however.

Black U.S. Americans are routinely called “gringos” in Brazil, for example, and Spanish-speaking Latinos with U.S. citizenship will often have the term applied to them as well. A person who is blond, blue-eyed with very pale skin is considered exotic in many places in Brazil and is liable to attract attention and use of the term while darker hair, eyes, and complexion can allow a foreigner to pass relatively unperceived, as long as they wear clothes which allow them to blend in and don’t speak. African American tourists on Copacabana Beach in Rio de Janeiro who speak English in public, who wear American football jerseys, and who walk with a distinctive roll will immediately be identified as “gringos” by Brazilian observers, for example, but can pass for Brazilian if they dress in clean t-shirts and jeans and keep quiet. I have also personally seen cariocas call Portuguese-speaking black Angolans “gringos” and when my wife, PhD Ana Paula da Silva, did fieldwork with (likewise black and Portuguese-speaking) Mozambican exchange students in Rio, she also observed native-born cariocas referring to her Mozambican interlocutors as “gringos”. If cariocas (and Brazilians) thus envision whiteness when asked to imagine a gringo, it is quite clear that in day-to-day life, they will happily apply the term to any funny-looking/speaking foreigner, independent of skin color.

A fascinating example of this can be seen in the term’s application to Chinese in Brazil. According to immigration scholar Li Zhang (2023), “gringo” – once hardly ever used in conjunction with things or people from China -- is increasingly being applied to Chinese as that nation increases its influence in Brazil. A brief search on Google for “‘gringo’ AND ‘chineses’” supports Li Zhang’s assertions.

“Gringo” is thus a term attached to alterity in Brazil but which is especially connected to linguistic and cultural alterity rather than simply race, ethnicity or color. I have conducted experiments in the field on several occasions which seem to bear this out.

I am a white, blue-eyed, middle-aged man of U.S. American birth and German ancestry. My hair is what my family calls medium brown and what many Brazilians classify as “blonde”. I am thus relatively physically exotic for Rio de Janeiro, the city where I live, and many of my Brazilian acquaintances will claim that I “don’t have the *jeito brasileiro*”, implying that this is some sort of spiritual or essential lack. If, however, I dye my hair and eyebrows black, put in brown contact lenses, and take care to dress as a middle-class, middle-aged urban Brazilian male professional (i.e. neutral colored dress trousers and blue short-sleeved dress shirt which are (crucially) impeccably cleaned and pressed, with clean and polished non-descript brown leather shoes), people on the street will presume I am Brazilian. On these occasions, if someone engages me in conversation, they will quickly pick up on my accent and will usually exclaim “you’re not from around here” (“*Você não é daqui*”).

Yet when I reverse the performance, cutting my hair in a mohawk, wearing worn and dirty high-top sneakers, a U.S. university t-shirt, and a pair of stained overalls, Brazilians will often approach me in English or French, immediately presuming that I must be a foreigner. What is interesting on these occasions is that as soon as I start to speak in my accented Portuguese, my interlocutors will express shock and often apologize by saying “Oh, I didn’t realize that you were a Brazilian. I’m sorry.” I’ll then be able to converse with them for a fair amount of time – or even indefinitely – without being publicly marked as a gringo.

In other words, when faced with visual conformance to local Brazilian physical and gender performance norms, an accent becomes immediately noticeable as a sign of alterity and the outsider status that is the essential component of “gringoness”. When local norms are flaunted, gringoness is

presumed, but speaking Portuguese can contradict the physical signs. Language, in other words, trumps physical appearance in both cases: linguistic alterity being highlighted where physical alterity is low and physical alterity being reduced by linguistic similarity.

“Gringo”, however, also has a certain preferential association in Brazil with imperialism. Although any foreigner can be a gringo, “true” gringos – the kind that populist politicians traditionally curse – belong to nationalities that are generally seen as taking advantage of Brazil. When protest rocker Raul Seixas sang *“Move out so the gringos can come in / This property is now up for rent...”* (SEIXAS, 1980), he was not talking about renting Brazil out to the Angolans or Mexicans as a solution to the national economic crisis. Ironically enough, the group one most often hears using “gringo” in this sense are the middle-class urban Brazilians who have had the most contact with the North American media.

Once again, however, the term is not essentially racialized when used in this politicized manner. To the degree that Northwestern Europeans and North Americans are generally understood as white by Brazilians, “gringo” often tends to be associated on a practical level with whiteness. Again, however, African- and other traditionally “non-white” Americans are often included in the use of the term, especially when they are seen as representing imperial interests. American President Barack Obama is thus understood by *Veja* magazine to be one of “the 10 famous gringos who owe everything to the internet” (LIMA E SILVA, 2010⁸) and ex-Secretary of State Condoleezza Rice can be described by Brazilian bloggers as an “afro-blacky gringa” (*“afro-neguinha gringa”*). (RESACA MORAL, 2008).

This use of “gringo” resonates in interesting ways with its popular North American usage as a quasi-racialized marker of white and/or

⁸ “The 10 famous gringos who owe everything to the internet” was the original title of this article and is still the title of the link leading to it. Apparently, however, an editor at *Veja*, in a fit of political correctness, later changed the title to read “The 10 famous foreigners who owe everything to the web”. This edit demonstrates two things: first of all, that “gringo” is a synonym of “foreigner” and secondly that there may occasionally be discomfort among “polite” Brazilians regarding its use. It is also interesting to note that Cuban American columnist Mario Lavandeira and Singaporean American blogger Tila Tequila are included in the same list.

Anglo-American privilege⁹. The North American use of the term was, of course, foremost in the minds of the Mexican-American and Asian-American university students I met in Santa Teresa who claimed to not be gringas, though both were phenotypically “white” by Brazilian standards. Although the women apparently believed that their *heritage*¹⁰ prevented “gringa” from being used to describe them, several other people in the bar referred to them as such. Their translator’s comment was quite interesting in this respect, affirming that the women were gringas, but that their deployment of other ethnic markers also made them liable to the labels *latina* and *japa*, two terms which are often generically applied in Brazil to people from Latin America or Asia. In other words, any foreigner can be a “gringo” in Brazil, but some foreigners can be other things as well.

4 Gringo as a relational term

Analyzing the first two axes of how “gringo” is employed in Brazil, we can see that it is a term that mobilizes a set of idealized physical, cultural, and political characteristics to compose a stereotype. Furthermore, these characteristics have idealized counterparts that map to an ideological configuration of a stereotypical “Brazilian:

“Gringo” characteristics

- Foreigner
- Does not speak Portuguese or speaks with an accent
- Citizen of an “imperialist” nation
- Light skin, eyes and hair

“Brazilian” characteristics

- Brazilian

⁹ See, for example, the terms definition at the Urban Dictionary (2010).

¹⁰ This is a U.S. American emic term which presumes an essentialist link between an individual and a given racialized and/or ethnicized understanding of history which is articulated via a *blood* connection. *Blood* is yet another American emic term that presumes the existence of material substance that permanently links all descendants of the same person. This concept has been thoroughly explored by anthropologist David Schneider (1968:22-26).

- Speaks Portuguese with the accent of the local population
- Citizen of a non-imperialist nation
- Dark skin, eyes, and hair

To the degree that an individual's actions and appearances correspond with more characteristics in one column than the other, he is more likely to have the label "gringo" or "Brazilian" attached to him by others.

There is one further characteristic of the word "gringo", however, which merits our attention, one which is not immediately obvious but which lies at the root of the characterization that "gringo" implies. Though the gringo is not *of* us, he's certainly *among* us. The term's contemporary popular use makes no distinction between tourists, businessmen, travelers, or immigrants. Historically, however, it has been associated with foreigners who have acquired a certain degree of *consistent presence*. Recall that according to Terrenos y Pando, "gringo" refers to foreigners who have an accent "which prevents their speaking Spanish with ease and spontaneity". This situation presumes that they at least speak Spanish to some degree. Gilberto Freyre's *mascate* theory postulates gringos that were savvy enough in their comprehension of native codes that they could wander around the backlands of 19th-century Brazil as itinerant merchants.

A gringo can thus also be seen as a foreigner engaged in a process of approximation with Brazil – a hesitant approach, appropriate to a "vagamundo" perhaps, but a definite drawing near.

In this sense, the Brazilian use of "gringo" can be seen as congruent with the concept of the *stranger* (*fremde*) as proposed by sociologist Georg Simmel in 1908. Simmel (1950) defines the stranger as that which is strange to us, but not alien. Not all foreigners, for example, are strangers: only those who combine movement and stability, distance and proximity. In the words of Simmel, being a stranger is "a specific form of interaction", different, but not *completely* different:

The inhabitants of Sirius are not really strangers to us, at least not in any social logically relevant sense: they do not exist for us at all; they are beyond far and near. The stranger, like the poor and like sundry

"inner enemies," is an element of the group itself. His position as a full-fledged member involves both being outside it and confronting it. (Simmel, 1950, p. 402-403).

The gringo— like the stranger — occupies a contradictory form of existence marked by simultaneous approximation and distance. In his interactions with us, he is proximate to the degree that he shares specific characteristics and sociability. He is distant, however, to the degree that we can only see that we share more general and common characteristics (SIMMEL, 1950, p. 405). At the two extremes of this scale, he stops being a gringo entirely. If he becomes too proximate, forging relationships that are congruent with our most intimate interests, he stops being “strange” and becomes a member of our family. If, on the other hand, he becomes too distant, sharing with us only the most common of general traits (a common humanity, perhaps) he becomes simply *alien* and is not seen as having any specific linkage to us whatsoever.

It is the simultaneously proximate and distant nature of the stranger which can give us insight into why “gringo” is preferentially attached to some groups in Brazil and not others. In the abstract, the term tends to be less applied to people who are considered to be either exceptionally strange (Asians, Africans) or familiar (Africans¹¹, Latin Americans, and peoples of the Portuguese diaspora) in comparison with an ideological construction of Brazilianess. Though “gringo” may be used for any of these groups, other terms (*japa, china, latino, africano*, etc.) are more commonly employed.¹²

Furthermore, to the degree that a foreigner forges interpersonal relationships with people, things, and phenomena that are considered to be “Brazilian”, his level of gringoness will also decrease. For example, Charles Miller, the founder of Brazilian football and the white son of a Scottish father and an English-Brazilian mother, educated in England from

¹¹ Africans are seen as being a founding element of the Brazilian nation and thus familiar, c.f. anthropologist Roberto DaMatta's “Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira” (DAMATTA, 1987). However, modern Africa is also seen as an exotic land which Brazilians in general know very little about. Africans can thus be valenced as either too distant or too familiar to be called “gringo” but are rarely valenced as both.

¹² In this context, it is interesting that there are two groups which are hardly ever called gringos: the Portuguese and the East Asians (Chinese, Japanese and Koreans).

age 10 to 20 (and later in life the English Vice-Consul in São Paulo), is never called a “gringo”, but rather as “a paulista descended from the English and Scots” (DUARTE, 1996: 214), “a young paulistan... the child of an English couple” (COUTINHO, 1990: 52) and even as “a Brazilian with an Anglo-Saxon name” (MIRANDA PEREIRA, 2000:16). Likewise, it is very rarely remembered that one of the most iconographic Brazilians in history, Carmen Miranda, was in fact born Portuguese. To call her a “gringa” would be an act bordering on heresy.

On a more mundane level, of course, we have the third example of the use of “gringo” with which I opened this article. In this case, the fact that I shared the specific characteristic of intellectual kinship with Patrícia (being that we were both mentored by the same woman) made her see me as less of a gringo than Martin. Meanwhile, Cecília – who has the same mentor as Martin – saw him as less gringo than myself.

5 Conclusion

As we can see, then “gringo” is an identitarian classification which is subject to successive shifts and modifications. In some contexts, it is almost an accusation; in others, it can even become almost affectionate. Sometimes, it is used to refer to the entire non-Brazilian world, at least to the degree that it shows up on our doorstep here in Brazil; at others, it has a more specific application to certain kinds of strangers, most specifically those who are white and citizens of countries understood to be imperialist. But it is in its relational aspect, as a synonym of Simmel’s “stranger”, that “gringo” loses its emic qualities and becomes a useful etic tool. While “foreigner” has a specific legalistic discourse attached to it, one which is linked to the Nation-State through immigration and citizenship laws, “gringo” can be simply deployed to mark a vast array of agents who are not us but who share sociability with us. In this sense, then, the gringo is becoming an ever more commonly encountered type in a world marked by

increasing flows of human mobility and the disintegration – or at least re-imagining – of ethnic and national identity. The gringo is the stranger among us who is also, paradoxically, our neighbor.

“Gringo”, however, is also a term which indicates transition. The gringo engages us and, in this engagement, may in fact become so familiar that he becomes us. There is thus a bit of Levi-Strauss’ concept of the floating signifier in the nature of the gringo (LÉVI-STRAUSS, 1974). He is not of us nor are the things he brings, but we may use them and eventually make them our own, perhaps even forgetting – as Brazilians have forgotten with football – that they were once gringo.

6 References

BLANCHETTE, Thaddeus. **Gringos**. Masters thesis in social anthropology. PPGAS/MN/UFRJ, 2001.

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio. **Mini-Aurélio: O minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

COUTINHO, Edilberto. **Grandes Clubs do Futebol Brasileiro e seus Maiores Ídolos: Nação Rubro-Negro**. Rio de Janeiro: Fundação Nestlé de Cultura. 1990.

DALFON, Rogério. Bola Dividida. **Revista Globo**, v. 6, n. 34, p. 22-26, Oct. 10, 2010.

DAMATTA, Roberto, Digressão: A Fábula das Três Raças, ou o Problema do Racismo à Brasileira. *In*: **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987. pp. 58-85.

DEGRINGOLADE. 2010. Alphadictionary. U.S., s/d. Available at: <http://www.alphadictionary.com/goodword/word/degringolade>. Accessed on: July 7, 2010.

Duarte, Marcelo. **O Guia dos Curiosos: Esportes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FERREIRA-FRANCO, Marcelo. E se o gringo for “negão”? Raça, gênero e sexualidade no Rio de Janeiro segundo turistas afro-americanos. *In*:

ANPOCS, 29, 2005. Anais do XXIX Encontro ANPOCS, GT 22. Caxambu, MG, 2005.

FINLEY, Moses I., **Ancient Slavery and Modern Ideology**. Cambridge: Chatto & Windus, 1980.

FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora. 1948.

FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mocambos**. São Paulo: Editora Record. 1990 [1936]. BS1980.

GRINGO. **Urban Dictionary**. U.S. s/d. Available at: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=gringo&defid=2017065>. Accessed on: July 7, 2010.

KOEBEL, William Henry. **British exploits in South America**, Nova York: Century Co., 1917.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução: A Obra de Marcel Mauss. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP. 1974 [1950].

LIMA E SILVA, Pollyane (ed.) "Os dez gringos famosos que devem tudo à internet". **Veja online**. Brazil, May 28, 2010. Available at <http://veja.abril.com.br/blog/10-mais/gente/os-10-gringos-famosos-que-dev-em-tudo-a-internet/>. Accessed on: June 30, 2010.

MIRANDA PEREIRA, Leonardo A. **Footballmania**. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.

OLGA. "Samba na Volga". Brazil, 23.6.2005. **Webliterata** blog, Available at: <http://webliterata.blogspot.com/2005/06/samba-no-volga.html>. Accessed on: July 7, 2010.

RESACA MORAL. 2008. "Presente brasileiro não passa na alfândega americana". Brazil, March 16, 2008. Available at <http://www.ressacamoral.com/page/5>. Accessed on: June 30, 2010.

RODRIGUES, Sérgio. "Curiosidades etimológicas:degringolar". Brazil, Jan, 12, 2005. Available at: <http://veja.abril.com.br/blog/todoprosa/a-palavra-e/curiosidades-etimologicas-degringolar/>. Accessed on: July 7, 2010.

RONAN, Charles E. "Observations on the Word *Gringo*". **Arizona and the West**, v.6, n.1, p.23-29, Spring 1964.

SCHNEIDER, David. **American Kinship: A Cultural Account**. Modern Societies Series. Chicago: University of Chicago Press, 1980 [1968].

SEIXAS, Raul. **“Aluga-se”**. São Paulo, Discos CBS 1980. 5 min.

SILVEIRA DE FARIAS, Patrícia. **Pegando uma cor na praia: relações raciais e classificação de cor na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, 2006.

Simmel, Georg. The Stranger . *In*: Kurt Wolff. **The Sociology of Georg Simmel**. New York: Free Press, 1950 [1908], p. 402-408.

X-8 **“Gíria e companhia”**. Brazil, June 13, 2005. Available at: <http://origemdapalavra.com.br/palavras/jerigonza/>. Accessed on: July 7, 2010.

ZHANG, Li. 2023. Futures Intersecting: New Indigenous Leadership, Post-Extractive Development Models, and Shifting South-South Geo-Politics. **International Conference The Future of the Amazon**, Oct. 2023, Santa Barbara. Presentation at the **Future of the Amazon International Conference**, Santa Barbara: The Orfalea Center, University of California Santa Barbara, Oct. 2023.

“MORIR POR LAS IDEAS”: TRADICIÓN RADICAL, INDIGENISMO Y MARXISMO EN PERÚ

“MORRENDO PELAS IDEIAS”

TRADIÇÃO RADICAL, INDIGENISMO E MARXISMO NO PERU

“DYING FOR IDEAS”:

RADICAL TRADITION, INDIGENISM, AND MARXISM IN PERU

Pedro L. San Miguel¹ 

Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico

Resumen: Este texto ofrece un pormenorizado comentario de *La nación radical: De la utopía indigenista a la tragedia senderista* (Lima: La Siniestra Ensayos, 2022. 498 pp. ISBN 978-612-5030-10-8), del historiador peruano José Luis Rénique. Este libro rastrea los orígenes de esas vertientes ideológicas y políticas que, recurriendo a un discurso indigenista y campesinista, pretendieron transformar desde sus raíces a la sociedad peruana. El rastreo efectuado por el autor arranca en el siglo XIX y desemboca en lo que denomina “tragedia senderista”. Se centra en intelectuales y movimientos políticos del siglo XX y recalca los amarres ideológicos entre marxismo e indigenismo, en lo que José Carlos Mariátegui desempeñó un papel determinante.

Palabras clave: Perú; Radicalismo; Indigenismo; Marxismo; Historiografía peruana.

Resumo: Este texto oferece um comentário detalhado sobre *La nación radical: De la utopía indigenista a la tragedia senderista* (Lima: La Siniestra Ensayos, 2022. 498 pp. ISBN 978-612-5030-10-8), do historiador peruano José Luis Rénique. Este livro traça as origens dessas vertentes ideológicas e políticas que, usando um discurso indigenista e camponês, buscaram

¹ PhD Columbia University, New York. Catedrático Jubilado, Departamento de Historia, Universidad de Puerto Rico-Río Piedras. Es autor de varios libros, cuyos títulos más recientes son: *Intempestivas sobre Clío* (Puerto Rico, el Caribe y América Latina) (2ª ed. 2024), *Pensar la historia desde sus escombros: Ensayos sobre historiografía y pensamiento histórico* (2023) y *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en La Española* (4ª ed. 2022). email: sanmiguelupr@gmail.com

transformar a sociedade peruana a partir de suas raízes. A pesquisa do autor começa no século XIX e termina no que ele chama “tragédia senderista”. Ele se concentra nos intelectuais e movimentos políticos do século XX e destaca as amarrações ideológicas entre o marxismo e o indigenismo, no qual José Carlos Mariátegui desempenhou um papel decisivo.

Palavras-chaves: Peru; Radicalismo; Indigenismo; Marxismo; Historiografia peruana.

Abstract: This text offers a thorough analysis of *La nación radical: De la utopía indigenista a la tragedia senderista* (Lima: La Siniestra Ensayos, 2022. 498 pp. ISBN 978-612-5030-10-8), by Peruvian historian José Luis Rénique. This book traces the origins of those ideological and political currents that, by relying on an indigenist and peasant discourse, sought to transform Peruvian society from its roots. The author's survey begins in the 19th century and culminates in what he calls “senderist tragedy”. Focused on key intellectuals and political movements in the 20th century, Rénique highlights the ideological bindings between Marxism and Indigenism, in which José Carlos Mariátegui played a decisive role.

Keywords: Peru; Radicalism; Indigenism; Marxism; Peruvian historiography.

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.219168](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.219168)

Recebido em: 23/11/2023
Aprovado em: 27/06/2023
Publicado em: 25/11/2024

“[...] no soy, ni he sido jamás, lo que antes se llamaba un fabulista o un predicador de parábolas y ahora un escritor comprometido.”
Jorge Luis Borges

Lejos estoy de haber leído la totalidad de la obra del historiador José Luis Rénique, mas sí he leído varios de sus libros. Y siempre he quedado admirado por su capacidad analítica, la rigurosidad y el temple de sus argumentos, su escritura deslumbrante y la intensa pasión que revela todo esto —fervor que, por otro lado, no obnubila su escrupuloso discernimiento de los asuntos abordados por él. Estos rasgos se derivan de su profundo sentido ético ante las realidades —históricas y contemporáneas— del Perú, su país natal. Ese compromiso le lleva a adentrarse en cuestiones de hondo calado sin caer en las banalidades que corroen el mundo intelectual en los tiempos presentes.

Dichos atributos se patentizan en *La nación radical*, compuesta por un conjunto de textos que el autor elaboró a lo largo de los años. Pese a ello, la obra posee una gran coherencia histórica, expositiva y argumentativa. Esto no es producto del azar: se debe a que su autor ha estado cavilando durante décadas en torno a los temas presentes en ella. La “arqueología” de este libro se remonta a sus años de estudiante en el Perú, cuando participó en la edición de las obras de Luis E. Valcárcel, pionero del indigenismo en los 1920.² Desde entonces se interesó en la historia intelectual, inicialmente “en su dimensión regional” (RÉNIQUE, 2022, p. 487); de ello resultó su libro *Los sueños de la sierra* (1991). De sus reflexiones acerca de las élites letradas y de su papel en la formulación de las discursivas nacionales surgió más recientemente *Imaginar la nación* (2015). En el ínterin, publicó varios textos en torno a la odisea que vivió el Perú a raíz de la insurrección de Sendero Luminoso (RÉNIQUE, 2003; 2016[2004]).

Como sugiere el título de su nuevo libro, Rénique rastrea la *tradición radical*. Vertebrada su indagación una interrogante en torno al sentido de la historia peruana: “¿Es el Perú un país proclive a generar visiones radicales endógenas lindantes con el utopismo?”. De esta cuestión medular se derivan otros asuntos. ¿Evoca, por ejemplo, tal proclividad “un pasado glorioso [...] contrastado con un presente de signo opuesto”? Inquieta también: ¿es esa “inflexión utópica una mera invención de intelectuales inconformes o verbalizan los letrados un extendido sentimiento popular”? A partir de estas preguntas, indaga el autor la trayectoria de “los proyectos políticos que han intentado convertir esas ‘emociones utópicas’ en revolución” (RÉNIQUE, 2022, p. 15). Su sondeo arranca en el siglo XIX, con la “rebelión de Juan Bustamante”, comerciante, letrado y político mestizo de la región de Puno —una de las zonas más indígenas del Perú— que, en los 1860, desde el liberalismo, fungió de vocero de la rebeldía indígena, atizada por prácticas que reeditaban los tiempos coloniales. Lo que se dirimió

² Luis E. Valcárcel (1891-1987) se destacó por sus investigaciones históricas y antropológicas sobre el mundo prehispánico del Perú, por lo que se le reputa como uno de los fundadores del indigenismo intelectual (VALCÁRCEL, 1927; 2012).

entonces —concerniente al devenir del Perú republicano— fue el acuciante dilema del “indio como siervo o el indio como ciudadano” (RÉNIQUE, 2022, p. 41). Finalmente, Bustamante fue ejecutado y la rebelión, aplastada. Mas trascendiendo lo circunstancial y lo biográfico —eso que Fernand Braudel (1999) llamó *histoire événementielle*—, Rénique discierne en esa figura y su hado “el nacimiento de una voluntad” encauzada a “inquirir por el papel de la población indígena y las provincias serranas en el proyecto republicano”; y, en segundo lugar, “las limitaciones del liberalismo como doctrina de construcción nacional” (RÉNIQUE, 2022, pp. 25 y 43).

Tales cuestiones sirven de trasfondo al contraste que percibe entre, por un lado, el historiador chileno Benjamín Vicuña Mackenna y, por el otro, el escritor peruano Manuel González Prada, quienes elaboraron interpretaciones sobre sus respectivas naciones a partir de las secuelas de la Guerra del Pacífico (1879-1884), en la que Perú sufrió una humillante derrota.³ En la optimista visión de Vicuña Mackenna, la guerra consolidó la hegemonía chilena en el Pacífico sur, posición que denotaba una “suerte de ‘destino manifiesto’” (RÉNIQUE, 2022, p. 77). Mientras, González Prada percibió tal desenlace como resultado de “la persistencia de la opresión feudal de las mayorías indígenas”. Ante tal tragedia, propugnó “la refundación de la república sobre la base del ‘verdadero Perú’ indígena”. En el largo plazo, “la ‘rebeldía literaria’ gonzalezpadrista” imbuirá a “sucesivas generaciones” de letrados que expresarán “su resentimiento contra una república” que continuaba “sin cuajar”. Su mensaje residía en que la derrota ante Chile había sido “autoinfligida” por ser Perú una “sociedad enferma” (RÉNIQUE, 2022, p. 78-79).

Ya adentrado en el siglo XX, inicia Rénique su recorrido con Juan Croniquer, seudónimo de José Carlos Mariátegui en los albores de su carrera periodística.⁴ Destaca el autor de *La nación radical* que,

³ Benjamín Vicuña Mackenna (1831-1886) fue un político e intelectual chileno, que destacó por sus investigaciones históricas. Por su parte, Manuel González Prada (1844-1918) fue uno de los letrados más importantes del Perú en el entresiglos. Fue pionero en abordar el tema indígena; sus ideas repercutieron en el Perú a lo largo del siglo XX.

⁴ José Carlos Mariátegui (1894-1930), intelectual peruano que sobresalió en el periodismo y como pensador de temas sociales y culturales. Es uno de los fundadores del marxismo en América Latina; su “*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*” (2007[1928]) es un clásico latinoamericano. A Mariátegui se le conoce con

tradicionalmente, esa época del pensador peruano ha sido soslayada; el mismo Mariátegui habría contribuido a echar una suerte de velo sobre esos años, resaltando como foco de su biografía intelectual y política su estadía en Europa entre 1919 y 1923. Escudriñando esa fase primigenia de su carrera, pretende Rénique explorar cómo los radicales peruanos del temprano siglo XX “imaginaron la nación y los caminos para su transformación”, previo a sus adhesiones al marxismo y a las inflamadas proclamas revolucionarias de los años veinte (RÉNIQUE, 2022, p. 87). Lo que identifica en Mariátegui es un letrado que, a tono con “los emergentes intelectuales-periodistas”, expresaba en sus artículos “un distintivo ánimo impugnatorio”, pero sin llegar “a la propuesta de acción y menos al programa político” (RÉNIQUE, 2022, p. 90-91). Se distinguían sus escritos entonces por sus ademanes modernistas, por imaginarse “como la medida de lo elegante y de lo correcto —lo genuinamente aristocrático— frente a la vulgaridad mercantilista”. Se traducían tales inflexiones en “un desdén por lo criollo” y en “un curioso elitismo”, lo que implicaba “su escasa simpatía por las expresiones populares del país” (RÉNIQUE, 2022, p. 93).

No había descubierto Mariátegui, todavía, “al actor social”: carecía de “un concepto de ‘pueblo’”. Si bien sus artículos destilaban sorna e ironía, sus críticas políticas se realizaban “con el arma de su imaginación literaria más que con categorías analíticas” (RÉNIQUE, 2022, pp. 94 y 96). Fue hacia 1918 cuando empezó a recurrir a “criterios más rigurosos y analíticos”; asimismo, evidenció “la búsqueda de un concepto de ‘pueblo’ en tanto actor efectivo” (RÉNIQUE, 2022, p. 105). Mostraba el joven Mariátegui una acompasada evolución en virtud de la cual adoptó un socialismo impalpable, etéreo, sustentado en que representaba “la modernidad” y como “respuesta de fuerte tinte moral” al orden político imperante (RÉNIQUE, 2022, p. 113; 116). Su postura estuvo, por demás, en sintonía con las concepciones reinantes en el Perú —y, valga señalar, en el resto de América—, conceptuado el socialismo como una suerte de “populismo radical”, aunque “gradualista”

el apelativo de “Amauta”, palabra de la lengua quechua que significa “sabio” a la que recurrió para llamar a la revista fundada por él en 1926.

(RÉNIQUE, 2022, p. 118). Será ésta la versión que suscribía Mariátegui previo a su marcha a Europa; era “una protesta y una denuncia, una forma de señalar una ausencia y una aspiración: todo aquello que al Perú le faltaba para llegar a ser una nación moderna, genuinamente democrática”. Mas al retornar a su país natal, el socialismo se había trasfigurado en “un inequívoco derrotero sustentado por el marxismo”. En el imaginario que forjó el Amauta sobre su propio devenir, tal mutación asumió “connotaciones religiosas”: la juzgó como su conversión a “una fé”. Ya convertido, inició su travesía hacia “el ‘mariateguismo’” (RÉNIQUE, 2022, pp. 132-133).

Lo que entrañó —cabe afirmar— que, en relación al socialismo peruano, desempeñase Mariátegui el ministerio que respecto al cristianismo profesase Pablo de Tarso. Igual que san Pablo, el pensador peruano acrisoló y fundió doctrinas heterogéneas —marxismo e indigenismo— que, en sus orígenes, nada tenían que ver entre sí. Fue ésta la mayor trascendencia de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). En cuanto fundador y apóstol de un nuevo credo, el ensayista terminó fungiendo, también, de emblema, de símbolo, incluso de mito. Arrancó así esa “larga marcha” que, con el tiempo, desembocó en las vertientes peruanas del maoísmo, incluso de esa versión suya que, adoptando como nombre, precisamente, un enunciado del Amauta será Sendero Luminoso. Trazar los avatares de esa amalgama entre marxismo e indigenismo constituye, en consecuencia, uno de los ejes centrales del libro de Rénique. Esa *nación radical* que enarbola su título remite, prominentemente, a los amasiatos que de esas ideologías elaboraron y escenificaron diversos militantes, figuras políticas e intelectuales.

Explora esa relación, por ejemplo, en el capítulo “Indios e indigenistas en el altiplano sur andino peruano, 1895-1930”, en el cual rastrea la “visión revolucionaria basada en la movilización de las masas indígenas” (RÉNIQUE, 2022, p. 135). Destaca el papel de “la palabra escrita” en la aleación entre indigenismo y revolución, así como en la determinación de

los cauces de esa conjunción. Remite esta indagación, por ende, a la *ciudad letrada*, cuyo dominio de “los signos” —como alegó Ángel Rama (2002[1984])— la ha ungido, desde la Colonia, con un imperativo quehacer en la configuración de los imaginarios sociales y, con ello, en la definición y el ejercicio del poder en América Latina. En lo que a su indagación se refiere, se cuestiona Rénique (2022, p. 136): “Si a la larga no fue la palabra escrita un medio a través del cual, sus representantes llegaron a desplazar a los indios propiamente dichos, usurpándoles sus memorias y sus banderas”, poniéndolas al servicio de sus propias causas. Es la suya una puesta en escena de la insidiosa propensión de los intelectuales que alegan defender al “pueblo”, a los “trabajadores”, los “explotados” o los “subalternos” a confiscar su representación y, suplantándolos, a hablar en lugar de ellos (SAN MIGUEL, 2001; 2021; 2024).

En Puno, región estudiada por Rénique, ese “hablar por el Otro” adoptó una gama de atavíos: grupos urbanos que se calificaban como “amigos del indio” y que operaban en las esferas de la cultura y la política; “misioneros adventistas norteamericanos”, interesados en ganar adeptos a su congregación; intelectuales y escritores inspiradores de un “incaísmo modernista”; promotores, desde el Estado, de un “indigenismo oficial”; y “amautas e indios socialistas”. Estos últimos resultarán particularmente significativa a la luz de las repercusiones del vínculo entre indigenismo y marxismo en la conformación de la “nación radical”. Propenderán, incluso, a generar concepciones míticas, lo que resultó congruente con la visión de Mariátegui, para quien el mito constituía “una suerte de bisagra entre la razón socialista y los elementos subjetivos latentes en el alma colectiva andina”. Desde tal imaginario, el Amauta se percibió como “puente [...] que conectaría a ‘los hombres de la vanguardia’ con las masas indígenas”. Tal figuración imprimió una marca indeleble “en la tradición radical peruana”, consagrada a “re-descubrir la idea socialista inscrita en la memoria andina” (RÉNIQUE, 2022, pp. 159-161). Fue el sustrato de ese “indigenismo de vanguardia” que adujo emitir la voz del “verdadero Perú” —el Perú

indígena—, si bien se trataba mayormente de los devaneos de letrados ciudadanos que predicaban adoptando el ropaje del Otro.

En el desarrollo del indigenismo, la literatura cumplió un papel crucial. Hubo peruanos que se sintieron conmocionados por las obras de autores como Enrique López Albújar y Ciro Alegría; el autor de *La nación radical* revela que a él le causaron la sensación de desconocer a su propio país.⁵ Previo al auge de las Ciencias Sociales en los 1960-1970, la exploración literaria del tema indígena “proveyó a políticos e ideólogos de la materia prima para pensar la nación peruana” (RÉNIQUE, 2022, p. 170). Así, en *Cuentos andinos* (1920), López Albújar (2007 [1920]) esbozó un mundo indígena “regido por las fuerzas telúricas” en el cual el paisaje, “tras su belleza pétrea esconde a un ‘leviatán furioso’” (RÉNIQUE, 2022, p. 184). Se enmarca esta obra —valga señalar— en esa “literatura de la tierra” que, entre los 1920-1940, tuvo tantas reverberaciones. Su raíz fue la pugna entre “civilización y barbarie”, paradigma enunciado por Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo* (1997[1845]), pero que, asumiendo diversas modalidades y expresiones discursivas, recorre toda la historia de América Latina desde la Conquista. En la “literatura de la tierra”, la naturaleza resulta determinante de los comportamientos de los humanos. Los relatos de López Albújar escenifican “una larga historia de atavismos inexplicables”, por lo que los comportamientos de los serranos patentizan “la barbarie desatada” (RÉNIQUE, 2022, pp. 186-187). Esta visión sobre los indígenas signará por décadas la percepción de este autor, incluso en ensayos suyos con ribetes sociológicos.

A Ciro Alegría dedica Rénique el siguiente capítulo de su libro; se centra en su novela *El mundo es ancho y ajeno* (1971[1941]), reputada entre las creaciones cimbras de la literatura indigenista. De esta obra refiere lo paradójico de sus orígenes: su autor era descendiente de *mistis* (mestizos o blancos, sobre todo de las clases ricas), quien la concibió y escribió en el

⁵ Enrique López Albújar (1872-1966) fue autor de varias obras, entre ellas colecciones de cuentos; por su parte, Ciro Alegría (1909-1967) destacó sobre todo como novelista; entre sus obras sobresale *El mundo es ancho y ajeno*, una de las máximas expresiones del indigenismo literario latinoamericano.

exilio, en Chile, con el acicate de obtener un premio literario; en ella, evoca “un paisaje andino con sus gentes viviendo en idílica comunión con él”. A escritores coloniales como el cronista español Pedro Cieza de León o al escritor mestizo Inca Garcilaso de la Vega habría que “retroceder —señala nuestro autor— para encontrar páginas más románticas acerca de la vida comunitaria andina” (RÉNIQUE, 2022, p. 218).⁶ Pese a tal tipo de remembranza, en la novela de Alegría ese espacio idílico era amenazado por el mundo exterior, sobre todo por el latifundio. En todo momento, su autor acreditó el realismo de su obra, alegando haber sido “testigo de los dramas que relataba”. Gracias a ello, en “los anales de la memoria histórica del Perú” *El mundo es ancho y ajeno*, valorada como “versión fidedigna [...] de ese mundo rural”, fue concebida como “la versión literaria del ‘pensamiento iluminador’ de Mariátegui sobre la comunidad indígena andina” (RÉNIQUE, 2022, p. 225). Esto demuestra “la ‘indigenización’ de la narrativa peruana” y su “papel central [...] como método de conocimiento de la realidad” nacional (RÉNIQUE, 2022, p. 232). Así fue pese a que investigaciones posteriores demostraron que los patrones sociales en las zonas rurales andinas no concordaban con lo expuesto por Alegría en su obra; así era en lo referente a la “conflictividad rural”. Sugiere, pues, Rénique que esa novela enunció “una nostalgia acendrada”, no tanto un testimonio “directo de un mundo colectivista” (RÉNIQUE, 2022, pp. 225-226). Evidencia —añado yo— la capacidad que en América Latina ha tenido la literatura —es decir, la *ficción*— para perfilar la realidad y, por ende, para establecer pautas de comportamiento a los humanos.

La literatura fue sólo uno de los ámbitos de expresión del indigenismo. A Rénique le interesa trazar, especialmente, sus manifestaciones políticas; una de las principales radicó, como ya apunté, en sus vínculos con el marxismo. De tal nexo derivó, a fines de los 1950, la “nueva izquierda” peruana, insuflada por los radicalismos provenientes de Argentina y por las

⁶ Pedro Cieza de León (1520-1554) fue uno de los primeros soldados españoles en escribir sobre el Imperio inca, ofreciendo imágenes favorables sobre el mismo; por su lado, el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) fue un mestizo, hijo de un español y una noble inca, que escribió obras fundamentales sobre el Tawantinsuyu. Es una de las figuras intelectuales más prominentes de la historia latinoamericana.

reverberaciones de la Revolución cubana. Ésta aportó el imaginario del guerrillero —emblematizado por Ernesto “Che” Guevara—, sustentado en una “narrativa de jóvenes nobles y heroicos que aprendían a matar y dejarse matar a nombre de la lucha contra la opresión” (RÉNIQUE, 2022, p. 236). Ese paroxismo indujo a jóvenes que “no habían leído a Mariátegui pero sí a Alegría y a Arguedas” a adoptar la vía guerrillera “como la manera más expeditiva para terminar con la vergonzosa servidumbre” plasmada en la literatura indigenista.⁷ A tono con los tiempos, se apeló a una “tradición ‘inmemorial’ de ‘resistencias’ y ‘rebeliones’”, encumbrada “a niveles mitológicos” (RÉNIQUE, 2022, p. 237).

Sirven de telón de fondo esos planteamientos a los capítulos de *La nación radical* que delinean las trayectorias de diversas organizaciones políticas cuyo elemento común estribó en recurrir a la violencia y al guerrillerismo como vías para hacer la revolución. Estaban constituidas dichas organizaciones por pequeños grupos que compensaban “sus debilidades” con imaginarios que combinaban “campesinos revolucionarios, ‘largas marchas’ del campo a la ciudad, [y] extrapola[ba]n categorías y discursos ‘internacionalistas’ para pintar escenarios locales de absoluta confrontación”. Oscilando “entre el idealismo y la tragedia”, pretendían actuar como “el gran catalizador vanguardista”, entrelazando “lo nuevo y lo cosmopolita con lo tradicional y lo local”. No partían de cero: existía el antecedente del APRA, cuya historia aportó a “la constitución de identidades legitimadoras del ejercicio de la ‘violencia revolucionaria’” (RÉNIQUE, 2022, p. 241).⁸

Como parte del entramado de la “nueva izquierda”, Rénique destaca a Luis de la Puente Uceda, aprista que actuó como “eslabón entre [...] tradiciones insurreccionales” precedentes —que legaron un *ethos* y valores

⁷ José María Arguedas (1911-1969) fue un singular intelectual peruano, autor de ensayos etnológicos y renombradas obras literarias. Aunque era criollo, creció entre indígenas y dominaba el quechua perfectamente, lo que se manifiesta en su narrativa. Su novela más reputada, *Los ríos profundos* (2005[1958]), patentiza su cercanía con el mundo indígena.

⁸ El APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) es un partido político fundado en 1924 por Víctor Raúl Haya de la Torre. Inicialmente se proyectó como un movimiento progresista, aunque posteriormente osciló hacia posiciones moderadas y hasta conservadoras. Pese a todo, sus repercusiones en el Perú han sido muy profundas.

como el “heroísmo y [la] entrega” (RÉNIQUE, 2022, p. 245)— “y el guerrillerismo contemporáneo” (RÉNIQUE, 2022, p. 242); e Hilda Gadea —futura esposa del Che Guevara—, aprista “de cultura rusa” y apasionada de la Revolución china, ungida con un “sentido de misión” (RÉNIQUE, 2022, p. 254). A ellos se sumaron jóvenes imantados por el “embujo cubano” (RÉNIQUE, 2022, p. 258) y por Guevara que nutrieron el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Gracias al “ímpetu guevarista y [a] la crítica filo-trotskista del comunismo pro-soviético” emergió en el Perú “una nueva forma de ser izquierdista” (RÉNIQUE, 2022, p. 264).

Las intensas luchas por la tierra en los 1960 —como en La Convención, en las que descolló el trotskista Hugo Blanco—, fomentaron la percepción de que los Andes se erigían en la Sierra Maestra de América Latina, espejismo que encontró enunciación en *¿Revolución en la revolución?* (1967), texto en el cual Régis Debray “teorizó” el “foquismo” y el guerrillerismo *à la cubaine*.⁹ Dicha concepción —suscrita entre otros por el Ejército de Liberación Nacional (ELN)— emblematiza lo que Rénique estima como uno de los rasgos preponderantes de la “nación radical”: “el ritual de la voluntad”, que originaba —según un militante citado por él— “una simplificación de la información” (RÉNIQUE, 2022, p. 272). A ese menoscabo de la complejidad contribuyó el hecho de que “muchos de los aspirantes a militantes campesinistas habían extraído sus imágenes del campo” de las obras literarias de corte indigenista, lo que sustentó la visión de un dicotómico mundo de “‘señores feudales’ y ‘siervos indígenas’” (RÉNIQUE, 2022, p. 280). Con todo, “el intento de conciliar la estrategia de la Sierra Maestra al escenario peruano” zozobró; a ello contribuyeron la desacertada interpretación acerca del “triunfo cubano” y la extraviada “lectura [...] de la realidad rural andina”. Tal fiasco, no obstante, afianzó el voluntarismo, así como la “fé en que ‘el pueblo’ de sus ilusiones dijera

⁹ Hugo Blanco fue un trotskista que en los 1960 se destacó en los movimientos sociales de la región de La Convención; sufrió cárcel y exilio (BLANCO, 1972). Por su lado, Régis Debray es un intelectual francés que en los 1960 se incorporó a la guerrilla del Che Guevara en Bolivia; fue apresado y luego amnistiado. En esos años se destacó también por su intento de teorizar la experiencia guerrillera cubana, que concibió como modelo para Latinoamérica (DEBRAY, 1967).

presente a su llamado insurreccional”. No podía ser de otro modo: a dichas ortodoxias remitía “el ethos del proyecto guerrillero”, animado por su “sentido trágico y heroico de la política” (RÉNIQUE, 2022, pp. 289-290).

Así que los reveses no vedaron que la “generación del 68” aspirara, tozudamente, a “rearmar el cuadro de la revolución en el Perú” (RÉNIQUE, 2022, p. 293). La urdió, asimismo, recurriendo a la “ideología” y a la “voluntad” con el fin de “llenar las ausencias”. Nuevamente, el proyecto revolucionario compuso “un guion para el campesinado [...] basado en certezas ideológicas más que en un conocimiento real de su existencia”. Esta reiteración de hábitos y praxis resultó más paradójica que nunca ya que la sociedad peruana vivía abarcadores procesos de transformación de fondo; entonces, la movilidad de la población rural modificaba de manera palpable “el rostro social del país”, incluso su mundo urbano. Esta movilidad conllevó el incremento de la población estudiantil, lo que propició el “encuentro de la ‘ciudad letrada’ radical y el campesinado andino”, confluencia que operará como vivero del “neo-campesinismo vanguardista” (RÉNIQUE, 2022, p. 294).

Otro tipo de transformación ocurrió en la esfera estatal, específicamente en las Fuerzas Armadas, consolidadas debido a sus éxitos contra la insurgencia. Pero, además, los militares modificaron “su visión del país”, concibiendo “un programa de Reforma Agraria”. Así que, al tomar el poder en 1968, hubo expropiación de latifundios y medidas que fortalecieron a las comunidades rurales y a los campesinos. En tales circunstancias, se pregunta Rénique: “¿Tenía sentido seguir planteando una estrategia de lucha armada [...]?”. Categóricamente responde: “Evidentemente, no” (RÉNIQUE, 2022, pp. 295 y 297). Se requerían otros paradigmas, que trascendieran las consignas tradicionales y los añejos designios.

Y hubo, en efecto, búsqueda de nuevas perspectivas —como muestra Vanguardia Revolucionaria (VR)—, sustentadas en otros “referentes

latinoamericanos” (RÉNIQUE, 2022, p. 298). Pero esas búsquedas permanecieron cautivas de las ideologías; para colmo, salió reforzado el protagonismo de los “intelectuales revolucionarios”, a lo que abonó el “Mayo 68” francés. Tales tanteos en nada obliteraron la devoción —virtualmente religiosa— a la Revolución cubana ni la progresiva “fascinación por la revolución cultural china”. Por su lado, el MIR, pese a la represión y la fractura de su liderato, seguía aferrado al “*elan* guerrillero”. En esos años, encarnaba “la promesa viva de una próxima larga marcha frente a una audiencia juvenil sensible a historias de entrega e inmolación”, aunque sus integrantes se consumían en bizantinas disputas en las que primaban “el exceso retórico y un ideologismo vacío” (RÉNIQUE, 2022, pp. 300-301).

El sustrato humano de esas organizaciones eran los jóvenes, en particular los estudiantes universitarios, en expansión numérica y en proceso de transformación social y cultural debido a las abarcadoras mutaciones que sufría el Perú. Fue éste el escenario de la travesía de los mozos aspirantes a revolucionarios “del campus al campo” (RÉNIQUE, 2022, p. 297). Surgieron “redes estudiantiles” vinculadas a universidades específicas o definidas por procedencias geográficas, por lo cual “las identidades partidarias se definían por elementos socioculturales, e inclusive raciales recubiertos por una retórica de carácter ‘teórico’” (RÉNIQUE, 2022, p. 301). En sintonía con esas tendencias, la Universidad de San Marcos se convirtió —en palabras de un antiguo estudiante— en un “templo de Mao Tse Tung”; imperaba en ella la “hiper-ideologización de la política”, razón por la cual “los clichés” terminaban sustituyendo “a la realidad” y la ideología adquirió rango de “palabra sagrada”. Una de las fuentes del maoísmo fue, paradójicamente, el filósofo Jean-Paul Sartre, quien desde los *chics* cafés parisinos fungió como uno de sus principales heraldos. Con su proverbial ironía, estipula Rénique: “Existencialismo con fuga maoísta, un producto cuya seducción era para muchos difícil de

eludir”. Remata inquiriendo: “¿Cuán lejos podía llegar ese neo-campesinismo proveniente del campus?” (RÉNIQUE, 2022, p. 302).

Diversas concepciones del maoísmo inspirarán, a partir de entonces, a los movimientos que asumieron la misión de dirigir la “larga marcha” del campesinado indígena peruano a un futuro de redención. La noción maoísta de la “guerra popular” fue capaz incluso de opacar al guevarismo; así sucedió en la región de Ayacucho, que se convertirá en “epicentro del senderismo”. A su atractivo contribuyó que China fuese un país eminentemente campesino y que el maoísmo proyectase una “agenda no occidental y anticolonial”. Se sumó que el maoísmo también recalcará la voluntad como factor de lucha y que la “convicción revolucionaria y no el armamento era el factor decisivo para alcanzar la victoria”. Además, la doctrina del cabecilla chino propugnaba que, gracias a ella, “el movimiento campesino había ingresado a una ‘etapa consciente en cuanto a sus objetivos de clase’”. Y esto propició que dirigentes campesinos con experiencia en las luchas comunales tradicionales “se vincularan a los activistas urbanos sin perder su médula campesinista” (RÉNIQUE, 2022, pp. 307-310). A incrementar la impronta de la ideología de origen asiático abonó, paradójicamente, la “teología de la liberación”, que en esos años compartió concepciones “con el maoísmo proveniente de París”. Su “utopismo, la creencia en la verdad revelada, el dogmatismo, el fenómeno de la fé o la representación del pueblo como ‘un inmenso depósito de valores’” encontró resonancias en el maoísmo, así que ambas corrientes “se potenciaron mutuamente” (RÉNIQUE, 2022, p. 312).

En tal contexto, hubo quienes profetizaran un vertiginoso “huracán campesino” (RÉNIQUE, 2022, p. 314). Esta apocalíptica visión tuvo entre sus vértices a la Universidad de Huamanga; su profeta más destacado fue Abimael Guzmán, profesor de filosofía que, transfigurado en “comandante Gonzalo”, encabezó el movimiento guerrillero de Sendero Luminoso. Otros grupos políticos continuaron actuando en las zonas rurales, entre ellos el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), que, como sugiere su

nombre, se concibió como continuador de “una supuesta resistencia andina que se remontaba a la rebelión de Manco Inca” en el siglo XVI.¹⁰ Enraizada en “esencias andinas y nacionalistas”, esa rebeldía, presumiblemente, confluía “con las luchas peruanas y latinoamericanas del siglo XX” (RÉNIQUE, 2022, p. 341). Mas el MRTA reiteró el fracaso del modelo guerrillero inspirado en Cuba (RÉNIQUE, 2022, p. 378). A ello coadyuvieron los procesos políticos que se vivieron en el Perú en esos años, cuando muchos izquierdistas, antaño decantados por las posiciones extremistas y violentas, transitaron hacia las vías legales de la política. Por otro lado, despuntó el fujimorismo, alternativa derechista que generó expectativas entre amplios sectores de la población peruana, atribulados por años de incertidumbres de todo tipo.

Como se aprecia, Rénique escudriña la evolución de la “nación radical” gracias a precisos análisis de una abundante y diversa evidencia, que abarca fuentes escritas y testimonios orales. Recuenta el autor, incluso, vivencias suyas en diversos momentos de la historia contemporánea del Perú. Asimismo, su libro incluye secciones donde examina críticamente obras referentes a los temas por él estudiados. De aliento historiográfico —sin evadir lo político— es su comentario de *Buscando un inca* (1993[1987]) de Alberto Flores Galindo. Esta obra —alega Rénique— enfatiza “la persistencia de las continuidades” (RÉNIQUE, 2022, p. 389) entre el pasado colonial y el mundo contemporáneo. Disputa nuestro autor tal presunción aduciendo que, en las décadas recientes, ha ocurrido “un avance de la ‘occidentalización’ de la conciencia política campesina y una erosión de sus fundamentos milenaristas y mesiánicos”. De modo que la interpretación de Flores Galindo resulta ser teleológica: su “criterio para enjuiciar [...] los movimientos rurales es el de si fueron o no capaces de entroncar [...] con la ‘fuerza del mito’, con la aspiración de una inversión del orden” (RÉNIQUE, 2022, p. 394). *Buscando un inca* vendría a actualizar el reclamo

¹⁰ Manco Inca (o Manco Inca Cápac II) era descendiente de la casa real del Tahuantinsuyo a la llegada de los españoles al Perú. Eventualmente fue reconocido como Inca (emperador) por Francisco Pizarro, pero luego se sublevó, estableciendo un reino rebelde. Murió asesinado en 1544.

mariateguista de vincular marxismo e indigenismo, si bien este último aparece en esta obra detenido en el tiempo por no contemplar su autor las transformaciones de la sociedad andina. Refuta, pues, Rénique la propuesta de Flores Galindo de que Sendero Luminoso constituyese “la confluencia [...] de utopía [andina] y marxismo” (RÉNIQUE, 2022, p. 400). Cónsono con su propuesta analítica y con su postura ético-política, culmina su deliberación apelando a que, en los proyectos sobre los futuros posibles del mundo andino, “los propios protagonistas [campesinos e indígenas] den cuenta de las utopías que laten en su imaginación”. Esta posición le lleva a reiterar una idea fundamental de *La nación radical*: “Que las utopías por las que tanta gente muere hoy en el Perú no provengan más del cerebro de iluminado de algún intelectual” (RÉNIQUE, 2022, pp. 402-403).

En las secciones finales de la obra comentada se encuentran algunas de sus páginas más emotivas ya que Rénique intenta algo extremadamente complejo: aproximarse a la dimensión humana, íntima, de los actores de la “nación radical”. Las dificultades de este empeño son palpables en el hecho de que, en América Latina, han sido los escritores de ficción quienes usualmente han incursionado en tan procelosas aguas. Pienso, por ejemplo, en novelas ya clásicas como *Los de abajo* (2023[1916]) del mexicano Mariano Azuela e *Historia de Mayta* (1984) del peruano Mario Vargas Llosa; o, ya en tiempos recientes, en *Líbranos del bien* (2008) de Alonso Sánchez Baute y *Volver la vista atrás* (2020) de Juan Gabriel Vásquez, colombianos ambos. Desde otra perspectiva, cabe mencionar *La guerrilla narrada: Acción, acontecimiento, sujeto* (2010) del crítico literario y cultural Juan Duchesne Winter, que estudia a los participantes de movimientos guerrilleros a partir de sus propios testimonios. Así que, en la disciplina de la Historia, desde la cual opera Rénique, esto resulta inusual. Él, comentando los testimonios de antiguos protagonistas, indaga sus intenciones, sus concepciones, incluso sus emociones y sentimientos. Quienes afloran de este ejercicio son, precisamente, actores históricos con concreción: no monstruos ni angelicales figuras, mucho menos

impersonales “estructuras históricas”, sino humanos, individuos que tomaron determinaciones en base a ciertas circunstancias y que pretendieron actuar en concordancia. Gracias a esta aproximación, realiza Rénique algo colindante con eso que, entre otros, efectuaron Shakespeare, Dostoyevski y Hermann Hesse, y que en tiempos idos se concibió como “hurgar el alma humana”. Nuestro autor lo ensaya a fin de comprender el “componente pasional, voluntarista, militante, de una vasta historia colectiva”. Considera que, “más allá de las motivaciones de carácter personal”, esas “vidas militantes” sugieren “la existencia de una cierta continuidad mental”, de “un pasado que aprisiona el cerebro de los vivos”, convirtiendo al Perú en “un país proclive al radicalismo”, una sociedad propensa a las alternativas extremistas y violentas (RÉNIQUE, 2022, p. 435-436).

A la luz de lo expuesto, resulta evidente que *La nación radical* plantea cuestiones de gran envergadura, no sólo para el Perú sino para toda América Latina. Su propuesta historiográfica convoca una exigencia ética y política: la reflexión crítica, sin concesiones, de las tradiciones de izquierda, no desde posturas conservadoras o retrógradas, sino desde perspectivas que puedan impulsar sociedades más justas, capaces de superar los tradicionales prejuicios y las perniciosas jerarquías raciales, culturales y sociales, pero sin provocar ríos de sangre, esos “ríos profundos” que han signado al Perú a lo largo de su historia. Se inserta así Rénique en una incipiente corriente de deliberación sobre esas tradiciones ideológicas, que cuenta entre sus haberes *Usos del pasado* (2013) de la chilena Claudia Hilb y *El árbol de las revoluciones* (2021) del cubano-mexicano Rafael Rojas, obras eminentemente críticas. La obra de Rénique nutre incluso debates más abarcadores, como los aguijoneados por *Melancolía de izquierda* (2018) y *Revolution* (2021), ambos de Enzo Traverso. Sobre el particular —y como incitación a una potencial discusión—, señalo que percibo divergencias de fondo entre *La nación radical* y esta última obra de Traverso. Recurriendo a la conceptualización de Hayden White (1992) sobre

los arquetipos narrativos, estimo que Rénique recuenta la historia de la “nación radical” adoptando el modelo de la *tragedia*, mientras que Traverso lo hace desde el paradigma del *romance*. Este último historiador, aunque señala aspectos aviesos de la tradición revolucionaria —aunque soslaya lo relacionado con la violencia y lo que cabe considerar como sus costos sociales (y me refiero a costos *humanos*)—, a fin de cuentas, glorifica las dimensiones “liberadoras” de las revoluciones, concibiéndolas —siguiendo a White— como un triunfo del bien sobre el mal, por lo cual hace que fulguren como un futuro deseable.

La visión de Rénique luce más escéptica ante perspectivas tan ilusionadas. Y es que, para él, los costos humanos y políticos de la “nación radical” —al menos en el Perú— han resultado harto abultados. Buena parte de que así haya sido se desprende del desempeño de esos intelectuales que suscribieron sus vertientes más extremas, quienes, escamoteando a indígenas y campesinos, articularon alucinantes proyectos que no pocas veces devinieron en tragedias. Sendero Luminoso y lo que su actuar entrañó —incluyendo las matanzas efectuadas por los militares— no serían sino las más recientes expresiones de esa “larga marcha” de desgracias. Quienes usualmente pagaron el precio de tan “luminosas” entelequias fueron esos sectores sociales cuya representación —sin autorización expresa de los campesinos y los indígenas— expropiaron los intelectuales y los militantes que urdieron esas tramas insurgentes. En tal sentido, éstas constituyeron una perversa manifestación de la (alegada) disposición de los intelectuales a “morir por las ideas” (BRADATAN, 2022) —que en el Perú implicó, sobre todo, la muerte de los demás, de esos subalterno que dichos letrados proferían defender y amparar. Así que, si interpreto adecuadamente a Rénique, pienso que su libro constituye un llamado a rechazar la “hiper-ideologización” de la política, así como a impugnar las visiones teleológicas de la historia y los mesianismos —encarnados ya por políticos, ya por ideologías, ya por letrados e intelectuales— del signo político que sean. Porque resulta que las utopías

también pueden fungir como dispositivos carcelarios, incluso operar como “cárceles de larga duración” (Flores Galindo, 1993[1987]).

De lo señalado debe resultar patente que, para Rénique, el Perú no es motivo de idealizaciones ni celebraciones, románticos y sensibleros arrobos, o lugar de quiméricas fábulas ni de desvaríos identitarios. Es, por el contrario, motivo de reflexión, ámbito para desplegar un indudable pensamiento crítico, alejado de los lugares comunes y los dogmatismos que permean la producción intelectual en y sobre América Latina y sus países. Es el suyo un pensamiento radical como el que proyectaba José Martí: por ir a las raíces y, desde ahí, efectuar inquisiciones de cuestiones fundamentales, en cuanto remiten a la pugna entre *eros* y *tanatos*, entre la vida y la muerte. Por eso, sus escritos convocan a pensar, a cuestionar y a quebrar esquemas históricos e historiográficos, ideológicos, políticos y hasta emocionales. En este libro, como en otras obras de este historiador, palpita un sentido de urgencia, apremiado por la necesidad de interrogar y comprender un presente dramático, pero manteniendo esa perspectiva analítica que puede propiciar el horizonte histórico. Son sus obras, por ende, modelos de ese añejo anhelo expresado por el historiador británico Edward H. Carr en su clásico *¿Qué es la historia?* (2017[1961]): que la disciplina de la Historia sea un diálogo con el pasado capaz de iluminar al presente, pero que, a la vez, el presente posibilite una mejor comprensión del pasado. No son pocas, por otro lado, las trampas que encierra esta aspiración, entre ellas la pulsión teleológica, el anacronismo, el “presentismo” o la interpretación “analógica del pasado”, que radica en concebir al presente como mera prolongación, retorno o reiteración de sucesos y procesos pretéritos (HARTOG, 2007; 2022). Entablar un perspicaz, sensible y fructífero “diálogo” entre pasado y presente, pero sorteando los riesgos que ello entraña, constituye otro de los méritos —y no de los menores— de *La nación radical*.

Referencias

ALEGRÍA, Ciro. **El mundo es ancho y ajeno**. Buenos Aires: Losada, 1971[1941].

ARGUEDAS, José María. **Los ríos profundos**. 7ª ed. Madrid: Cátedra, 2005[1958].

AZUELA, Mariano. **Los de abajo**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2023[1916].

BLANCO, Hugo. **Tierra o muerte: Las luchas campesinas en Perú**. México: Siglo XXI, 1972.

BRADATAN, Costica. **Morir por las ideas: La peligrosa vida de los filósofos**. Barcelona: Anagrama, 2022.

BRAUDEL, Fernand. **La historia y las ciencias sociales**. 10ª imp. Madrid: Alianza, 1999.

CARR, Edward H. **¿Qué es la historia?** Barcelona: Ariel, 2017[1961].

DEBRAY, Régis. **¿Revolución en la revolución?** La Habana: Casa de las Américas, 1967.

DUCHESNE WINTER, Juan. **La guerrilla narrada: Acción, acontecimiento, sujeto**. San Juan: Ediciones Callejón, 2010.

FLORES GALINDO, Alberto. **Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes**. México: Grijalbo/ CONACULTA, 1993[1987].

HARTOG, François. **Cronos: Cómo Occidente ha pensado el tiempo, desde el primer cristianismo hasta hoy**. México: Siglo XXI, 2022.

HARTOG, François. **Regímenes de historicidad: Presentismo y experiencias del tiempo**. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2007.

HILB, Claudia. **Usos del pasado: Qué hacemos hoy con los setenta**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique. **Cuentos andinos**. Lima: Editorial Peisa, 2007[1920].

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3ª ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007[1928].

RAMA, Ángel. **La ciudad letrada**. 2ª ed. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 2002[1984].

RÉNIQUE, José Luis. **La batalla por Puno: Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos**. Lima: La Siniestra Ensayos, 2016[2004].

RÉNIQUE, José Luis. **Imaginar la nación: Viajes en busca del “verdadero Perú”**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

RÉNIQUE, José Luis. **Los sueños de la sierra: Cuzco en el siglo XX**. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales, 1991.

RÉNIQUE, José Luis. **La voluntad encarcelada**: Las “luminosas trincheras de combate” de Sendero Luminoso del Perú. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003.

ROJAS, Rafael. **El árbol de las revoluciones**: Ideas y poder en América Latina. México: Turner, 2021.

SÁNCHEZ BAUTE, Alonso. **Líbranos del bien**. Bogotá: Alfaguara, 2008.

SAN MIGUEL, Pedro L. **Intempestivas sobre Clío (Puerto Rico, el Caribe y América Latina)**. 2ª ed. San Juan: Ediciones Laberinto, 2024.

SAN MIGUEL, Pedro L. Paradojas del populismo intelectual: Lenguaje y saberes en las Ciencias Humanas. **La Corriente: Revista Digital de Política y Cultura**, v. II, n. 5-6 p. 42-45, 2021. Disponible en: https://97652707-4d7d-4100-8e83-39185457f0be.filesusr.com/ugd/1052c8_0431b5270d864cf5852f78f9ff014f7a.pdf. Consultado en: 12 jun. 2024.

SAN MIGUEL, Pedro L. Visiones históricas del Caribe: Entre la mirada imperial y las resistencias de los subalternos. **Revista Brasileira do Caribe**, v. I, n.2, p. 37-89, 2001.

SARMIENTO, Domingo Faustino. **Facundo: Civilización y barbarie**. 3ª ed. Madrid: Cátedra, 1997[1845].

TRAVERSO, Enzo. **Melancolía de izquierda: Marxismo, historia y memoria**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.

TRAVERSO, Enzo. **Revolution: An Intellectual History**. London/ New York: Verso Books, 2021.

VALCÁRCEL, Luis E. **Etnohistoria del Perú Antiguo: Historia del Perú (Incas)**. 2ª ed. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2012.

VALCÁRCEL, Luis E. **Tempestad en los Andes**. Lima: Editorial Minerva, 1927.

VARGAS LLOSA, Mario. **Historia de Mayta**. Barcelona: Seix Barral, 1984.

VÁSQUEZ, Juan Gabriel. **Volver la vista atrás**. Ciudad de México: Alfaguara, 2020.

WHITE, Hayden. **Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

A CENA FINAL DE GARCÍA MÁRQUEZ E OUTRAS HISTÓRIAS DE AMOR

LA ESCENA FINAL DE GARCÍA MÁRQUEZ Y OTRAS HISTORIAS DE AMOR

THE FINAL SCENE OF GARCÍA MÁRQUEZ AND OTHER LOVE STORIES

Lucilene Cury¹ 

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: O livro “Em Agosto Nos Vemos” conta a história de uma mulher - Ana Magdalena Bach, 46 anos, 27 anos de casada - que todos os anos, no dia 16 de agosto, viaja a uma ilha do Caribe para visitar o túmulo da sua mãe, num cemitério de pobres. Durante essas encontros encontra sempre, casualmente, um homem com quem se relaciona e essas diferentes aventuras íntimas, paulatinamente, a transformam em outra mulher, pelos questionamentos que passa a fazer sobre a vida em família e sobre o casamento, principalmente. Sua condição feminina passa por uma introspecção, seja ao evidenciar a moral vigente ou, ao suspeitar das traições do marido sedutor. Quando faz a última visita à ilha, para exumar os restos da mãe, consegue compreender seu passado e, através dele, compreende o seu próprio, ao mesmo tempo, em que se despede dos encontros fortuitos na ilha, com a certeza de que não é mais a mesma mulher.

Palavras-chave: Literatura latino-americana; Realismo mágico; O Amor em cena.

Resumen: El libro - “En Agosto Nos Vemos” - cuenta la historia de una mujer - Ana Magdalena Bach, 46 años, 27 años casada- que todo año, en 16 de agosto, viaja a una isla del Caribe para visitar la tumba de su madre, en un cementerio para pobres. Durante estos viajes, siempre, casualmente, conoce a un hombre con el que mantiene una relación y, estas diferentes aventuras íntimas, poco a poco la van transformando en otra mujer, debido a las preguntas que comienza a hacerse sobre la vida familiar y el matrimonio, principalmente. Su condición femenina se somete a una introspección, ya sea resaltando la moral actual o sospechando una traición por parte de su seductor marido. Cuando realiza su última visita a la isla, para exhumar los restos de su madre, consigue comprender su pasado y a través de él comprende el suyo, al mismo tiempo que se despide de los

¹ Professora Associada da Escola de Comunicação e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo. E-mail: lucilene@usp.br

encuentros fortuitos en la isla, con la certeza de que ya no es la misma mujer.

Palavras chave: Literatura latino-americana; Realismo mágico; El amor en cena.

Abstract: The book - "See you in August"- tells the story of a woman - Ana Magdalena Bach, 46 years old, 27 years married - who every year, on August 16th, travels to an island in the Caribbean to visit the tomb of his mother in a cemetery for the poor. During these trips, she always, casually, meets a man with whom she has a relationship, and these different intimate adventures gradually transform her into another woman due to the questions she starts to ask about family life and marriage, mainly. Her feminine condition undergoes introspection, whether by highlighting the current morality or suspecting betrayal by her seductive husband. When he makes his last visit to the island to exhume his mother's remains, she can understand his past, and through it, he understands his own, while she says goodbye to the chance encounters on the island with the certainty that he is no longer the same woman.

Keywords: Latin American literature; Magical realism; Love on stage.

DOI: [10.11606/jssn.1676-6288.prolam.2024.227580](https://doi.org/10.11606/jssn.1676-6288.prolam.2024.227580)

Recebido em: 31/07/2024

Aprovado em: 28/10/2024

Publicado em: 25/11/2024

Dez anos após sua morte, em dezessete de abril de dois mil e quatorze, no México, surge um novo e último livro do colombiano Gabriel



Ilustração da capa do livro "Em agosto nos vemos"
Arte a óleo do artista espanhol David de las Heras.

García Márquez, Prêmio Nobel de Literatura (1982), que juntamente com outros escritores latino-americanos, do chamado "realismo mágico", faz da realidade a inspiração para seus romances, tal como pode

ser verificado nos diversos movimentos da protagonista da história contada pelo autor.

No livro **Em Agosto nos Vemos** publicado em uma edição primorosa, com capa dura ilustrada por David de las Heras e *design* adaptado do *layout* de Nora Grosse para a edição original da *Penguin Random House*, lançado em Barcelona, no dia seis de março deste ano, data do aniversário de Gabriel García Márquez, nascido em 1927, em Arataca, na Colômbia.

Com título inquietante, como devem ser os títulos, de fácil leitura e aberto à curiosidade, o livro conta com a colaboração do editor Cristóbal Pera e da secretária de Gabo – Mónica Alonso, que apresenta os originais de quatro páginas *fac-símiles*, com as anotações do autor, que à época em que o escrevia, estava com perda de memória e não o terminou, mas seus filhos Rodrigo e Gonzalo García Barcha encontraram o material que havia sido escrito e, mesmo com o que ouviram do pai: “Este livro não presta. Tem que ser destruído”, decidiram por sua publicação, ainda que o material não estivesse tão lapidado, segundo eles afirmam.

Está constituído por um prefácio escrito pelos seus filhos, contando a história pessoal do pai nos últimos anos de vida e todo o sofrimento que o declínio das suas faculdades mentais o atormentou, assim como a todos eles, que o acompanhavam nessa frustração de não poder contar com a memória para a finalização desse livro.

Seis capítulos narram as viagens anuais da protagonista – Ana Magdalena Bach - para a visita que faz ao cemitério onde está enterrada sua mãe, com riqueza de detalhes, de cores e de sons, numa narrativa contínua, ininterrupta, sem cortes, sem claros, como se estivesse contida em um único capítulo, terminando com uma simbólica assinatura digital do autor.

Uma nota da edição original do editor escolhido para o trabalho, Cristóbal Pera, que conta sua relação com o escritor, desde sua experiência: primeiro como leitor, depois trabalhando com ele e, finalmente, como editor do livro.

O original, em quatro páginas de *fac-símiles*, com as revisões feitas pelo autor, em pastas organizadas pela sua secretária – Mónica Alonso - contribuindo para incentivar a credibilidade de sua autoria.

Por fim, uma pequena biografia de Gabriel García Márquez.

Com essa constituição, o livro conta a história de amor, ou dos amores, de uma mulher madura, de nome Ana Magdalena Bach, que é casada, tem uma filha e um filho, todos eles ligados às artes. A família vive no Caribe e a protagonista viaja anualmente a uma ilha misteriosa para visitas ao cemitério de “gente pobre”, onde sua mãe está enterrada e, a partir daí, a história se desenvolve, ano após ano.

Usando palavras claras, sem rodeios, sem medo de escandalizar ao narrar desejos e intimidades de Ana Magdalena com os homens que encontra, García Márquez vai traçando os caminhos dessa mulher, com cerca de cinquenta anos, que em plena maturidade, vive seus dias livres, longe do marido, extasiada pelas oportunidades que a liberdade lhe permite, aproveitando-a ao máximo, intensamente, em todo os dias dezesseis de agosto, anos após ano. Descreve seus pensamentos de ansiedade a partir da viagem em uma barca, até o alojamento nos hotéis pequenos ou, modernos e tecnológicos, onde ela passa as noites em bares, dançando e amando, após visitar e contar histórias pessoais para a mãe, sempre acompanhadas das flores (gladiólos), que faz questão de oferecer, que também fazem parte importante da história.

São coisas muito simples os elementos da narrativa do Grande Gabo, humilde e querido como poucos escritores do seu tamanho. Dentre essas: o velho carro do táxi que conduz a visitante; a florista de sempre, que vai se tornando indiferente durante os anos em que atende à sua cliente; os recepcionistas dos hotéis, seus velhos conhecidos; bem como os mais novos, que passam a servir à nova cliente que muda de hotel sempre que procura um homem para a noite daquele ano.

A data em que viagem ocorre anualmente – dezesseis de agosto, é o mote para o título da novela, esclarecido logo no início do livro, fazendo com que o leitor o novo ano, no mesmo dezesseis de agosto, por uma nova aventura, juntamente com a protagonista que se prepara para essa aventura de uma noite com um desconhecido.

Essas aventuras são repletas de nuances físicas do seu envolvimento com homens diferentes a cada vez. Das roupas, ao perfume de lavanda dos parceiros, encontrados ao acaso, dos toques sutis e sensuais, das carícias amorosas, das bebidas e das músicas perfeitamente documentadas, já que a mulher é uma estudiosa das Artes. Tudo isso cria uma atmosfera misteriosa e perfeitamente imaginável em seus detalhes, o que não deixa o leitor se afastar da história, de escrita simples e, ao mesmo tempo, repleta de informações, de cores e sons.

No contexto em que as cenas se desenvolvem, figura a questão das infidelidades dos homens e das mulheres, que são tratadas realisticamente, mas sem estereótipos, sem cansar quem já sabe de tudo isso, nós, os cidadãos que vivemos nesta época, nesta América Latina, orgulhosa de ter autores como García Márquez em seu território. A família, a cultura, a profissão, a educação, as escolhas de cada um, fazem parte do cenário em que se move a protagonista, tudo isso sem demarcar o local de origem do escritor e de todos os personagens, apenas perceptível através das vestimentas, das músicas, das bebidas, que oferecem os dados para que se compreenda o que está sendo narrado e de onde são os personagens. Ponto esse, de valor na escrita de García Márquez, que conta suas histórias sem usar obviedades, deixando o espaço e o tempo abertos para reflexão do leitor e para complemento, com palavras e pensamentos próprios — talento dos grandes artistas e escritores, dos muitos que temos nesta América Latina.

Assim, o livro, de cento e vinte e três páginas, chega ao seu final, depois da última viagem de Ana Magdalena, num mesmo dezesseis de

agosto em que ela volta à ilha, para a exumação dos restos de sua mãe, quando ela se encontra com seu espelho, se vê na mãe e se sente vista por ela, como se sua vida estivesse aí escancarada nesses restos mortais, sem que nunca ela tivesse dado conta.

Seu final é bem misterioso e não parece ter um fim propriamente dito, parece que não acabou, que fica faltando algo ou, que termina abruptamente, o que talvez possa ser o mesmo sentimento que se tem em relação ao fim da vida do autor, em sua última cena, já que provoca uma sensação dele ainda vivo, no livro que deixou inacabado por mais de dez anos, que agora o entrega.

A leitura vale para lembrar o fogo de amor dos livros de García Márquez e para matar as saudades do grande escritor colombiano, autor de tantos sucessos como - Amor nos tempos de cólera; Cem anos de solidão; Crônica de uma morte anunciada; A incrível e triste história de Cândida Erêndira e sua avó desalmada; A aventura de Miguel Littín no Chile; Doze contos peregrinos; Ninguém escreve ao coronel; Memórias de minhas putas tristes; O outono do patriarca - para citar apenas alguns.

O realismo mágico, que identifica o autor, ao lado de outros escritores latino-americanos, como Alejo Carpentier; Isabel Allende; Juan Rulfo; Julio Cortázar; Miguel Ángel Asturias; dentre os mais conhecidos, apresenta a vida amorosa de uma mulher “mais velha”, em sua busca por viver experiências que a satisfaçam, que a tornem mais atrativa, mais feliz, mais realizada como mulher, ainda que essas sejam fluidas, instantâneas, perigosas, enganosas.

No final da história, com o fim de suas aventuras e, com os restos da mãe nas mãos, Ana Magdalena - a protagonista - sente compaixão pelo próprio passado e parece compreender o motivo que levou — mãe e filha — a essa ilha misteriosa: a busca de Amor!

Referência Bibliográfica

GARCÍA-MÁRQUEZ, Gabriel. **Em Agosto Nós Vemos**. Editor: Cristóbal Pera. Tradutor: Eric Nepomuceno. 4^a.ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2024.

