

CIAI2020

---

# IDENTIDADES, HISTORIA Y CULTURA IBEROAMERICANAS

---

Instituto de Investigación de Castilla y León

Organizadores:  
Ángel B. Espina Barrio  
Luiz Nilton Corrêa  
Antonio Augusto Bonatto



CIAI2020

---

# IDENTIDADES, HISTORIA Y CULTURA IBEROAMERICANAS

---

Instituto de Investigación Antropológicas de Castilla y León

Organizadores:

Ángel B. Espina Barrio

Luiz Nilton Corrêa

Antonio Augusto Bonatto

## **FICHA TÉCNICA**

Espina Barrio, Angel-B  
Corréa, Luiz Nilton  
Bonatto Barcellos, Antonio Augusto

Antropología en Iberoamérica/Angel Espina Barrio, Luiz Nilton Corréa, Antonio Augusto  
Bonatto Barcellos. Salamanca, 2022.

1. Antropología cultural 2. Antropología Social 3. Antropología de la Religión 4. Etnomusicología 5. Etnografía 6. Pesquisa Etnográfica 7. Turismo 8. Patrimônio.  
I. Espina Barrio, Angel-B. II. Corréa, Luiz Nilton. III. Bonatto Barcellos, Antonio Augusto. IV. Título

### **Índice para catálogo sistemático**

1. Antropología Cultural y Social: Ciências Sociais 306

**ISBN:** 978-84-123260-9-3

Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y Leon  
Universidad de Salamanca

### **Editores**

Angel-B. Espina Barrio  
Luiz Nilton Corréa  
Antonio Augusto Bonatto Barcellos

### **Imagem de Capa**

Biblioteca General Histórica de la Universidad de Salamanca





## SUMÁRIO

### PREFÁCIO

**Luiz Nilton Corrêa**

**Antônio Augusto Bonatto**

05

PRESENCIA SIMBOLICA DE LA CULTURA ARRIERA EN ENVIGADO Y EN ANTIOQUIA- COLOMBIA (ETNOGRAFIAS Y ETNOMUSICOLOGIAS)

**Jefferson Castro Benítez**

**Ángel B. Espina Barrio**

07

GILBERTO FREYRE: METODO Y BARROQUISMO

**Pablo González-Velasco**

27

PENSAMIENTO E IMAGINARIOS EUROPEOS EN LA CONSTRUCCION HISTORICA DE LOS RARAMURI DEL NORTE DE MEXICO.

**Eduardo Rubén Saucedo Sánchez de Tagle**

77

O SUPRASENSORIAL DE HELIO OITICICA: IDENTIDADE, ARTE E OCIO

**Renata Mota Barbosa**

99

LA CORRUPCIÓN POLÍTICA COMO UNA CORRUPCIÓN ANIMICA

**Hugo Iglesias Torres de Moraes**

**Carlos Velázquez Rueda**

115

OS CRITERIOS SOCIAIS E CULTURAIIS EM ANÁLISE POR AUTORIDADES POLICIAIS EM UMA ABORDAGEM EM FLAGRANTE: CONTRAVENÇÃO DO JOGO DO BICHO NA CIDADE DE HORIZONTE, CEARÁ / BRASIL

**Ed Carlos de Sousa Lima**

129

LOS SALMANTINOS EN LA COLONIZACION DE AMERICA Y LAS ELEGIAS DE JUAN DE CASTELLANOS COMO APOYO

**Eufemio Lorenzo Sanz**

**Francisco Javier Rodríguez Pérez**

143

LA MOVILIZACIÓN DE LOS JUBILADOS Y PENSIONADOS DE VENEZUELA EN ESPAÑA

**Elizabeth Manjarrés Ramos**

161

ANTÔNIO RIBEIRO SANCHES, UMA MENTE INQUIETA: APONTAMENTOS ANTROPOLÓGICOS NO SEU “DIÁRIO DE CAMPANHA NA GUERRA RUSSO-TURCA (1735-1739)

**Francisco Abreu**

177

NOTAS SOBRE O MITO FUNDADOR DAS ORGANIZAÇÕES NA CONTEMPORANEIDADE

**Raphaella Paiva Cardoso**

**189**

TAVOLO DI LAVORO ITALIANO: 200 ANOS DE ANITA GARIBALDI - ANITA GARIBALDI E L'ITALIA

**Alessandro Ricci**

**Andrea Antonioli,**

**Giampaolo Grilli**

**Alessandro Ricci**

**205**

DO MUSEU DE EMPRESA AO CORPORATE MUSEUM: UMA ANÁLISE BIBLIOGRÁFICA DOS CONCEITOS DE MUSEU DE EMPRESA

**Luiz Nilton Corrêa**

**251**

PLANTEAMIENTOS PARA NUEVAS NARRATIVAS MUSEÍSTICAS: UNA CONEXIÓN ENTRE BRASIL Y ESPAÑA

**Alejandra Saladino**

**Fernando Sáez**

**271**

CONVENTOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVI Y SU DECORACIÓN ARTÍSTICA: UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA

**Mgr. Monika Brenišinová**

**301**

OLARIAS E OLEIROS/AS EM SÃO JOSÉ (SC): O USO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL E A RESSIGNIFICAÇÃO DA PRÁTICA OLEIRA

**Edmara Schuch**

**325**

EL CARTEL DE FERIAS Y FIESTAS DE VALLADOLID: DEL DOCUMENTO DE ARCHIVO, AL DOCUMENTO ANTROPOLÓGICO.

**Joaquín Pérez García**

**369**

ETNOGRAFIA DA ALTA ESTREMADURA: 1875-1910

**Adélio Amaro**

**401**

AS VARAS DO FUMEIRO ENQUANTO RITUAL DE COMENSALIDADE EM ARANHAS/PENAMACOR - O ANTES E O AGORA

**André Oliveirinha**

**433**

POÉTICAS DEL ENVEJECER: UNA MIRADA ETNOGRÁFICA SOBRE LOS MAYORES DE LA PRAÏNHA DO CANTO VERDE/BRASIL

**José Clerton de Oliveira Martins**

**Francisco Welligton de Sousa Barbosa Junior**

**Láís Duarte de Moraes**

**445**

## PREFÁCIO

Um quarto de século de Antropologia de Ibero-América

Poucos são os eventos que conseguem prosperar e fincar raízes, sobretudo no mundo acadêmico. O caso deste congresso é especial, visionário e inovador. Há 25 anos atrás, havia uma clara preferência pelo termo América Latina, o qual, por sua vez, contrastava com a América do Norte, uns desenvolvidos, outros de terceiro mundo. Assim, preferiu-se, ao iniciarem-se os congressos, a adoção da terminologia Ibero-América, um conceito mais específico que América Latina, mas por outro lado mais inclusivo e representativo da realidade de uma vasta rede de professores e pesquisadores.

Aqueles que já tiveram a oportunidade de comparecer aos eventos dos Congressos de Antropologia de Ibero-América encontraram um ambiente inclusivo e de igual protagonismo e oportunidades aos pesquisadores, estudantes e professores. Igualmente, as inúmeras cidades que receberam os congressos, transformaram-se, por alguns dias, no epicentro da Antropologia Ibero-americana.

Referência em sua área de conhecimento, o Congresso Internacional de Antropologia Ibero-americana (CIAI) começou a ser realizado há mais de duas décadas. No início, por um pequeno grupo de antropólogos da Universidade de Salamanca e do Instituto de Pesquisas Antropológicas de Castela e Leão, depois, por equipes dos mais diversos países de Ibero-América, sob a liderança do Professor Ángel Espina Barrio idealizador do evento, sempre com o objetivo de promover um espaço vocacionado ao diálogo e ao debate acadêmico internacional e, especialmente, ibero-americano. Aliás, o evento se confunde com a atuação incansável do Professor Ángel Espina em favor da conexão e da cooperação entre os pesquisadores e as instituições Ibero-americanas.

Desde sua primeira edição, em outubro de 1995, na Universidade de Salamanca, o encontro vem tratando das mais diversas temáticas da Antropologia pertinentes a toda Península Ibérica e América Latina. Linhas de investigação etnológicas e transdisciplinares, comunicação, política, sociologia, educação, cooperação e uma infinidade de temas possíveis e passível de estudos antropológicos.

A lista segue com temas como Religiosidades Populares, no congresso de 1997, Antropologia Visual, em 1998; Cronistas das Índias, em 1999 e 2001; Fronteiras, em 2000; Emigração e Integração Cultural, em 2002; Família, Educação e Diversidade Cultural em 2003; Poder, Política e Cultura, em 2004; Conflito e Cooperação, em 2005; Conhecimento Local, Comunicação e Interculturalidade, em 2006; Turismo, Cultura e Desenvolvimento, em 2007; Antropologia Aplicada e Inovação Cultural, Patrimônio e Educação, em 2008; Estudos Socioculturais no Brasil e na Espanha, em 2009; Culturas Ibéricas e Mestiçagem na América, na África e no Oriente, em 2010; Contenção e Esbanjamento, em 2011; Estética, Cultura e Poder e Representações, Rituais e Imaginários Religiosos e Profanos, em 2012; Corpo, Espaço e Cultura na era das expectativas expandidas, em 2014;



Educação, Ecoturismo e Cultura. Desafios de um Mundo Globalizado, em 2015; Religião, Tolerância e Educação Intercultural, em 2016; Diálogo Intercultural: Religiosidades Culturais, Músicas e Migrações, em 2017; Museus, Turismo e Patrimônio, em 2019; Identidades, História e Cultura, em 2020.

Somadas todas estas as edições é possível afirmar que já foram apresentadas mais de mil comunicações e palestras, com a publicação de mais de 500 artigos dos mais diversos temas sob uma óptica antropológica, os quais servem de base para novos estudos e pesquisas em toda Ibero-América. Incontáveis livros, físicos e digitais, encontram-se à disposição dos interessados em aprofundar os estudos da realidade Íbero-Americana.

A edição de 2020, a princípio, realizada em Salamanca apresentou suas próprias particularidades. Embora estivesse com a organização finalizada e com todos os trâmites concluídos para um evento grandioso a ser realizado presencialmente, foi bruscamente interrompida pelas restrições impostas pela Covid-19, o que obrigou a um adiamento das datas previamente estabelecidas e mudança para o sistema virtual. Tais dificuldades impostas pela pandemia não puderam retirar nem o brilho nem a grandiosidade do evento que contou com mais 60 palestrantes e 2150 assistentes de um total de 28 países.

A obra aqui apresentada é fruto dos trabalhos apresentados e enviados, e soma-se aos já publicados nos anos anteriores, como fonte de pesquisa e conhecimento científico dos mais diversos temas da antropologia cultural, neste caso, de Ibero-América. Fica o convite para a leitura e consulta, assim como pela participação nos próximos eventos, ampliando-se cada vez essa cooperação e integração entre os estudiosos Íbero-americanos.

Luiz Nilton Corrêa  
Antônio Augusto Bonatto

# PRESENCIA SIMBÓLICA DE LA CULTURA ARRIERA EN ENVIGADO Y EN ANTIOQUIA-COLOMBIA (ETNOGRAFÍAS Y ETNOMUSICOLOGÍAS)

*Symbolic presence of the arriera culture in Envigado and Antioquia-Colombia (Ethnographies and Ethnomusicologies)*

Jefferson Castro Benítez.<sup>1</sup>

Ángel B. Espina Barrio.<sup>2</sup>

## **Resumen:**

El capítulo expone el resultado de las investigaciones etnográficas y etnomusicológicas realizadas en Envigado y veredas aledañas sobre vestigios de la cultura arcaica arriera. Se tratan aspectos de diversos lugares de ocio con colecciones musicales antiguas emblemáticas, también sobre certámenes de tales músicas, festividades, y aspectos estéticos, lúdicos y gastronómicos. Son de destacar los resultados de un trabajo de campo continuado durante más de seis años que hace referencia a las interacciones sociales de los informantes. Se concluye identificando los principales rasgos identitarios de la región en los que se mezclan elementos culturales típicamente andinos y especialmente antioqueños (hispanicos, indígenas y latinoamericanos).

**Palabras clave:** Cultura arriera. Identidad. Etno-musicología. Gastronomía. Envigado.

## **Abstract:**

The chapter presents the results of the ethnographic and ethnomusicological investigations carried out in Envigado and neighboring villages on vestiges of the archaic arriera culture. Aspects of various entertainment venues with emblematic old musical collections are dealt with, as well as competitions of such music, festivities, and aesthetic, recreational and gastronomic aspects. It is worth highlighting the results of a continuous fieldwork for more than six years that refers to the social interactions of the informants. It concludes by identifying the main identity traits of the region in which typically Andean cultural elements and especially antioqueños (Hispanic, indigenous and Latin American) are mixed.

**Key words:** Culture arriera. Identity. Ethno-musicology. Gastronomy. Envigado.

## **INTRODUCCIÓN**

---

<sup>1</sup> U. Salamanca. [jeffer30pato@gmail.com](mailto:jeffer30pato@gmail.com)

<sup>2</sup> U. de Salamanca. [espina@usal.es](mailto:espina@usal.es)

La arriería tuvo un gran desarrollo en muchos países europeos, también en España, pues durante siglos fue el único medio de transporte terrestre de mercancías de cualquier tipo. Tenía fama de ser un oficio para hombres honrados, aunque arrojados, y su labor debía de solventar inconvenientes variados: sendas peligrosas por su trazado, por los bandidos o por las características climáticas adversas. Asimismo, separaciones largas de la familia e incomodidades de muchos tipos.

Los arrieros o comerciantes con sus carros o sus reatas de mulas recorrieron la geografía española conectando los pueblos y las regiones hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX. Del norte o del sur de España llegaban a Madrid, en algunos momentos, reatas con cientos de mulas cargadas frecuentemente con vino, aceite o trigo. (Arenaz Arburu, 2011: 37-43) (Heras Alcaide, 2007)

Aunque es cierto que ya desde hace muchos años la actividad arriera ha perdido su antigua vigencia, han quedado recuerdos de la misma, por ejemplo, en muchas expresiones lingüísticas actuales. Quizá la más famosa es el refrán: “Arrieros somos, arrieros seremos y en el camino nos encontraremos”. (Variante no recogida por el Instituto Cervantes<sup>3</sup>). O se dice, también: “Blasfemar como un arriero”.<sup>4</sup>

Una comarca española muy conocida por su tradición en el comercio itinerante y la arriería, ha sido sin duda la leonesa de la Maragatería, con capital en Astorga. La historia de esta actividad en la zona se ha estudiado en diversas épocas (Martín Galindo, 1956) (López García, 1994). Ya en el siglo XIX llamaba la atención a los viajeros franceses por España, que nos han dejado grabados costumbristas de sus carros y atuendos, como en el caso de Doré. (Casado, 1983)

---

3 Véase:

<https://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/ficha.aspx?Par=58251&Lng=0>

4 Muchos refranes se atribuyen a esta subcultura, como los españoles: “Las hacen los burros y las pagan los arrieros”, o “A asno lerdo, arriero loco”. En México también se han encontrado muy abundantes expresiones: “Cayendo y levantando pero caminando”; “Amor viejo y camino real nunca se dejan de andar”; “Solo quien carga el costal sabe lo que trae adentro”; “No hay camino más seguro que el recién robado”; “No es siempre el mejor camino el más corto”; “Es mejor volver atrás que perderse en el camino”; “Los arrieros tienen algo de embusteros y mucho de refraneros”; “Amor de arriero, si te vi ya no me acuerdo”; “Hay tres clases de tarugos: el que brinda con el dependiente, el que monta sin barboquejo y el que baila con su mujer”; “No compres asno de recuero ni te cases con hija de mesonero”; “La india quiere al arriero cuando es más lépero y fiero”; “Quien de su casa se aleja no la halla como la deja”; etcétera. Véanse otros muchas en: Arenaz Arburu: 2011, 79-80.





Grabado de Doré. Arriero maragato del siglo XIX.

El desarrollo de los vehículos a motor, poco a poco, acabó con unan forma de transporte que era milenaria. Nuestra cultura se ha modificado profundamente y desde nuestra concepción del tiempo y de las comodidades actuales, los trenes rápidos y los aviones nos parecen imprescindibles y se nos hace difícil recordar aquellos caminantes que verdaderamente, como dijo el poeta, hicieron camino al andar.

En muchos lugares de Iberoamérica continúan existiendo vestigios de la arriería pero, si en algún lugar del Mundo ha quedado recuerdo indeleble de esta antigua cultura arriera es, sin duda, en Colombia, y especialmente en Antioquia y otros departamentos del eje cafetero, donde su figura y costumbres forman parte de la identidad tradicional local “paisa”. (Chiquito, 2016)

Está presente tal tradición en su carácter, en sus fiestas y celebraciones, en sus atuendos (sombrreros, ruanas y carrieles) en

su gastronomía (el plato montañoero o bandeja paisa) y, como veremos, en su música (carrilera) y en los lugares de ocio, que, si ya no son las antiguas posadas que jalonaban su deambular comercial, tratan de recordarlas lo más posible. Esas largas noches, que comenzaban a las seis de la tarde, lejos de la familia, tenían que llenarse con alguna actividad lúdica. Es por ello que las interpretaciones musicales, los relatos y cuentos, los juegos y otras muchas formas de entretenerse se desarrollaron especialmente entre estos laboriosos viajeros.

La bandeja paisa en su expresión actual (con frijol, carne molida, huevo frito, arepa, aguacate, chicharrón, incluso chorizo o morcilla) es una creación de restaurantes relativamente moderna (tiene unos 40-45 años). Lo que en principio se comía era maíz con frijol, arepa y totuma. Si en el lugar había gallinas, se unía el huevo y, si había aguacate, también se ponía. Carne muy poca y, de haberla, sería de cerdo. La vaca era muy escasa debido a la orografía poco proclive a pastos. No había arroz y la sal escaseaba. Estas comidas, como la arepa arriera, se asocian a una tradición culinaria que también existe en otros lugares con muchas variantes: en España, con platos aliñados al ajo arriero; en Brasil, con el arroz “carreteiro”; o en México, con los frijoles arrieros.

La arcaica cultura arriera, como estamos diciendo, está presente en sus fiestas y celebraciones, como la de las flores que se desarrolla en Medellín en la primera semana de agosto, y en la que desfilan los esforzados y en muchos casos, ancianos silleteros de Santa Elena, en cuyas sillas otrora (en época indígena y colonial) se trasportaran personas y mercancías, y que hoy cargan tan bellas como pesadas panelas de florales.



Silletero antioqueño. Fiesta de las flores, Medellín, agosto, 2013.

Los silleteros tienen este nombre porque desde la antigüedad, en la región, los campesinos e indígenas llevaban en la espalda "sillas" o "silletas" de madera para transportar a sus niños o familiares, a sus cargas y a otras personas. Esa costumbre se había perdido con la llegada de la mula de carga, pero posteriormente se perpetuó con la institución del desfile de los silleteros, quienes a partir de entonces, continuaron cargando a espaldas, en silletas, los arreglos florales de la actualidad. De esta manera se guarda una antiquísima costumbre, perdida con la aparición de las mulas, pero que tuvo mucha importancia en el pasado en estas regiones.



Grabado de un silletero del Quindío (con su silla o silleta) según se recoge en el "Viaje a Nueva Granada", de Charles Saffray, 1869.

Precisamente para conocer en profundidad los vestigios de esa antigua subcultura arriera, especialmente en sus aspectos lúdicos, musicales y gastronómicos, aunque también sociales, nos dirigimos a los establecimientos de ocio y socialización popular actuales principalmente de una de las localidades más representativas del ámbito "paisa": Envigado. Y, asimismo, a sus veredas próximas más destacadas.



## LA FONDA DE GABRIEL OCHOA

Ya saliendo de los límites de Envigado nos dirigimos a la vereda de El Salado por la relativamente reciente vía abierta para dar acceso al parque ecológico. A mitad de camino de la misma y en la ladera izquierda se encuentra, como si de una casa colgante se tratara, *La Fonda de Gabriel Ochoa*. Por una escalera lateral se accede a su pequeña pero espectacular terraza donde observamos la angosta quebrada, las tradicionales casas de campo más allá de las modernas urbanas; y un rápido y ecuatorial -pero por eso mismo doblemente bello- crepúsculo vespertino.

Este bar es uno de varios existentes en el barrio Changüi, de la vereda El Salado, de los llamados de “coleccionistas”, cuya característica principal es la de poseer una amplia colección discográfica de vinilos antiguos. La fonda de Gabriel no es quizá el establecimiento más veterano, solo abrió hace poco más de cuatro años antes de nuestra observación (2012), pero sí uno de los que tiene una colección más antigua y amplia y, desde luego, unas vistas de las más agradables.



La Fonda Ochoa en la quebrada del Ayurá

Según nos contó su dueño, de nombre homónimo a su bar, había llevado varios antes en Envigado y recibía su herencia hostelera y musical de su padre, quien regentara en otro tiempo los viejos y casi míticos bares de Playa Rica y, especialmente, el Terminal de La Última Copa. Este establecimiento, quizá el más antiguo de la zona, debe su nombre al hecho de ser la supuesta última estación de los arrieros en su vuelta a casa. Después de haber llevado la carga por las largas veredas hasta Medellín, regresaban a Envigado y, en este punto, tomaban su postrer trago, antes de dirigirse, pensamos que anhelantes, a ver a sus respecti-

vas esposas y hogares. Muchas veces a esta última copa, en realidad le seguía la “ultimita”, continuada de muchas más, y también de juegos de apuesta, que en algún caso acababan con las ganancias de todo el periplo arriero. En esos casos la vuelta a casa se nos antoja sería un poco más complicada.

Lo cierto es que el ambiente arriero impregna los recuerdos, las músicas y las historias que nos contaron. Así Gabriel, de ya proveccta edad, nos enseñaba orgulloso su bar y su amplia colección de discos, que podían pasar de diez mil, mientras hablaba de su abuelo que hizo como arriero la ruta de Manizales a El Retiro; y de su padre quien ya hacía sesenta años pasó a trabajar en los bares anteriormente citados en los que ya sonaba la música carrilera<sup>5</sup>, los corridos y la música mexicana en general. En las antiguas estanterías, algunas acristaladas, del establecimiento lucían, aparte de los consabidos y abigarrados adornos “paisas”<sup>6</sup>, nada menos que dos perritos auténticos de la discográfica RCA Víctor, de muy difícil consecución. Los mismos nos daban idea de la extraordinaria afición a la música que había desarrollado su padre, comprando innumerables discos, sobretodo de la marca referida, los cuales eran hechos sonar por su esposa, a la que también ayudaban los hijos entre los que se encontraba nuestro interlocutor.<sup>7</sup> De esa temprana época data su dedicación a los asuntos musicales y su significativa colección. Él mismo ayudó a la realización de destacados festivales en Envigado en 1979 y 1980. A los mismos asistieron importantes personajes como Livia Mendoza y también el afamado locutor de radio, Gustavo Escobar, quien formó parte del jurado del festival de 1979 junto con el juez Hernán Restrepo, conocidísimo asimismo por su amor por estas músicas y quien donara unos 12.000 discos para la creación del archivo musical de Envigado<sup>8</sup>. D. Hernán, a su vez, organizó festivales internacionales en Medellín a los que acudieron intérpretes tan de primera línea como Margarita Cueto, Arbizu, etcétera.

En la actualidad en Envigado se siguen realizando encuentros periódicos de amantes de estas músicas antiguas, en los que siempre aparecen hallazgos de gran interés. Son varios lugares en el Mundo los que guardan colecciones de estos discos de acetato. En Colombia hay alguna colección que puede valorarse en mil

---

5 Música típica y muy apreciada por los arrieros antioqueños, o “paisas”. Haremos más adelante alusión a los orígenes y a algunos destacados ejemplos de este peculiar género.

6 En este caso abundaban los retratos de Gardel y otros cantantes, especialmente femeninos, billetes y discos antiguos colgados en las paredes.

7 Conocido informalmente entre sus paisanos con el apodo de “La roña”, y no porque fuera avaro o desaliñado, sino porque en una ocasión y habiendo plantado unas matas de café, las mismas contrajeron la enfermedad de la roya y nuestro simpático informante, se refirió a ellas como si tuvieran “la roña”.

8 Por cierto que también Gabriel Ochoa colaboraría en la implementación del mismo con una donación en 1984 de unos 10.000 discos.

millones de pesos. Un disco de este tipo puede costar entre mil pesos y medio millón. En nuestra localidad de estudio, como decimos, está la Corporación de Coleccionistas de Envigado (en la diagonal, cerca del Bar el Atlenal) que organiza, cada mes, o mes y medio, encuentros de coleccionistas que presumen de la rareza de sus discos (valiosos por antiguos, tener sello internacional, estar en buen estado, etcétera, sobre todo si los demás no poseen tal disco). Se organizan eventos temáticos, por ejemplo de: tangos de una época determinada; tangos con guitarra; música mexicana cantada por mujeres; compositores guatemaltecos de una época determinada, etcétera. Es, casi toda, música latinoamericana pero también hay música española, que se denomina cariñosamente como “españoleras”: “El niño de Utrera”, etcétera. Lo importante no es tanto la canción cuanto el disco, que siempre es valorado por un experto, que valida quién es el dueño, de qué época, y sus demás características, y que presenta al público la pieza. Los coleccionistas presumen de piezas únicas y excitan la envidia, pensamos sana, de sus compañeros. Lo cierto es que estas actividades sirven de cohesión social para sus asistentes y, a las mismas, se están uniendo componentes jóvenes que esperamos aseguren su continuidad en el futuro.

También en este apartado merece destacarse el programa de radio “El cofrecito de los recuerdos”, que se trasmite los domingos y en el cual se ofrece al oyente música muy antigua, clasificada temáticamente, como: “mujeres en el bolero”, artistas mexicanos o argentinos interpretando música colombiana, o lo recíproco, etcétera. A veces tienen invitados que hacen gala de una impresionante erudición sobre la historia, las grabaciones o los distintos intérpretes, conjuntos o duetos.

Pero volviendo al acervo etnomusicológico actual heredado por la Fonda de Gabriel, destacar los discos que contienen diversas versiones de “El Linyera”, tan queridas tanto por el dueño como por sus parroquianos habituales, como en Antioquia en general. Derivadas de arcaicas canciones e historias atribuidas a gitanos y zingaros, otros hablan de italianos o turcos, en su deambular por amplísimas geografías, se refieren con ritmos sureños (milongas, tangos, etc.) a aquellos jóvenes desarraigados y sin apoyo de familia alguna que se lanzaban a buscarse la vida por los caminos y vías férreas que atravesaban la Pampa y las regiones meridionales americanas. Sus individuales sufrimientos, su drama, que a veces acababa en tragedia, y su arrojo admirable son transformados por estas canciones en una epopeya con la que se identifica también la tradición del arrierismo “paisa” y su deambular mítico.<sup>9</sup> Son muchas las versiones que pudimos escuchar de “El linyera”: la muy

---

<sup>9</sup> Algo bastante similar a lo que mostró, en su día, la escuela sociológica de Chicago sobre la subcultura de la “hobohemia”, la vida bohemia de los “hobos”, trabajadores sobrantes del ferrocarril en EE.UU. en los inicios del siglo XX. (Anderson, 1923).

delicada de Tita Duval, la de Charlos, los Trovadores del Cuyo... Se habla de 17 versiones distintas. Quizá la que nos resultó más entrañable fuera la de Armando Moreno en cuyo final se percibe con nitidez y emoción ese ritmo sincopado de las antiguas locomotoras del tren:

“No tengo norte;  
no tengo guía;  
para mi todo es igual...”

Pero otra canción emblemática, que en sus cadencias y músicas está relacionada con la explicada, y cuyo tema es ya netamente antioqueño es la conocida como “Los diecisiete arrieros”, una especie de milonga en la que, con acento argentino y denominando a veces a los arrieros como gauchos, se canta la historia de estos verdaderos héroes de los Andes quienes cumpliendo su duro trabajo encontraron la muerte en un paso difícil al sorprenderles una terrible tormenta traicionera y finalmente asesina. También aquí el caso particular pasa a hacerse colectivo y mitológico. Recuerdo asimismo su emotivo y cadente final:

“Si me agarra el temporal,  
decid que Dios me llamó.”

Acordes que escuché asido de la mano de Gabriel quien, obviamente más emocionado que yo, recordaba no tanto a su abuelo arriero, cuanto a su padre entonces recientemente fallecido.

Lo cierto es que la música más antigua que se escuchaba en estas regiones eran los bambucos, a los que se unieron los pasillos. Solo después se incorporaría la música de origen mexicano llamada de carril o música de carrilera, nombre que hace referencia al ferrocarril, en cuyas estaciones en principio sonaba (después llegaría la música “norteña” también con igual procedencia). Pero en México, hacia los años 20-25 del siglo XX, es cuando se da esta producción de discos de acetato de 78 r.p.m., con rancheras y música carrilera. Los discos tenían una canción por cada cara. En una cara las discográficas ponían una canción de música carrilera o una ranchera y en la otra, se ponía otra de otro estilo, que solía ser un tango. Así llegó a Antioquia el tango, que gustó mucho pues Medellín era una ciudad que ya recibía una emigración rural que se identificaba, guardando las distancias, con la población emigrante porteña.

No dio tiempo a otras pesquisas en ese pozo de música local y latinoamericana que es la colección de Gabriel y que él mismo, paciente y cariñosamente, va clasificando y conservando en unas fundas de cartón que adquiere como aportación a la referida Corporación de Coleccionistas de Música Antigua de Envigado, y que le sirven al efecto. Lo cierto es que afortunadamente estas colecciones y estas músicas van siendo valoradas y

conservadas cada vez más y podemos también degustarlas contextualizadas en estos entrañables lugares de ocio.

### **TIENDA MIXTA “EL AUGE”**

Siguiendo camino por la nueva carretera que asciende la quebrada de La Ayurá hasta cerca del nuevo y turístico parque ecológico, que sustituyó a la antigua chocolatería, nos encontramos con una rotonda donde se ubican los más antiguos locales que ya funcionaban hace más de sesenta años: Última copa, Villa Rica... Asimismo por allí estaba la mencionada Chocolatería. Todavía algunos de nuestros informantes se relamen nostálgicamente al recordarla. Ya bajando de nuevo a Envigado por el antiguo sendero, hoy una estrecha y sinuosa carretera, nos encontramos una pequeña tienda mixta, *El Auge*, a cuya puerta estaba atada una hermosa yegua perteneciente a un solitario parroquiano que permanecía tomando en el interior. El mismo, y el propio dueño, José Arcila, alias Pinocho<sup>10</sup>, nos recibieron afables en el curioso negocio, mezcla de todos los negocios posibles. Allí podían comprarse bebidas, frutas, aperitivos, latas, helados, dulces, pilas, minutos de fijo o celular, incluso favores de la Virgen María Auxiliadora a través de donativos para encender una de las rojas velas eléctricas que en su honor están puestas frente a su retrato. Hasta usar el baño tenía una pequeña cuota que insertar en un dispositivo, eludible, eso sí, para los buenos clientes. Ya que “Sino, podría entrar cualquiera”.

José estaba al frente del establecimiento desde su fundación, hace unos 20 años, pero también era poseedor de una larga tradición al haber estado a su cargo previamente la *Fonda la Primera*, un poco más abajo, local de más de sesenta años y, por tanto, entroncado con las tradiciones de *la Hacienda Mixta* y el resto de terminales anteriormente citadas. Las músicas que podían escucharse aquí también eran muy variadas, no tan antiguas y escogidas, aunque siguiendo la misma tónica apuntada. Pero los relatos podían ser sin duda muy interesantes, algunos de ellos referidos, cómo no, a Pablo Escobar. No en vano esta zona es una de las más próximas a la famosa “Finca de Pablo”, o supuesta cárcel dorada donde estaría un tiempo antes de “fugarse”. Y ahí se guardaban recuerdos y tesoros de ese pasado que quizá otros muchos quisieran olvidar<sup>11</sup>. Sin embargo no queremos displayarnos en

---

10 El mismo nos informó de su apodo y de que el mismo no se debía precisamente a que dijera mentiras. Así que ya el lector avezado supondrá fácilmente a qué se debe el susodicho sobrenombre.

11 Nos referimos, por ejemplo, a un retrato original de Pablo Escobar realizado al carboncillo que, aún celosamente guardado, pudimos ver y que demuestra, como mínimo, un pasado de relación del lugar con tan afamado como polémico personaje.

estos temas, que ya hemos abordado en investigaciones anteriores (Castro Benítez, 2000).

Nuestro compañero cliente nos contaba diversas historias relacionadas con sus labores anteriores, incluso amablemente nos dejó montar brevemente a su enjaezada yegua, que mostró en el paseo –corto, debido al peligro que suponía la carretera- su gran mansedumbre y nobleza.



Frontal de la Tienda Mixta “El Auge” en el Ayura

El mismo informante se levantó también en un momento de la charla, ofreciendo mil pesos en el altar de la virgen auxiliadora pues estaba seguro de que esos pesos “en esa noche, le serían multiplicados”. Después de unas invitaciones a aguardiente, que gustosamente ofrecimos, salimos del establecimiento para continuar nuestro periplo, pero pensando que sería muy bueno, aunque quizá utópico, que aquellos turistas que suben, a lo alto de la Ayurá en El Salado, para conocer la diversidad ecosistémica del parque ecológico, también deberían parar un tiempo, al bajar, en estos establecimientos donde se conservan los retazos de una diversidad cultural asimismo en peligro; las expresiones mezcladas, orales, materiales y musicales, de una historia y una cultura ricas y profundamente colombianas.

Pasamos ahora a estudiar diversos locales de la zona urbana de Envigado, teniendo en cuenta, en su etnografía, su interés cultural o gastronómico y, en ocasiones, etnomusicológico, continuando en esta tarea las proposiciones del trabajo que en 2008 publicara el profesor Espina Barrio en su artículo, “Nocturnos Envigadeños”, centrado en barras como “Viejos Recuerdos”, “El Atlenal”, La “Cabaña del Recuerdo” y “Tierra Santa”. Éste último local cerró hace unos años al ponerse muy de moda entre alumnos universitarios, que, al cabo de un tiempo, abandonaron el mismo

por otros lugares de moda, dejando ya abandonado y sin los par-  
roquianos tradicionales al establecimiento.

## **LA TIENDA DE ANITA (GÉNESIS)**

Más que por su nombre oficial (Génesis) se conocía este pequeño pero entrañable granero de la Magnolia, por el nombre de su patrona Anita, a la sazón Ana María Mejía. “La tienda de Anita” y la extensión de la misma que es la propia casa de la dueña, con más de una década de existencia, se convirtió en uno de los puntos neurálgicos de la vida social informal del barrio.

Nadie podría imaginarlo solo viendo el reducido frontal de la tienda y la relativa juventud de su regente. Pero si nos detenemos mejor a observar, entre la muralla de frescos, botes y productos y la encantadora sonrisa afable de Anita, podemos entrever el origen de muchas relaciones y reciprocidades que alrededor del granero y en la casa se fraguan en el barrio al calor de los sancochos, los tamales y las morcillas.

La tienda siempre estaba rodeada de gente, evidentemente mucho más numerosa los fines de semana, ocupando también parte de la calle y, como decimos, excitando las redes de contacto familiares e intra-grupales.

Amablemente fuimos convidados a entrar en la casa, cuyo amplio salón servía también de comedor para los clientes, y pudimos observar en detalle las piezas y las formas de vida de la “tienda” que se confundían con las de la familia. Vimos luminosos adornos de religiosidad popular dedicados a la Virgen María Auxiliadora y especialmente en la cocina observamos una gran olla en la que desde hacía horas hervían los ingredientes de carne y de maíz con los que después se harían los tamales, comida prevista para el día siguiente. Vimos asimismo las amplias y limpias hojas verdes con las que se envolverían los mencionados tamales así como la forma precisa de hacerlos. También en el patio descubierta interior había una gran parrilla, para hacer los asados, chicharrones y las morcillas. Curioso alimento éste último que sirve, junto con las empanaditas, como simbólica piedra de toque para comprobar la pericia de las cocineras envigadeñas. De hecho esa misma tarde había un concurso de morcillas en la localidad en el que competirían numerosas matronas. Las morcillas contienen arroz, de las que en España se denominarían tipo Burgos, aunque en Envigado a la sangre, el arroz y la cebolla, suelen añadirse, no cominos o anises, sino más bien orégano y cilantro. También me contó Anita que hacía unos chorizos a la manera que le enseñó un primo suya de España. No se si ese día compitió en el certamen de morcillas pero si lo hizo no me extrañaría hubiera ganado. Ante la insistencia “muy querida” de las dueñas, prometimos volver para probar los entonces nonatos tamales aunque esa promesa está, esperemos momentáneamente, incumplida.

Pero lo cierto es que este, en apariencia, nimio granero, servía por diversos motivos, tanto simbólicos como funcionales, de “génesis”, u origen, o comienzo de las marchas “alcohólicas”. Estas espontáneas fiestas que unas dos veces al año parten desde La tienda de Anita y pasando por diversos locales (Pájaro Loco, La Carrasca, El Atlenal, etcétera) llegan hasta la barra Viejos Recuerdos. Precisamente de ésta última barra son Enrique Iván, o el abogado Luís Acosta, el decano Francisco López, y otros, que, en algunos casos viviendo cerca del barrio de la Magnolia, promovieron tal punto de partida por su carga emocional y también porque es bastante recomendable hacer una buena picada antes de comenzar semejante farra.<sup>12</sup> La más antigua de esas rutas se efectuaba por la barra el 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada Concepción, más conocida en Envigado como el día de las luminarias, o de las velitas, pues tales adornos están omnipresentes en todas las calles de la zona. En realidad la costumbre de poner miles de lucecitas, o “alumbreros”, ya comienza la noche del 30 de noviembre cuando se celebra en todo el valle del Aburrá, “La Alborada”, con innumerables encendidos y fuegos artificiales. Es el punto de arranque de las fiestas navideñas que se extenderán todo el mes de diciembre, hasta el dos de enero. Incluso los adornos permanecen hasta el 15 de enero del nuevo año.

## **EL PAJARO LOCO**

Quizá por que los dueños de la charcutería, que había en la primera ubicación de lo que después sería este establecimiento lúdico, eran apodados como “Los Pájaros”, el lugar vino, por una metáfora fácil de imaginar, a denominarse Bar “Pájaro Loco” y a adornarse con imágenes de este simpático animal de la Disney.

La charcutería, como decimos, dio paso hace unos veintidós años al bar que mudaría de esquina a los quince años de funcionamiento, pasando a su ubicación actual, un poco más discreta que la anterior, pero en la misma cuadra, en un relativamente moderno edificio de la transversal 32c Sur con la Diagonal 33 del barrio de la Magnolia de Envigado, donde sirve desde hace veinte años. Este establecimiento es la segunda “estación” de la marcha alcohólica que hemos descrito anteriormente y, por cierto, durante el mes de diciembre y primera semana de enero cambia de aspecto totalmente, volviéndose, en su música y adornos, mucho más “tropical”: con parranderas, carrascas y maracas, además de globos, serpentinas y, cómo no, las típicas luminarias antioqueñas en las paredes. Carlos Arturo Gallego, su dueño, inspirado en otros famosos hosteleros envigadeños, como D. Enrique

---

<sup>12</sup> El local cerró hace unos años siendo sustituido por un pequeño bar cerca de la cancha de “La Paloma”, también en la Magnolia, pero con unas características muy diferentes.



Enao y su salón “Voces del Recuerdo”, quiso iniciar en el final de los ochenta, un nuevo negocio, que también sirviera de espacio apartado para el tradicional esparcimiento de sus vecinos. El local, que abre a las 9 de la mañana y cierra a las dos de la madrugada, tiene a gala no tener teléfono, lo que más que la falta de un servicio se interpreta, o interpretaba, como una protección adicional a la discreción de los clientes, que de esta forma no podían ser molestados por llamadas inoportunas, quizá algunas debidas a sus impacientes esposas. Ahora, con la proliferación de los teléfonos celulares, esta cautela ya no surte evidentemente todo el efecto deseado.

El bar exhibe en sus paredes una abigarrada colección de copias de retratos de cantantes de las décadas intermedias del siglo XX, también retratos de Fernando González y las conocidas láminas dicotómicas que nos informan de las consecuencias de prestar o no prestar, y del mal y bien morir, etcétera.



Decoración de una de las paredes del Bar “EL Pájaro Loco” de Envigado

Luis Alfonso Gallego, desde hace cuatro años, aunque de forma discontinua, sirve con buena dedicación las escasas mesas (son cinco, con cuatro sillas cada una) que están en el recinto y a mayores, las de la terraza exterior. En las mismas se sitúan los clientes que desde muy temprano, ya en la mañana, pasan por el bar, a tomar el café (“tinto”) al que generosamente invita la casa y, posteriormente, a tomar los “tragos” y demás refrigerios.

El establecimiento también cuenta con una informal “barra” social, de pequeña extensión, integrada por unos doce clientes aproximadamente, que desde diversas épocas se han ido identificando entre sí y con el bar. Entre ellos, relativamente recién incorporado, contamos con la suerte de encontrarnos nada menos que al “sastre de Uribe”, Bernardo Puerta, que había confeccionado varios trajes para momentos especiales al referido mandatario. Con él pudimos disertar sobre las modas actuales, los mejores paños, que recibía de Italia o Inglaterra, y los altos precios de las destacadas vestimentas, que él mismo me enseñaba orgulloso en fotografías de diversos recortes de periódicos nacionales y en las que se podían ver sus creaciones cubriendo tan ilustre modelo.

La integración del grupo se trataba de incrementar por ejemplo con la edición de un CD en 2005 en el que está grabada una parranda especial que habla personalizadamente de los citados clientes.

La “barra” propia se veía episódicamente ampliada con motivo de las marchas “alcohólicas” referidas que, como podemos observar, conectan y conforman con su ruta un cordón central de nocturnos establecimientos envigadeños.

Por cierto que hemos hablado en este lugar de las fotos de Fernando González, quien fue un famoso filósofo, abogado y escritor antioqueño (Envigado, 1895-1964), inventor del país de *Otraparte*. Como ensayista y pensador, publicó: *Pensamientos de un viejo* (1916), *Viaje a pie* (1929), *El hermafrodita dormido* (1933), *Cartas a Estanislao* (1935), *El remordimiento* (1935), *El maestro de escuela* (1941), *Santander* (1954), *Los negroides* (1956), *Problemas de teología moral*, *Mi Simón Bolívar* (1969), *Poncio Pilatos envigadeño*, entre otros. El personaje cuenta con una Casa en Envigado donde se guardan recuerdos de su vida y obra, fundamental para conocer la vida y cultura de la región de mediados del siglo XX.<sup>13</sup>

## **OTROS LUGARES DE OCIO Y RESTAURACIÓN EN ENVIGADO.**

El Granero *El Portal*, más conocido como *La Carrasca*, es otra estación imprescindible en el recorrido de los bares tradicionales de este pueblo antioqueño. De público más juvenil, cuenta con la decoración típica ya descrita en otras ocasiones, en la que no faltan ni los cuadros, ni el mueble de discos.

Muchos más establecimientos más podríamos citar, sobresaliendo los que están jalonando el hermoso parque central de Envigado, que vimos por última vez adornado primorosamente en la navidad de 2019. Pero no trataremos de ellos pues ya fueron descritos por Pablo Jaramillo en su excelente tesis doctoral “*Tradi-*

---

13 De entre los numerosos libros de Fernando González, destacaremos uno por su interés para comprender el carácter íntimo de lo paisa: *Los negroides*. (González, 2015).

*ción, novedad y trasgresión en la cultura de Envigado*” (U. de Salamanca, 2002). Salón de ensueño, La Herradura, Los Billares y un largo etcétera, serían tales rincones con gran interés.

Destacar los populares establecimientos, cercanos a las parroquias, que solo abren parcialmente los domingos, ofreciendo sabrosas empanaditas envigadeñas (a veces también pasteles de carne, etcétera), a la feligresía, a su salida de la misa dominical.

Regentado por una verdadera matrona, *La Gloria de Gloria*, ya con el mismo rótulo informa del nombre de la dueña y de las delicias culinarias que sirve a la brasa, casi todas procedentes del cerdo: costillas, chicharrones, morcillas, chorizos, arepas... *¡Gloria Bendita!* Alimentos tradicionales donde están a la par el nivel de colesterol y la delicia en el sabor.

La “Sevichería” de Fabio. Tradicional establecimiento envigadeño (situado frente al Centro Comercial Consumo) donde pueden degustarse los estimados ceviches, quizá los mejores de Antioquia interior. De su dueño, Fabio (apodado “pecueca”), pudimos escuchar interesantes relatos de la época en la que diversos “traquetos” de Pablo Escobar, acudían al establecimiento a comer ostras, que estimaban afrodisiacas, antes de sus orgias sexuales.



Frontal de la “Sevichería” de Fabio en Envigado.

Muchos son los lugares de restauración que están hoy abiertos en la que se ha venido en llamar “la calle de la buena mesa”, en una pequeña vía paralela a la Avenida del Poblado, a la

entrada de Envigado desde Medellín.<sup>14</sup> Entre ellos, uno de los más veteranos, El Trifásico, ofrece este plato de tres componentes: ca-becero, bagre frito y el típico chicharrón gigante.

Hay otros muchos restaurantes típicos de gran calidad en poblaciones cercanas: La Doctora, o El Viejo John. Éste último está situado cerca del Parque de Sabaneta y en el que, incluso, se ofrecen también pescados fritos, pargos rojos, etcétera. El municipio de Sabaneta también resulta emblemático porque su iglesia central, dedicada a la Virgen María Auxiliadora, era lugar de peregrinaje dominical de muchos sicarios en la época más dura. Hoy felizmente ya no es así y la apacibilidad de sus parques y terrazas invitan a un reposado solaz.

## **CONCLUSIONES**

Después de este nuevo recorrido por los lugares de esparcimiento antioqueños, especialmente los cercanos al municipio de Envigado, quedan patentes algunas de las características no solo de la etnomusicología sino asimismo de la etnología de la cultura paisa que se extiende por Antioquia, incluso en formas algo diversas por todo el eje cafetero. Evidentemente la subcultura arriera ya no está funcionalmente presente en la vida cotidiana, pero sí lo está simbólicamente en fiestas, historias, músicas, comidas y atavíos, y conforma una especial identificación colectiva.

Los paisas se consideran personas trabajadoras pero también muy vitalistas. No desdeñan el trabajo duro y el ahorro, rayano a veces con la tacañería, pero curiosamente adoran el descanso festivo con formas, en ocasiones, excesivas, dionisiacas e, incluso, derrochadoras. Con gustos estéticos coloristas, barrocos y abigarrados (presentes en decoraciones, en chivas tradicionales, etc.) adoran su música y su cultura. Evidentemente no tratamos en este trabajo de exponer clichés manidos sobre la autoidentidad paisa. El trabajo de-constructivo que emprende la investigadora América Larraín, sobre los rasgos que ha expuesto normalmente la academia sobre lo paisa, nos parece acertado. La autora concluye su ensayo afirmando: “Cabe resaltar la necesidad de emprender pesquisas que deconstruyan los relatos y mitos fundacionales de nuestras naciones, repletos de hombres, héroes y hazañas, apostando por perspectivas que nos permitan reformular las historias que nos constituyen en clave de la diversidad de voces que somos; apuntando hacia versiones que nos permitan encontrar lugares dignos para todos y reflejarnos con menos interferencias en los otros”. (Larraín-González, 2020: 208)

Pero precisamente con tal objetivo no se pueden desdeñar aportes desde la antropología, especialmente en su versión empíri-

---

14 Una publicación que contiene un compendio de todos estos establecimientos con un buen contenido histórico y descriptivo pero no muy interpretativo. (Burgos Herrera, 2011)

ca etnográfica, adecuados para encontrar esos lugares colectivos que ciertamente no son tan monolíticos como algunos pretenden. La de-construcción debe estar seguida por una nueva construcción y siempre es más difícil tal labor positiva que la mera crítica. Ciertamente los rasgos positivos, en algunos casos, son contrapuestos y dicotómicos. Contención, trabajo y ahorro vs. Fiesta y derroche; Conservadurismo sexual aparente vs. Trásgresión privada, Religiosidad vs. Trásgresión, rayana en lo irreverente, etcétera.

En otro artículo apuntábamos que “esta capacidad ‘paisa’ de crear ambientes cálidos nocturnos, donde la tradición más rancia -con canciones de despecho, de desengaño, o de historias más o menos machistas- se une a la trásgresión dionisiaca, quizá sea una característica heredada de aquella época de los antiguos arrieros que debían llenar las largas horas de tedio de la noche en las posadas con entretenimientos de todo tipo”. (Espina, 2008: 374)

Esas referencias de las milongas y los tangos a componentes machistas, a los caballos o a la muerte, es algo que ya no va correspondiendo con los ideales de la sociedad actual y se precisan, sin duda, readaptaciones simbólicas.

En nuestro mismo artículo último citado, analizando el ejemplo de una fonda antioqueña cuyas paredes estaban plagadas de iconografías religiosas cristianas y donde se bebía y se hacían nocturnamente falsas procesiones de monjes (Fonda “Tierra Santa”) decíamos que gusta a muchos paisas que, por debajo de una fina capa de conservadurismo, se dé una soterrada trásgresión con la religiosidad. Lo que se hacía en esa Fonda venía a ser una especie de expresión plástica de la tradicional doble moral arriera: iconografía popular católica, tratada con respeto, mezclada con las mesas, el alcohol y la pitanza. Ese contraste de formas icónicas cristianas o, incluso, de rituales supuestamente religiosos, al lado de actividades dionisiacas, la hemos podido observar repetidamente.

Tales, pensamos, son algunos de los rasgos identitarios más íntimos de la cultura “paisa” tradicional, que se amalgaman desde luego con otros muchos más a los que nos hemos referido muy brevemente, como: su carácter comercial y emprendedor; su laboriosidad; su estima por la lealtad; su espíritu independiente; su religiosidad tradicional pero ambigua y, a veces, como decimos, trásgresora; los efectos y secuelas de la violencia y el narcotráfico que hacen abordar los conflictos a veces con cierto extremismo y ello pese al carácter cercano y cordial de la mayoría de la población; las prácticas populares de control y castigo en barrios periurbanos y pueblos, que se pueden remontar a un pasado remoto (incluso indígena); y muchos otros rasgos más, que suponen un presencia actual incluso más que simbólica, de la antigua cultura arriera, componente a su vez de una identidad genuina antioqueña con pautas de conducta mucho más complejas, mezcla nueva y emergente de elementos andinos (hispanicos, indígenas y latinoamericanos).

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, N. (1923) *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*, University Of Chicago Press, Chicago.

ARENAS ERBURU, A.M. (2011) *Época de arrieros*, UNED-Fundación Vinos de Zamora, Salamanca.

BURGOS HERRERA, A. (2011) *Cafés, bares y música en Envigado*, Gráficas Montoya, Medellín.

CASADO, C. (1983) “Viajeros franceses e ingleses por Maragatería en los siglos XVIII y XIX”. *Revista de dialectología y tradiciones populares*. Cuaderno 38 (38): 103-118.

CASTRO BENÍTEZ, J. (2020) “Museos del horror y la muerte en Medellín (Colombia). Una visión antropológica”, en: Espina Barrio, A.; Corrêa, L.N. (eds.) *Museus, Turismo e Patrimônio em Ibero-América*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Universidad de Salamanca, pp. 43-58.

CHIQUITO, M. (2016), Arrieros Somos: Historia de los verdaderos héroes Paisas, en:

<https://www.solopaisas.com.co/arrieros-somos-historia-de-los-verdaderos-heroes-paisas/> (consultado el 30 de mayo de 2021)

ESPINA BARRIO, A.B. (2008) “Nocturnos envigadeños”, en: Espina Barrio, A.B. (Ed.), *Turismo, Cultura y Desarrollo. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. X*, Diputación de Salamanca – IIACyL, Salamanca, 365-378.

MARTÍN GALINDO, J.L. (1956), *Arrieros maragatos en el siglo XVIII*, CSIC, Valladolid.

GONZÁLEZ, F. (1995) *Los negroides*, Editorial UPB, Medellín.

HERAS ALCALDE, V. (2007) *Agricultura y medio rural. Oficios para el recuerdo*, ed. Ministerio de Agricultura, Pesca y Medio Ambiente, Madrid.

JARAMILLO, P. (2002) “Tradición, novedad y trasgresión en la cultura de Envigado”, *Tesis Doctoral defendida en la Universidad de Salamanca*:

<https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=266709>

LARRAÍN-GONZÁLEZ, A. (2020) “Aproximaciones al discurso de lo paisa”, *RASV*, vol. 22, n°2, 185-209.

[http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes22\(2\)\\_10.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/virajes/downloads/Virajes22(2)_10.pdf)

LÓPEZ GARCÍA, J.L. (1994) *El trato de la recua y otros temas maragatos*, Gráficas Summa, Asturias.

SAFFRAY, Ch. (1983) *Viaje a Nueva Granada*, Anjana, Ediciones, Madrid.

### RESUMEN

Con una visión macro, multitemporal y multidisciplinar de la sociedad, Freyre identificaba un trazo particular de una cultura y en su trazabilidad encontraba interpenetraciones, intercambios transoceánicos<sup>16</sup> y dispositivos sociales de intercomunicación entre clases, etnias y pueblos. Desde la etnología, el maestro de Apipucos hace generalizaciones sociológicas y desarrolla pioneramente una antropología histórica. Altamente polémico, evidentemente, cometió errores, pero fue víctima de malentendidos de bulto y simplificaciones injustas. Muchos de sus críticos no han realizado lecturas directas de sus obras (a veces a modo de protesta<sup>17</sup>), y algunos de los historiadores de la edad moderna y contemporánea –que lo han leído– desconocen el relativismo cultural de Franz Boas, metodología (también aplicada por Freyre al colonizador) que hizo posible *Casa-Grande&Senzala*<sup>18</sup> y su idearium filosófico de la hispanotropología. Por su síntesis cultural, el barroco iberoamericano podría ser una demostración práctica de la hispanotropología, como también lo fue el mudejarismo como precedente. Si casi nadie ha prestado atención a la hispanotropología, por el contrario, sí que han crecido los estudios filosóficos sobre el barroco en las Américas ibéricas. Lo cual permite su comparación, algo fundamental para desentrañar el iberismo barroco americano y que, necesariamente, entra de lleno en el debate de la modernidad burguesa norte-europea y de los diversos tipos de modernidad que experimentó y experimenta América Latina, así como de las posibilidades de alternativa a la modernidad desde el

---

15 Licenciado en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid. Postgraduado en Periodismo y Comunicación por URJC y doctorando en Antropología de Iberoamérica por la Universidad de Salamanca (Tesis: “Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra”. Especialista en iberismo desde una perspectiva multidisciplinar. Email: p.gonzalez@usal.es

16 Alfred W Crosby. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900*. (Brasil: Companhia das Letras, 1986 [2011]). Borja CARDELÚS. *La Civilización Hispánica*. (Madrid: El Encuentro de Dos Mundos. Edaf 2018).

17 Ruan de Sousa Gabriel, “Entrevista a Giovana Xavier”. *Época. Globo* (14/07/2019)

18 De esta magna obra, por parte de sus detractores más viscerales, suelen extraer citas recortadas sin explicar su zigzag en el racionamiento freyriano, lo que supone una deshonestidad intelectual. Las partes más emocionalmente sensibles, cuando Gilberto habla de las esclavas y sus relaciones con los señores, son las que suelen escogerse para difamar al autor sin mencionar la responsabilización fundamental que hace Freyre en la perversión y crueldad, intrínseca de la institución de la esclavitud, de los señores y sus hijos.



(y lo) (neo)barroco y sus convergencias con la postmodernidad. El mestizaje de lo barroco también evidencia las conexiones: entre lo moreno y lo moruno, en términos culturales y de ideal de belleza; entre lo mudéjar y lo barroco<sup>19</sup>; entre el mestizaje andalusí, del sur al norte peninsular, y el mestizaje castellano-aragonés-portugués, del norte al sur, y, finalmente, transoceánicamente, el mestizaje iberoamericano.

**Palabras clave:** Gilberto Freyre, barroco, morenidad, mudéjar, hispanotropología

## **EL GIRO DEL RELATIVISMO METODOLÓGICO: UNA ANTROPOLOGÍA SOBRE EL “TIPO HUMANO COLONIZADOR”**

Los historiadores medievalistas y expertos en literatura, en gran medida vacunados contra los prejuicios que trajo la modernidad burguesa<sup>20</sup>, son quienes mejor interpretan a Freyre, por su visión holística. Consideramos un error asumir el lusotropicalismo de Freyre como una mera *blanquización* o un *neonacionalismo* portugués, aunque este existiera como producción propia del Estado salazarista.

Franz Boas (1858-1942) señaló el sesgo que tenía la vieja antropología y las ciencias sociales decimonónicas, incluida la historiografía. Su visión fue revolucionaria, en medio de una época de apogeo del racismo científico, afirmando que: “debe ser abandonada la creencia de la superioridad hereditaria de ciertos tipos humanos sobre otros”<sup>21</sup>. La importancia de la nueva antropología basada en el relativismo cultural es explicada por Boas del siguiente modo:

Si en nuestro esfuerzo por establecer cómo se comportaban nuestros antepasados recurrimos a nuestros propios sentimientos, no deberíamos esperar alcanzar resultados verdaderos, pues sus sentimientos y pensamientos eran diferentes de los nuestros.

---

19 Alcantud: “El barroco del siglo XVII, con la preeminencia de la curva y las formas manieristas, estará más en consonancia con el pasado islámico a pesar de las distancias ideológicas. La ruptura probablemente acaecerá con el triunfo de la voluntad ilustrada y su intento de superponer lo rectilíneo sobre la trama urbana, más allá de lo curvo, el arabesco, el grotesco o la voluta”. José Antonio González Alcantud, “Urbanismo andaluz contemporáneo frente al orientalismo”, *Qué es el orientalismo. El oriente imaginado en la cultura global*, (Granada: Almuzara, 2021), 330

20 Uso el término modernidad como modernidad burguesa (XVIII-XX), excluyendo al renacimiento y al barroco de la modernidad, aunque haya elementos de la misma fraguados en los siglos XV y XVI.

21 Franz Boas, “Instability of human types”. *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races*. (Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911)

Hemos de rechazar muchas suposiciones que nos parecen autoevidentes precisamente porque tales estados mentales no lo eran en épocas primitivas. Realmente es imposible reconocer a priori aquello que en nuestros sentimientos es común a toda la humanidad y lo que se debe a la cultura en la que vivimos, a no ser que recurramos a las enseñanzas de la etnología. Sólo ella nos abre la posibilidad de juzgar nuestra propia cultura objetivamente<sup>22</sup>.

Boas cuestiona el etnocentrismo: "It is somewhat difficult for us to recognize that the value which we attribute to our own civilization is due to the fact that we participate in this civilization"<sup>23</sup>. No por ser "nuestra", nuestra cultura es objetivamente mejor que las otras. La comparación debe realizarse con referencia a elementos particulares de cada cultura, caso a caso, y siempre ese juicio tendrá una natural carga subjetiva o intersubjetiva. Sería mucha casualidad, si no fuese porque de facto se trata de una falacia, que nuestra cultura fuese mejor en todos los órdenes sociales y de la vida que otras culturas. Ni siquiera con la capacidad de decidir el lugar donde nacer y socializarse, sería posible vivir en una sociedad absolutamente superior culturalmente a cualquier otra.

Después de Boas, el imperativo metodológico del relativismo cultural pasó a formar parte de uno de los principios de la antropología, con el fin de prevenir y trascender los prejuicios del propio etnocentrismo, ya sea por cultura o ideología, para obtener así una adecuada percepción del desarrollo de la humanidad en sus diferentes procesos culturales. El giro boasiano, fundante de la antropología cultural, abrió un mundo de posibilidades, de las que no participó su fundador, pero sí sus discípulos, que aprovecharían para realizar un giro postboasiano para aplicar la antropología en la sociología y la historia, en clave de ensayo de interpretación nacional, más allá de la antropología de lo "primitivo". No todos los que se dedicaron al ensayo de interpretación nacional incorporaban el relativismo cultural. Según el profesor de filosofía Javier San Martín:

La antropología empezó siendo el estudio de las otras culturas; el relativismo cultural implica reconocer la propia cultura como perteneciente al mismo conjunto que las otras. (...) Al dedicarse al estudio de las configuraciones culturales, no había ninguna razón para no aplicar tal es-

---

22 Franz Boas, *The Aims of Ethnology*. 1889.

23 Franz Boas *The Mind of Primitive Man*. /The Macmillan Company. 4 ed. 1911), 225.

tudio a rasgos nacionales de culturas tradicionalmente no estudiadas por antropólogos<sup>24</sup>.

El objeto de la antropología se amplió para analizar las sociedades históricas, y no sólo las “prehistóricas”. Era posible realizar una “observación participante” de la cultura del pasado en la cultura del presente, en un sentido tradicional y vital amplio. Para Everaldo Cabral de Mello, al aplicar la antropología a la historia, Gilberto Freyre se adelantó “trinta ou quarenta anos antes da terceira geração de historiadores da École des Annales”<sup>25</sup>.

A partir de los años treinta y a lo largo del restante siglo XX, muchos se lanzaron a este tipo de interpretaciones histórico-nacionales, con el espíritu del relativismo cultural, como Ruth Benedict, Manuel Gamio, Fernando Ortiz, Gilberto Freyre o Américo Castro.

Boas termina *La mentalidad del hombre primitivo* (1911) con esta frase “All races have contributed in the past to cultural progress in one way or another, so they will be capable of advancing the interests of mankind if we are only willing to give them a fair opportunity”. El nuevo antropólogo pasa a ser un optimista del pasado, proclive a realizar lecturas netas positivas de las contribuciones culturales de las diversas etnias. Esta indulgencia, con (todos) los antepasados, puede tener un paralelismo, en términos de constelaciones familiares, a través una memoria selectiva positiva, a fin de cristianamente “honrar a padres y madres” para estar en paz psicológica con los ancestros y superar traumas.

Los mitos, por ejemplo, de la Reconquista y de Al-Ándalus, deben coexistir y ser compartidos, aunque signifiquen cosas diferentes, y, desde luego, en la política del presente no deben usarse para hacer política sectaria o ultranacionalista. Sigue valiendo la recomendación de Levi-Strauss en la UNESCO en 1971, un poco de etnocentrismo es bueno, mucho es letal. Desde luego, las fobias y las leyendas negras<sup>26</sup> deben ser estudiadas, pero excluidas en la

---

24 Javier San Martín, *Por una superación del relativismo cultural. Antropología Cultural y Antropología Filosófica*. (Madrid: Tecnos. 2009. Madrid), 113

25 Evaldo Cabral de Mello en: Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* [São Paulo: Companhia das Letras, 1936 (2016)], 229

26 Gilberto Freyre: “A fin de que los hombres y los pueblos pueden situarse en actitud – y no meramente pasiva y mística – ante las fuerzas que tienden a establecer una tiranía, no siempre suave, sobre ellos, como la de esos padres que ejercen una autoridad demasiado absorbente sobre sus hijos – tiranía que el psicoanálisis trata de explicar – se impone el estudio lo más científico posible, inteligentemente crítico y objetivo de las tierras y de las aguas maternas, del pasado paternal, de los ancestrales valores. De un estudio así puede resultar la discriminación, la selección y la armonización de las necesidades actuales – o de las de cada generación con los valores realmente fundamentales y permanentes de la tierra de la región y del pasado. Sin ese estudio, el pasado o la tierra tienden a trocarse en una mística, simplemente en una mística. O también, a ser olvidados por las

política del presente por su capacidad de fortalecer prejuicios. La nación que pueda convivir con varios mitos, más democrática será y mejor vacunada estará contra la interiorización de complejos de inferioridad (endorracismo). La mitología y la historiografía trabajan con narraciones históricas intergeneracionales. La historiografía suele revisar las interpretaciones mitificadas, pero suele desconocer el valor antropológico implícito del mito. Los mitos pueden ser contradictorios, pero un antropólogo no aspira a la no-contradicción. Los mitos son fuente de conocimiento.

Una de las actitudes que transgreden la metodología del relativismo cultural es la estigmatización de un grupo cultural, reduciéndolos a genocidas por ejercer sacrificios humanos o prácticas de canibalismo, casos que encontramos en indígenas (amerindios, iberos,...), o por convertir un genocidio vírico, que también ocurrió en Europa cuando llegó la peste del oriente, en un genocidio deliberado del colonizador. Con frecuencia es calificado de genocidio la sangría de muertes en el traslado transatlántico de esclavos, de las que los traficantes recibían reclamaciones por la pérdida económica que suponía la muerte de la mercancía-esclavo. La acusación de genocidio, como guerra psicológica, también es aplicada al mestizaje biológico como si se pudiesen escoger o borrar los genes. No obstante, la voluntad de borrar una raza al menos en apariencia sí que tiene una carga exclusivista, donde no es exagerado hablar de voluntad de genocidio. Los genocidios, por otro lado, no son fáciles de ejecutar. El genocidio cultural –si aceptamos el término– tiene que conllevar la destrucción completa de facto, y no sólo la voluntad. Lo que finalmente ocurrió en Iberoamérica es que la cultura de las clases dominadas penetró en la dominante o fue apropiada por ellas, según el punto de vista. La estigmatización del mulato o mestizo asociándolo a un universo bastardo y traidor, es otra forma de endorracismo, ataques que

---

ventajas de la estricta mecanización de la vida, adaptadas o aceptadas sin consideración alguna hacia las peculiaridades regionales de tradición o de naturaleza. Me parece que son preferibles a cualquiera de estos excesos los que pueden resultar de un análisis o de una crítica, aunque esta sea cruda, del pasado y de la naturaleza regional, procurando que la sinceridad en el reconocimiento de los pecados no implique ausencia de amor hacia los pecados y tratando, asimismo, que el coraje para reconocer las “desventajas” y “males” en las acciones físicas de las tierras que poblaron y colonizaron, no nos transforme en creadores de leyendas negras sobre nuestros propios pueblos, sobre su historia, su carácter y la naturaleza de sus regiones. Esta ha sido la tendencia de algunos de los mejores historiadores y sociólogos peninsulares e hispanoamericanos. Oliveira Martins constituye un ejemplo típico, entre los peninsulares, de esta hipercrítica tan deformadora de la realidad en aras del complaciente narcisismo nacional o regional de los patriotas convencionales; y dentro de los sociólogos dolorosamente pesimistas de la América Hispana, será suficiente con recordar al mexicano Francisco Bulnes”. Gilberto Freyre, Prólogo Ed. Argentina de *Casa-Grande&Senzala*. Segunda edição em EMECÉ. 1943.

vienen de ambos extremos etnocéntricos, que rechazaban un *amorenamiento* o una *blanquización* indeseable.

La estrategia eugenésica de *blanquización*, típica de la modernidad burguesa, promovida por los gobiernos latinoamericanos, mediante importación de inmigrantes europeos tenía una fracasada voluntad de *genocidio* cultural pero no era un genocidio biológico. Esa política de aculturación mixófila en masa, siempre criticada por Freyre, no debe confundirse –como algunos lo hacen para confundir– con el proceso de *amorenamiento* biológico e interpenetración de culturas –elogiado por Freyre–, bajo predominancia lusa pero sin exclusivismos, ocurrido en el Brasil colonial renacentista y barroco.

A veces el movimiento negro panafricanista no tiene en cuenta la lección de Levi-Strauss en la UNESCO en 1971 sobre lo saludable del etnocentrismo moderado y lo pernicioso de su exacerbación, que, sin embargo, hace una gran labor de reconstrucción de la memoria étnica afrodescendiente y de mejora social. Importar el modelo dualista-segregacionista anglosajón conduce a un camino sin salida. Un exceso del peso del pasado sobre el presente puede llevar a obsesiones etnocéntricas, que siempre es mejor descargar sobre el presente en forma de medidas sociales o contribuir en la creación de un afrofuturismo utópico en clave neocomenista para contrarrestar el racismo cultural que existe en todos los países. Freyre rechazó la negritud, no en nombre de una blanquitud oculta, sino de la superación de ambas primero por una morenidad y después por la “metarraza”. Sólo aceptó el concepto amplio y abierto de negritud de Senghor<sup>27</sup>.

En cada cultura siempre podrá haber algo que nos llame la atención positivamente. No obstante, el relativismo cultural de Freyre no es dogmático. De hecho, encontramos el término “relativismo cultural”, en el libro de Freyre *O Brasileiro entre os outros hispanos* (p.53, 54), con un significado equivalente al relativismo moral. Era el significado que predominaba en la época y simplemente era un término usado para que los europeos entendiesen las culturas no-europeas desde una neutralidad moral absoluta y unilateral. No obstante, tras la declaración general de los Derechos Humanos y el debate en la posmodernidad, es posible definir el relativismo cultural desde una neutralidad moral relativa y bilateral, es decir, con límites y parámetros humanísticos de cada época o sociedad. Y aquí, en este análisis, utilizamos el término relativismo cultural de una forma universal: también aplicable al colonizador. Se trata de un análisis original que encaja con el maestro de Apipucos. Gilberto Freyre no asumía que siguiera un criterio “relativista cultural” (entendido con el significado de la época, como el de M. J. Herskovits), sin embargo, este criterio, tal

---

27 Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferencia del 10 de junio de 1962 en Rio de Janeiro (Lisboa: 1963), 24

y como es entendido en su significado actual, sí que es coherente con el sistema de análisis de Freyre.

En *Casa-Grande&Senzala*, Gilberto habla de superioridades culturales amerindias en aseo personal, superioridades culturales negras (malês) en capacidad de leer y escribir, superioridades culturales portuguesas en aprovechar los recursos culturales e incorporarlos a su quehacer colonizador. O la superioridad del negro al ameríndio en tecnologías agrícolas<sup>28</sup>. Estas apreciaciones subjetivas no suponen un racismo cultural mientras que sean aspectos parciales, y no impliquen generalizaciones *racialistas* que estimaticen una cultura como atrasada u, obviamente, no haya determinaciones biológicas.

Freyre veía con buenos ojos el predominio étnico negro, pero tenía una opción lusotropical de predominancia cultural lusófona y sociológica en clave conservadora porque simpatizaba con los pesos culturales dados por la historia (los realmente existentes en el presente) de cada grupo étnico. Sólo faltaban ser reconocidos. Gilberto se defendía de la crítica Florestán Fernandes y de Fernando Henrique Cardoso de la siguiente forma:

Não posso satisfazer aos meus criticos, deixando de reconhecer a importância da Casa Grande, para dizer demagogicamente “Que pena a senzala não ter sido maior do que a casa grande”. Não podia ter sido. A civilização que o Brasil desenvolveu é predominantemente europeia, embora felizmente não o seja de forma exclusiva. A grande glória do Brasil é ter dado ao negro vindo da senzala a possibilidade de se exprimir<sup>29</sup>. Com o se exprime, por vezes aristocraticamente e africanizando a cultura brasileira nas suas formas básicas<sup>30</sup>.

Ser equidistante para construir conceptos culturales no necesariamente quiere decir que se tenga que ser equidistante políticamente, en el presente, ante el sufrimiento de poblaciones descendientes de grupos maltratados en diferentes épocas históricas. La deuda histórica es equivalente a la deuda social. El propio Freyre era favorable a “uma grande campanha entre nós para se dar bolsas de estudo a filhos dos chamados negros puros. Não apenas aos superdotados, mas aos de inteligência comum”<sup>31</sup>.

Gilberto ha sido acusado de inventar una ideología folclórica del mestizaje, sin embargo, sus acusadores no ofrecen una teoría alternativa para explicar el hecho de que la clase dominada

---

28 Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (Global Editora: 2003), 371.

29 Exprimir-se significa manifestarse.

30 Lourenço Dantas Mota & Carlos Garcia. *Entrevista a Freyre*.

5/11/1978. (O Estado de S. Paulo, 1981. In *A história Viva*), 123-145

31 Lourenço Dantas Mota & Carlos Garcia. *Entrevista a Freyre*.

5/11/1978. (O Estado de S. Paulo, 1981. In *A história Viva*), 123-145

influyera culturalmente en la clase dominante hasta tal punto que “lo brasileño” hoy es esencialmente inseparable de la cultura afrodescendiente brasileña. Siempre existe un riesgo de *folclorización*, pero toda *visibilización* de una cultura histórica es positiva. La cultura popular ha sido un espacio de resistencia y autoorganización (económica y cultural) al sistema, pero también de encuentro, seducción e intercambio. La cultura popular tiene espíritu de quilombo (palenque o comunidad indígena) y de mestizaje. La obra de Freyre está pegada a la naturaleza contradictoria y paradójica de la realidad cultural brasileña. Óscar Calavia Sáez afirma: “Es más fácil condenar a Gilberto Freyre que desprenderse de los modelos descriptivos que él creó o consolidó; es más fácil prescindir de esos modelos para hablar de política y sociología que para hablar de todo lo demás –arte, por ejemplo”<sup>32</sup>.

El relativismo cultural es una forma de vacunarse de prejuicios no sólo contra las culturas amerindias y africanas, sino también contra la cultura del colonizador europeo. Lo que María Elvira Roca Barea ha calificado como “imperiofobia”. El término “colonizador” tiene una carga muy negativa en la modernidad y postmodernidad, pero siempre han existido colonizaciones, como instalaciones humanas en nuevos territorios, que fueron sofisticándose desde la amplia experiencia desde los tiempos antiguos del mediterráneo hasta la revolución industrial, pasando por colonizaciones y autocolonizaciones como la romana, visigoda, andalusí, la reconquista cristiana, etc... Los primeros colonizadores y descubridores de América fueron los amerindios, aunque perdieran todo tipo de vinculación consciente con Asia. Los africanos en América, como decía Freyre, fueron co-colonizadores subalternos. Y, además, existe la autocolonización que implementan todos los Estados nacionales, también los africanos, incluso hoy en día.

La tentación de rebatir el relativismo cultural con la hipérbole y la analogía nazi es frecuente (*Reductio ad Hitlerum*). Hay que decir que Hitler quemó libros de autoría de Franz Boas<sup>33</sup>. Desde el punto de vista del relativismo cultural, los nazis eran tan seres humanos como nosotros, insertos en un proceso cultural de la modernidad burguesa que hay conocer. La exigencia moral hay que calibrarla con la de su época. En este caso, salen mal parados.

Muchos críticos del relativismo cultural piden comprensión a las experiencias históricas de sus referentes ideológicos o étnicos, indignándose ante críticas extemporáneas (“presentismo” o

---

32 Óscar Calavia Sáez, “Brasil y el arte de mezclar”. *Revista Occidente*. Febrero de 2008, n°321

33 Nazis Burn Boas' Books Today; Anthropologist Not Interested Professor Disagrees With Hitler on Supremacy of Nordic Race. *Columbia Daily Spectator*, Volume LVI, Number 134, 10 May 1933: <http://spectatorarchive.library.columbia.edu/?a=d&d=cs19330510-01.2.6&>

“anacronismo”), pero no quieren aplicar esa benevolencia histórica para otras experiencias humanas de otras ideologías o etnias. Caso evidente de alto grado de etnocentrismo o sectarismo.

La equidistancia humanista del relativismo cultural es un método eficaz para minimizar el sesgo de autoevidencia maniqueísta por razones de la propia cultura y de confirmación ideológica. Freyre demuestra que se puede hablar de vencedores y vencidos, sin revanchismo en la interpretación histórica. La justicia con los vencidos hay que hacerla en el presente. Perpetuar la injusticia con los vencidos en el presente no ayuda a asumir una historia compartida.

Quienes acusan a Freyre de “ambigüo” o “equidistante”, por sus elogios a culturas dominantes y dominadas, no han ponderado la importancia del relativismo cultural. Esta acusación puede ser realizada por quien quiere excluir la visión del colonizador o quien quiere excluir la visión del colonizado. Para muchos freyrianos analíticos el conservadurismo revolucionario<sup>34</sup> de Freyre, en términos de ideario político del presente, era manifiestamente insuficiente<sup>35</sup> para corregir las graves injusticias del país. Entre estos freyrianos hay intelectuales de izquierdas como Darcy Ribeiro (*Socialismo Moreno*), Jessé Souza (*Elite do Atrasso*), Caetano Veloso<sup>36</sup>, Mário Soares<sup>37</sup>, Paulo Moreira Leite o Leonardo Boff. Incluso Freyre (*O Outro Brasil Que Vem Aí*) fue recitado en campañas

---

34 “Evito a palavra reformista, porque é preciso dar valor à palavra revolucionário, como uma palavra suscetível de ser misturada ao sentido renovado das palavras tradição e região. Como veem, estou tentando fazer uma espécie de teoria dessa conciliação de aparentes contrários como modernidade, região, tradição. Se me considerasse reformista, desapareceria o sentido de convergência que estou procurando dar aquelas palavras”. *Entrevista a Freyre*. 5 de noviembre de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A História Viva. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”. História viva (I). Lourenço Dantas Mota (coordenador). O Estado de S. Paulo.

35 No obstante, Freyre era consciente que la falta de integración del negro en la sociedad se debió a la ausencia de un programa transabolicionista: “Faltou ao abolicionismo brasileiro um transabolicionismo que preparasse o ex-esclavo para o estatus de homem livre. Essa foi a grande falha da República, que sucedeu quase imediatamente à abolição”. Lo que para Freyre hizo al negro retroceder en oportunidades de ascensión social en comparación con los tiempos del Imperio. *Entrevista a Freyre*. 5 de noviembre de 1978. Entrevistadores: Lourenço Dantas Mota e Carlos Garcia. O Estado de S. Paulo, 1981. Em A História Viva. P.123-145 “Sou francamente paradoxal”.

36 Caetano Veloso, "Democracia racial" rima com "homem cordial". *Folha de S. Paulo*. 10/06/2006. Caetano: “Freyre sempre me agradou em cheio. Nunca achei que ele negligenciasse os aspectos horrendos da nossa formação”.

37 Mário Soares, Discurso em Recife, 29 de março de 1987, In Vamireh Chacon, *Gilberto Freyre: uma biografia intelectual*, (Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1993), 303.



electorales del Partido de los Trabajadores. Darcy escribió *O Povo brasileiro* porque “a la izquierda no le gustaba *Casa Grande&Senzala* y es el libro más importante”<sup>38</sup>. Detrás de esta animadversión no sólo estaban las argumentaciones producidas por la escuela sociológica de São Paulo y el movimiento negro, sino el desprecio *ad hominem* por su apoyo al régimen militar.

Al relativismo cultural debemos agregar un relativismo temporal con su concepto de tiempo trivial, esencial para entender la dialéctica entre tradición y modernidad. Al relativismo cultural y temporal de Gilberto, hay que sumarle el mitológico y en clave multiétnica. Consideró el Quilombo de Palmares como “una república” “saludablemente ecológica”, “cooperativista”, “parassocialista”<sup>39</sup>. Esto contradice el lugar común de la crítica a Freyre como visión exclusiva de la Casa Grande, cuando incluso siendo una visión desde la Casa Grande, siempre lo hace de forma *multiempática*:

Tanto que, excetuada a confraria católica, foi no escravo negro que mais ostensivamente desabrochou no Brasil o sentido de solidariedade mais largo que o de família sob a forma de sentimento de raça e, ao mesmo tempo, de classe: a capacidade de associação sobre base francamente cooperativista e com um sentido fraternalmente étnico e militantemente defensivo dos direitos do trabalhador. (...) Mais do que simples revolta de escravos fugidos, essa república de mucambos ou palhoças parece ter sido verdadeiro esforço de independência (...). Os negros reunidos nos Palmares sob uma ditadura parassocialista, que, segundo os cronistas, fazia recolher ao celeiro comum as colheitas, o produto do trabalho nas roças, nos currais, nos moinhos, para realizar-se então, em plena rua, na praça, a distribuição de víveres entre os vários moradores dos mucambos, puderam resistir durante meio século aos ataques do patriarcalismo dos senhores de engenhos, aliados aos capitães-mores. O sistema socialista de vida, organizado pelos ex-escravos em Palmares, pôde resistir à economia patriarcal e escravocrática, então em toda a sua glória. Viu-se uma cidade de mucambos de palha erguer-se sozinha, do meio do mato, contra as casas-grandes e os sobrados de pedra e cal de todo o norte do Brasil. E só dificilmente as casas-grandes, os sobrados e o governo colonial conseguiram esmagar a cidade de mucambos. Foi a primeira cidade a levantar-se contra o engenho -essa cidade parassocialista de negros-; do mesmo modo que foi

---

38 Entrevista a Darcy Ribeiro. *Jô Onze e Meia* (1995):

[https://youtu.be/EojkNXl6\\_zl](https://youtu.be/EojkNXl6_zl)

39 Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global Digital., 2013), 123.

em sua técnica de exploração da terra um esboço de policultura em contraste com a monocultura predominante nos latifúndios dos senhores brancos. Por conseguinte, a primeira reação de pluralidade ou diversidade de produção contra o regime mórbido de sacrificar-se a cultura de viveres à produção de um só produto, e este de exportação; de sacrificar-se a concentração das populações à sua disseminação por latifúndios improdutivos de outro artigo se não o destinado a mercados estrangeiros ou remotos<sup>40</sup>.

En los años treinta, humanizar al amerindio no era una tarea a contracorriente. Todavía quedaba un poso de la vieja *indiofilia* mitológica que justificó las independencias nacionales iberoamericanas. Otra cosa era desvendar el cinismo de una indiofilia épica del pasado, pero carente de sensibilidad con el indio en la sociedad actual. Humanizar a hispanomusulmanes e hispanojudíos medievales por el profesor Américo Castro despertó grandes polémicas por los viejos complejos y viejas acusaciones *racialistas* del norte de Europa. Para humanizar a negros –como lo hacían Fernando Ortiz y Gilberto Freyre– fue necesario romper tabús nacionales en medio del asedio internacional por el racismo científico. Pero Gilberto Freyre fue un paso más allá: humanizó al colonizador portugués, que también estaba mal visto. Las influencias holandesas, anglosajonas y francesas siempre habían *inferiorizado* al colonizador ibérico. Las independencias se habían justificado, en ocasiones, reproduciendo la leyenda negra, y sus descendientes, en muchos casos, habían *otrorizado/alterizado* a sus ascendientes colonizadores. No sólo es posible *otrorizar/alterizar* un grupo étnico derrotado, sino también *otrorizar/alterizar* un grupo étnico que venció en su época pero que sus propios descendientes derrotaron (en el futuro del pasado) a sus ascendientes, maniqueísta y *endorracistamente*, en su relato histórico hegemónico desde el presente. Muchos de estos *ingratos* descendientes llevan sus apellidos o tienen otros apellidos europeos que llegaron en el marco de la política racista migratoria de *blanquización mixófila*, este último fenómeno nunca apoyado por Freyre. El cinismo es tal que un pueblo puede haber ganado historiográficamente a los vencedores, pero en la actualidad los descendientes de los discriminados continúan siendo discriminados; es, por tanto, una forma expiar culpas e *irresponsabilizarse* de las injusticias del presente. La ventaja del mestizaje es que ofrece al descendiente elegir –según conveniencia– el relato del ascendiente que más simpatice (con tendencia mayor al afecto por la madre subalterna frente al padre colonizador) o, lo que sería más lógico, que asumiese –el descendiente– una actitud de relativismo cultural, benevolente con todos los ascendientes.

---

40 Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global Digital., 2013), 107

La antropología con frecuencia es acusada de cómplice del colonialismo por estudiar al “primitivo”, al “otro”, sin cuestionar las relaciones coloniales. La aspiración de Freyre era comprender también al colonizador, al ibérico y al protestante. Al colonizador no hay que deshumanizarlo, porque –aunque sea cruel– no deja de ser humano. Hay que rehabilitarlo como humano, aunque se corra el riesgo de dar munición a quienes sólo les interesa una épica nacional exclusivista y fomentar prejuicios que limiten las mejoras sociales de los descendientes de los grupos subalternos. Un ejemplo de ello es la reciente designación como presidente de la Fundación Palmares de un negacionista del racismo en la actualidad. Desde luego ese tipo de posicionamientos no forman parte de las actitudes de Gilberto Freyre en el sentido de superar el racismo en términos constructivos y empáticos. El conservadurismo franciscano-católico de Freyre tiene unos códigos filosóficos que no pueden asimilarse al neopopulismo evangélico.

El llamado mito de la democracia racial es anterior a Freyre<sup>41</sup>. Y el mito de la democracia racial freyriana es posterior a Freyre. El profesor Silvio Almeida<sup>42</sup>, referente de grandes sectores del movimiento negro y de la izquierda, afirma que Freyre se convirtió en un “Hegel brasileño”, porque tiene seguidores en la izquierda y en la derecha. Reconoce que su lectura es imprescindible para entender Brasil. Almeida igualmente reconoce que no es lo mismo el racismo de supremacía angloamericano y el racismo de superioridad brasileño (e iberoamericano). El reconocimiento de la existencia de una jerarquía racial, en el Estado y las empresas, es algo que puede llegar a ser una constatación política y económica con un amplio consenso social en la sociedad brasileña. El problema estriba en si se califica de “injustas” las jerarquías culturales de los pesos culturales heredados del pasado. La historia de la humanidad es la historia de asimilaciones mutu-

---

<sup>41</sup> Florestán Fernandes afirmará en el programa de televisión Vox Populi, en 1984, que el mito de la democracia racial “é um mito velho. Ele não foi criado pelo Gilberto Freyre. Seria uma injustiça dizer que ele criou esse mito. Ele não exerceu papel nenhum na criação desse mito. O que se pode dizer é que ele não contribuiu suficientemente para esclarecer objetivamente as desigualdades que são comuns. Ele não estudou só a sociedade escravista, também o Brasil moderno. Como emerge esse Brasil moderno. Ele poderia ter desmascarado a nossa realidade de uma maneira mais ampla”. <https://youtu.be/x-MsLXgrBdo>

Según la profesora Lilia Schwarcz considera que: “Esse conceito não foi totalmente inventado por Gilberto Freyre, nos anos 30, mas ele ajudou a divulgar-lo. Quem cunhou o termo democracia racial foi Arthur Ramos e quem divulgou foi Gilberto Freyre. Agora, por que essa divulgação do Gilberto Freyre deu tão certo? Os mitos não são mentiras. Os mitos são, na verdade, resultados de grandes contradições insolúveis que vão trabalhando em espiral”. *Entrevista*. 10/01/2019. Época Globo.

<sup>42</sup> Entrevista a Silvio Almeida, *Roda Viva*. Disponible: <https://www.youtube.com/watch?v=L15AkiNm0Iw>

as, de hecho, la excepción es la asimilación de tipo protestante que es totalmente unilateral y autosuficiente. Los propios portugueses y españoles son fruto de asimilaciones, desaculturaciones y síntesis creativas. El equilibrio entre todas las culturas es complicado, muchas veces transitorio, uno de los pocos ejemplos es la identidad criolla caboverdiana. Freyre incluso apuntaba a superioridades culturales técnicas concretas de cada etnia, no siempre el ibérico era el profesor, sino que era el alumno del indígena y del negro para poderse adaptar mejor a los trópicos. O cuando menciona a los alfabetizados malês frente a los analfabetos portugueses.

Este equilibrio de culturas es más complicado si cabe si el sistema institucional y su integración al mismo, por la vía de la igualdad de oportunidades, induce ya a una aculturación neoeuropea occidental. Tampoco el multiculturalismo segregado es una solución definitiva del punto de vista humanista e intercultural. En el campo de la cultura a veces lo que falta es el reconocimiento social e histórico, y en el campo institucional innovar para transformar la cultura popular de resistencia en nuevas instituciones híbridas. De alguna manera esas luchas por la igualdad tienen contradicciones, algunas no antagónicas y naturales, lo que Freyre llamaría equilibrio de antagonismos, y que bien enfocado son virtuosas. Evidentemente Freyre es necesario, pero es insuficiente para una emancipación completa en términos antipatriarcales y anticlasistas.

Más allá de la “cultura de la cancelación”, no ya de la persona sino del debate público, todo militante político inteligente sabe que es necesaria la lectura de sus “enemigos” para saber criticarlos. Es por ello que considero que sería inteligente por parte del movimiento negro brasileño hacer “antropofagia” intelectual de Freyre, porque incluso algunos de los instrumentos teóricos freyrianos pueden ser apropiados a su favor, bajo criterios *afrocentrados* de hegemonía social negra o parda. Es decir, el mestizaje es “maravilloso” siempre y cuando los “nuestros”, en este caso, la mayoría negra/parda, esté en el poder político, económico, social y cultural.

La existencia de una imperfecta democracia étnica, así como el estímulo a su perfección, fue divulgada por Freyre con argumentaciones comparativas, insertándola en una realidad contradictoria y paradójica, sin negar la evidencia de prejuicios raciales y la violencia contra el negro:

No Brasil, a democracia política pode ser incompleta, a democracia social e económica ainda mais deficiente, mas nas suas atitudes políticas não se encontra influência da raça, causando a divisão da nação tanto na política como noutros campos da vida social, religiosa, educativa, artística, em grupos conscientes mais de raça do que da classe social a que pertencem, fenómeno que uma democracia social relativa proíbe entre os brasileiros. É “relativa” por-

que a democracia racial brasileira não é absoluta, nem perfeita nem ideal. Vale como exemplo democracia relativa deste tipo o autor também utiliza a palavra “exemplo” com cautela e num sentido relativo; e não mostra qualquer intenção didática nem o propõe como modelo perfeito<sup>43</sup>.

La idea de la democracia racial pudo ser útil para contener a un racismo explícito, pero es ineficaz contra un racismo implícito. Peor aún, fue instrumentalizado por el poder para ocultar las desigualdades raciales del presente. Mucho más útil para enfrentar el racismo implícito hubiese sido recuperar el concepto freyriano del “melanismo”, como tendencia rehabilitadora pro-negra con el objetivo de contrarrestar la tendencia anti-negra, tanto del racismo patriarcal-clasista de la pigmentocracia brasileña como del racismo cultural mundial.

Esa casi democracia racial relativa puede ser evidente si se compara con los Estados Unidos de antes de 1964. Los negros de Estados Unidos no podían casar con blancos, no podían ir al centro de la ciudad, ni compartir espacios sociales con blancos, ni tampoco podían votar en todos los Estados y en igualdad. Los negros brasileños sí podían hacerlo. No había diferenciación jurídica, pero sí económica, educativa y política. Y por no ser jurídica, no quiere decir que hubiera ausencia de racismo por la evidente falta de oportunidades derivada de la ausencia de un programa redistributivo, de vivienda y una revolución educacional para integrar a los exesclavos y sus descendientes a la ciudadanía. No obstante, la fuerte segregación social de clase impide ver el tamaño de los techos racistas de cristal, o, mejor, cómo se retroalimentan el capitalismo y el racismo. La sofisticación del racismo brasileño actual tiene diferentes trazos acumulados de diversos etnocentrismos de varias procedencias y épocas históricas. Lo más singular y antiguo, de base esclavista, es el etnocentrismo ibérico patriarcal-clasista, pero también existen otros (importados) que dejaron su impronta: como el etnocentrismo de los inmigrantes europeos (de los siglos XIX y XX) que ascendieron a una clase media por encima de los descendientes de los lusoafricanos y caboclos; la eugenesia; los racismos protestantes y culturales; o la actual asociación del crimen con negritud que genera prejuicios, injusticias, castigos y muertes de inocentes todos los días en las calles de Brasil.

Entre los críticos de Freyre y el modelo de colonización a la brasileira hay quienes dicen que la mixofilia es circunstancial, por tanto, no es una virtud ni una política deliberada. Otros argumentan que la mixofilia es una estrategia consciente para blanquear culturalmente a las masas bajo la máscara del *amorenamiento* étnico –del Brasil colonia–, y si los lusos no pudieron ser más eficazmente autosuficientes –afirman– fue por falta de instrumentos

---

<sup>43</sup> Gilberto Freyre, *Homem, cultura e tempo*, (Lisboa, Editora, União das Comunidades de Cultura Portuguesa, 1967), 34

de ingeniería social de exclusión y segregación de la futura de la modernidad. Ambas argumentaciones son insustentables, entre sí y separadamente. Toda política debe ser juzgada en su contexto y conforme a la experiencia previa de colonizaciones del mediterráneo, basadas obviamente en la interpenetración de culturales entre un grupo minoritario que “invade” y se casa con nativas, como el caso de la instalación hispano-visigoda o la ibérico-andalusí. El resto –mayoritario– de la población, obedece, se convierte y van produciéndose los intercambios culturales y sexuales, que se materializarán en nuevos seres humanos de doble origen. La escasez absoluta y relativa de mujeres blancas en América sólo fue un problema para los norteamericanos. Para los imperios ibéricos la escasez absoluta no era deseable para la preservación de la cultura doméstica ibérica en América, pero la escasez relativa era asumible. Como política institucional esa escasez fue “creada” y por tanto no era necesaria una política mixófoba de envío de familias y leyes contra matrimonios mixtos y segregación social, que, por otra parte, estaba fuera de la tradición. De hecho, quien tenía esposa portuguesa no quería decir que no tuviera amantes nativas o negras.

Las violaciones han existido en toda la historia y en todas las sociedades, todas de naturaleza patriarcal como Freyre subraya al caracterizar la sociedad brasileña. También ha existido el sexo no deseado pero consentido como moneda de cambio. Incluso los matrimonios en la Península, en aquella época, en ausencia de romanticismo, el patrimonio económico y la mediación familiar determinaban los enlaces. Nunca sabremos el porcentaje de relaciones no consentidas o no deseadas. Incluso para las esposas portuguesas de los señores de ingenio su libertad era escasa, sufrían otro tipo de opresión e incluso la ejercían, en parte, por celos, contra otras mujeres subalternas. Gracias a la prostitución algunas esclavas consiguieron pagar la manumisión y ser libres. Freyre no negó la existencia de violaciones<sup>44</sup>.

La erótica del poder, vigente hasta nuestros días, así como la hospitalidad sexual y la exogamia, presente en las organizaciones tribales de todos los continentes, son fenómenos universales de las relaciones entre mujeres locales y forasteros poderosos. Lévi-Strauss decía que: “el extranjero goza del prestigio de lo exótico y encarna la posibilidad, ofrecida por su presencia, de extender los lazos sociales. De visita en una familia, será elegido para dar nombre al recién nacido, e incluso las alianzas matrimoniales tendrán más valor si se concretan con grupos alejados”<sup>45</sup>.

---

44 Gilberto Freyre. *Um brasileiro em terras portuguesas*. Em torno a um novo conceito de tropicalismo. Sala dos capelos da Universidade de Coimbra. (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1953), 180.

45 Claude Lévi-Strauss. *Raza y Cultura*. (Madrid: Cátedra, 1993 [1952]), 114

La desigual relación de poder no se traduce automáticamente en una relación no consentida. Testimonios como el del padre Anchieta confirma la existencia de sexo voluntario: “Las mujeres andan desnudas y no saben negar a ninguna mas aun ellas mismas cometen e importunan los hombres hallándose con ellos en las redes; porque tienen honra dormir con los xianos”<sup>46</sup>. Definitivamente, no se daban las condiciones sociales para la práctica de la monogamia.

Otra realidad sociológica existía en las civilizaciones de amerindios de la orilla del Pacífico, a diferencia de la orilla del Atlántico, por su nivel de desarrollo. Las hijas de la aristocracia inca y azteca quisieron casar con hombres españoles para mantener su estatus, incluso con conquistadores pobres.

Humanizar al colonizador recién llegado es arriesgado, pero lo es aún más en su papel de esclavista, ya instalado en plena colonización interna. Humanizarlo quiere decir entenderlo en su papel en el sistema, no justificarlo para alimentar una opción política en el presente. Roy Nash le dijo en una carta a Gilberto Freyre: “there may be much to be said for slavery, but it will always be certain that no men are good enough to play the part of master”<sup>47</sup>. Durante mucho tiempo el trabajo esclavo fue visto moralmente aceptable por la humanidad, del mismo modo que hoy en día lo es el trabajo asalariado. Los prejuicios étnicos culturales se superpusieron a las relaciones económicas, al hacerse racialmente exclusiva la esclavización del negro (monocolor). Es decir, sólo el negro podría ser esclavizado, aunque el negro libre tenía el derecho a esclavizar. Las evaluaciones de los teólogos ibéricos eran asimiladas por las autoridades al lado de la razón pragmática, por eso la abolición de la esclavitud de los nuevos tipos de seres humanos conocidos, los amerindios, está íntimamente relacionada con la esclavización masiva de negros. Sobre el régimen de esclavitud hay que decir que es un sistema mixófilo universal, tanto en lo sexual como en lo cultural<sup>48</sup>, especialmente en su ámbito doméstico, como el propio Freyre reconoció con la existencia de mestizos en el Caribe, Estados Unidos y Sudáfrica<sup>49</sup>. Pero los marcos de derechos que regulaban la esclavitud eran diferentes entre el modelo protestante y el católico-ibérico. En este último la manumisión era mucho más flexible y había derecho al matrimonio interracial, lo que necesariamente implica un nivel de etnocentrismo menor, como fue estudiado por Frank Tannenbaum en *El Negro en las Américas*. El caso brasileño, aunque seguía el patrón de las Casas-

---

46 Carta a Laynes, *apud* Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, cit.

47 Roy Nash. *Carta a Gilberto Freyre*. 25/03/1947. Fundação Gilberto Freyre

48 Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 460 e 546

49 Gilberto Freyre, *O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças*. Conferencia 10 de junho de 1962 em Rio de Janeiro (Lisboa: 1963), 29-30:

Grandes, las grandes plantaciones, y posteriormente, las minas, lo fue también en pequeña escala, donde esclavos servían a familias de capas medias y bajas. El esclavismo no inventó, no agotó ni monopolizó las relaciones de mestizaje.

Más allá de las lógicas de los primeros contactos, está la perversión sistémica de la esclavitud, que Freyre se encargó de analizar en detalle y de defender al negro de la difamación:

Contra a ideia geral de que a lubricidade maior comunicou-a ao brasileiro o africano, parece-nos que foi precisamente este, dos três elementos que se juntaram para formar o Brasil, o mais fracamente sexual; e o mais libidinosos, o português. (...) Não eram as negras que iram esfregar-se pelas pernas dos adolescentes louros. (...) A verdade, porém, é que nós e que fomos os sadistas; o elemento ativo na corrupção da vida de família; e moleques e mulatas o elemento passivo. Na realidade, nem o branco nem o negro agiram por si, muito menos como raça, ou sob ação preponderante do clima, nas relações do sexo e de classe que se desenvolveram entre senhores e escravos no Brasil. Expressiu-se nessas relações o espírito do sistema econômico que nos dividiu, como um deus poderoso, em senhores e escravos. Dele se deriva toda a exagerada tendência para o sadismo característica do brasileiro, nascido e criado em casa-grande, principalmente em engenho; e a que insistentemente temos aludido neste ensaio<sup>50</sup>.

No es la primera vez que críticos de Freyre recortan su siguiente frase: “O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo não, ordem”. Pero inmediatamente antes se pregunta: “se este foi sempre o ponto de vista da casa-grande, como responsabilizar-se a negra da senzala pela depravação precoce do menino nos tempos patriarcais”. Y después de la cita recortada añade:

Os publicistas e até cientistas brasileiros que se têm ocupado da escravidão é um ponto em que sempre exageram a influência perniciosa da negra ou da mulata: esse de terem sido elas as corruptoras dos filhos-famílias (...) Ninguém nega que a negra ou a multa tenha contribuído para a precoce depravação do menino branco da classe senhoril; mas não por si, nem como expressão de sua raça ou do seu meio-sangue: como parte de um sistema de economia e de família: o patriarcal brasileiro<sup>51</sup>. (...) Com a mesma lógica

---

50 Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 460.

51 Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 457



poderiam responsabilizar-se os animais domésticos, a bananeira; a melancia<sup>52</sup>...

Otra cita manipulada es cuando menciona que “essa corrupção não foi pela negra que se realizou, mas pela escrava”. Antes de la cita afirma: “A escravidão desenraizou o negro do seu meio social e de família, soltando-o entre gente estranha e muitas vezes hostil. Dentro de tal ambiente, no contato de forças tão dissolventes, seria absurdo esperar do escravo outro comportamento senão o imoral, de que tanto o acusam”. Y después de esta cita recortada dice que: “Onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia”. (...) “É absurdo responsabilizar-se o negro pelo que não foi obra sua nem do índio mas do sistema social e econômico em que funcionaram passiva e mecanicamente. Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime”<sup>53</sup>.

Al mestizaje del primer contacto y de la esclavitud, hay que agregarle un mestizaje sociológico-popular, que probablemente sea la versión social más genuina de la democracia racial jurídica, que llega hasta nuestros días a través de la cultura popular del carnaval de calle. Una confraternización mestiza, típica de la samba y de artistas como Zeca Pagodinho. En cualquier caso, el mestizaje no una prueba de ausencia discriminación racial, ni la confirmación de su existencia. La mixofilia del mestizaje sólo prueba un antagonismo con la mixofobia, ésta sí siempre símbolo de alto etnocentrismo.

## **PARALELISMOS ENTRE LA HISPANOTROPICOLOGÍA DE GILBERTO FREYRE Y EL BARROQUISMO IBEROAMERICANO**

Quizá la mejor definición del lusotropicalismo de Freyre sea simplemente “barroco”. Según Freyre, “em artes ou expressões brasileiras de cultura: somos quase por natureza e por vocação barrocos”<sup>54</sup>. Para Carlos Fuentes, la cultura del barroco es un “lazo de unión original de Europa y el Nuevo Mundo”, basada en una “fundación de la cultura común de España y las Américas, y como amparo americano de los componentes étnicos de nuestra novedad: el Barroco como transformación de España en América, como refugio del indígena, espejo del mestizo, gala del criollo y máscara del mulato y el negro”<sup>55</sup>. Lo mismo es aplicable a Portugal y Brasil.

---

52 Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 455

53 Gilberto Freyre, *Casa-Grande&Senzala*. (São Paulo: Global, 2003), 398-399.

54 Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930* (Rio de Janeiro: Olympio, 1975), 246.

55 Carlos Fuentes, “Elogio del Barroco”. *Discurso pronunciado en el acto de entrega del VI Premio “Menéndez Pelayo”, 24 de julio de 1992*. Alicante:

Al director de cine Pedro Almodóvar le preguntaron las razones de su afinidad con el público brasileño, a lo que respondió: “Básicamente es una cuestión de sensibilidad común. No sé de dónde viene. Es natural. Yo soy de un carácter barroco. Tengo un criterio sobre el color que se parece mucho al brasileño. Yo creo que va por ahí. En la presencia de lo exagerado y lo absurdo que está en mi cine y en Brasil”<sup>56</sup>. A diferencia de la colonización iberoamericana, desde la perspectiva de Orlando Ribeiro, podemos deducir que faltó “barroco” en la colonización luso-africana<sup>57</sup>, algo que puede ser extensible al pequeño caso español de Guinea Ecuatorial.

En el marco de la crítica a la mixofobia de la modernidad burguesa cabe preguntarnos, desde una posmodernidad que imita al barroco, algo que está por detrás de todo el debate en el que se inserta Freyre, y que nos sugiere el filósofo Xavier Rubert de Ventós: “¿Pero es realmente imprescindible la mediación de esta ideología reformada para ingresar en la modernidad económica y social? ¿No es el barroco una vía alternativa? ¿Acaso no podía España tomar un atajo del Renacimiento directamente a la Ilustración y a la Revolución industrial sin pasar necesariamente por ella?”<sup>58</sup>.

El tropicalismo freyriano es una tentativa de atajo barroco, fruto de esa herencia medieval y renacentista que tanto influyó al escritor pernambucano. Su crítica barroca a la mixofobia y al racismo científico, junto con su iberismo<sup>59</sup> cultural y geopolítico explícito<sup>60</sup>, invalida la hipótesis de que el lusotropicalismo de puño y letra de Gilberto Freyre sea un *neonacionalismo* portugués. No es un *neonacionalismo* porque toda la obra de Freyre gira en torno a la crítica al etnocentrismo de la modernidad burguesa, y el nacionalismo forma parte del corazón de dicha modernidad. Tampoco practica un exclusivismo “portugués” porque se consideraba “un

---

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2019. Edición digital a partir de Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo, (1993), 387-410.

56 Pedro Almodóvar, entrevista por Matinas Suzuki Jr, *Roda Viva*, 6 de noviembre de 1995: <https://youtu.be/f-xmsUG-X4A>.

57 Pablo González-Velasco. “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa.” *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10 (2020): 71-111.

58 Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad*, 59.

59 “Como já antigo iberista que sou – iberista para o Brasil é a mais ibérica das nações americanas, por ter sido a sua formação em parte portuguesa, em parte espanhola – em que o esplendor dos luso-tropicais seja floração de tronco ibérico; e não apenas português ou lusitano”. Freyre, *O Luso e o trópico*, 236.

60 Gilberto Freyre, “Notas sobre la Cultura Hispánica”, *Cuadernos Hispanoamericanos* 85 (enero 1957): 89-94.

hispano”, en sentido de ibérico, y así lo divulgaba en actos públicos<sup>61</sup> en Portugal.

Frente a la modernidad burguesa, cada vez más presente en Brasil, en la estética y los gustos, Freyre se quejaba de que no se preservaban y se promovían las formas redondas en el sentido de barrocas; curvas en vez de rectas. Brasilia y la arquitectura de Oscar Niemeyer, amigo de Gilberto, son la excepción (no exenta de discusiones con sus matices entre ambos). Freyre considera que la mística antibarroca es atribuible al higienismo y no al calvinismo. El periodista Xico Sá, amante declarado del barroco y de la belleza femenina brasileña frente a la belleza exclusivamente europea, escribió una carta a Gilberto Freyre en 1986 alarmado de la blanquización y el adelgazamiento de los gustos brasileños<sup>62</sup> en aquella coyuntura.

Este artículo apunta a una nueva línea de investigación en el estudio filosófico de las convergencias sociológicas de la hispanotropología freyriana con el barroquismo. Paralelismos, explicitados por el propio Gilberto, como puente, traducción y síntesis cultural, primero, entre lo andalusí y lo luso-español, e inmediatamente después, entre lo amerindio y africano y lo luso-español. El franciscanismo también es un puente entre lo conservador y lo revolucionario, entre Freyre y la izquierda política.

Los paralelismos entre la hispanotropología y el barroquismo, poco desarrollados por Freyre aunque sí apuntados, evidencian ciertas convergencias entre lo iberotropical y lo barroco, en lo que se refiere a la cultura plástica, mixófila y permeable de aquellas iglesias de arte mudéjar (en sentido amplio) y de arte barroco en las Américas, diseñadas por franciscanos y jesuitas (entre otras órdenes) y trabajadas por nativos o esclavos negros. Los barrocos novohispano o andino son una fusión entre el sustrato indígena y lo ibéricamente mudéjar. En ese sentido, cabe destacar la Escuela cuzqueña de pintura. En el caso del barroco brasileño la mezcla sería entre lo luso-mudéjar<sup>63</sup> y el sustrato africano, como se puede observar en las ciudades de Ouro Preto, Olinda o Salvador de Bahía. Lo mismo cabe decir para todas las expresiones de sincretismo religioso, como el arte sacro, también presentes en Cuba. Un sincretismo estimulado por una estrategia de supervi-

---

61 Gilberto Freyre, “Alguns aspectos da cultura ibérica, principalmente da portuguesa, projetada nos trópicos”, *Boletim da Academia das Ciências de Lisboa* 39 (1967): 220-39. También dijo “Todos nós, hispanos” en la Sala dos capelos de la Universidad de Coimbra (1952), in Freyre, *Um brasileiro em terras portuguesas*, 185.

62 Xico Sá, “Meus encontros com Gilberto e João, entre licores, aspirinas e cafés”, en: Marcelo Abreu (Org.), *Casa-Grande Severina*, (Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2020), 47

63 A diferencia del caso español, el mudéjar luso no fue exactamente un estilo nacional fallido, pero su proceso cultural tiene también una dinámica intrínsecamente mixófila. Por otro lado, cabe subrayar el peso del concepto cultural alfonsí en el siglo XIII.

vencia de los afrodescendientes que nos recuerda al intento morisco en España de creación de una religión sincrética, los llamados *Libros Plúmbeos del Sacromonte* para hacer posible un cristianismo islamizado.

Es interesante constatar la integración de la morenidad en representaciones, de tipo religioso, que evidentemente son coherentes con el origen oriental y mestizo-mediterráneo del cristianismo originario. Entre esas representaciones están las abundantes y conocidas vírgenes negras<sup>64</sup> y cristos negros<sup>65</sup>, entre ellos: la Cofradía del Cristo Negro, en la ciudad española de Cáceres, desde el final del siglo XV, y el Cristo de Esquipulas, de un siglo después, con millones de fieles en la Basílica de Esquipulas en Guatemala. También es relevante que San Fermín, de Pamplona, que da nombre a la mundialmente conocida fiesta de los *San Fermín*s, es negro. Freyre habló de un santo peruano que “también deve pertencer aos brasileiros”, por ser mulato: Santo Martín

---

64 Vírgenes Negras en el mundo: “Virgen del Valle, Catamarca, Argentina; Virgen de Ujué, Navarra, España; Nuestra Señora Aparecida, Brasil; Nuestra Señora de las Virtudes (la Morenica), Villena, España; Nuestra Señora de los Ángeles (la Negrita), Cartago, Costa Rica; Nuestra Señora de Argeme, Coria, España; Virgen de Atocha, Patrona de la Corte y Monarquía Hispánica, Madrid, España; Virgen de la Cabeza, Andújar, España; Virgen de la Candelaria, Tenerife, Canarias, España; Virgen de la Encina, Ponferrada, España; Virgen de Guadalupe, Cáceres, España; Virgen de Guadalupe, Fuenterrabía, Guipúzcoa, España; Virgen de Herrera, Los Navalucillos, Toledo, España; Virgen de las Cruces, Daimiel, España; Virgen de la Luz, Cuenca, España; Virgen de las Cruces, Don Benito, Badajoz, España; Nuestra Señora de la Carrasca, Villahermosa, Ciudad Real, España; Virgen de la Caridad, Villarrobledo, Albacete, España; Virgen de Lluc, Mallorca, España; Virgen de los Milagros, El Puerto de Santa María, España; Virgen de Montserrat, Montserrat, España; Nuestra Señora de la Monserrate, Hormigueros, Puerto Rico; Nuestra Señora de la Monjía, Novés, Toledo; Virgen de la Peña de Francia, Peña de Francia, El Cabaco, Salamanca, España; Virgen de Regla, Regla, La Habana, Cuba; Virgen de Regla, Chipiona, España; Virgen de la Sierra, Cabra, España; Virgen de Torreciudad, Secastilla, España; Virgen Negra de Le Puy, Francia; Virgen de Rocamadour, Francia; Virgen Negra de Toulouse, Francia; Madonna di Tindari, Italia; María Reina de Monte Oropa en Piamonte, Italia; Madonna di Crea en Piamonte, Italia; Beata Vergine di Castelmonte, Prepotto, Italia; Nuestra Señora de Dublin, Irlanda; Virgen de Częstochowa, Polonia; Nuestra Señora de la Merced, de Jerez de la Frontera, Cádiz, España; Nuestra Señora de Itati, Corrientes, Argentina; Virgen del Castillo/La Morenica, Chiva, Valencia, España; Nuestra Señora de Gracia, Archidona, Málaga, España; Virgen Negra de los Ángeles de Atocha, Montalbán, Venezuela”. Wikipedia.

65 Cristos negros: “Cristo Negro de Quiapo (Manila), Cristo Negro de Esquipulas, Cristo Negro de San Román de Campeche, Cristo Negro de Chalma, Cristo Negro de Daule, Cristo Negro de San Alfonso, Cristo Negro de Portobelo, Santísimo Cristo de La Laguna, Señor de los Milagros de Esquipulas de El Sauce, Señor de los Temblores, Señor de Luren, Señor de Sumalao”. Wikipedia. Lola Luceño, “Los cristos negros del mundo”, *El Periódico de Extremadura*, 3/03/2013

de Porres, hijo de hidalgo español y una esclava negra. “Santo hispano-tropical”<sup>66</sup>. La *Santa Ifigênia da Etiópia*, negra, está muy presente em toda Iberoamérica, especialmente en Brasil, donde también destacan las “irmandades dos Homens Pretos”.

## **FILOSOFÍA DEL BARROCO Y DE LO BARROCO**

La perspectiva barroca ha sido y es crecientemente estudiada desde el ámbito de la filosofía. Los profesores Moisés González García y Hugo Castignani, coordinadores del libro *Filosofías del Barroco* (2020), afirman en el prólogo que:

El barroco, de un tiempo a esta parte, ha cobrado una especial relevancia como categoría filosófica. Nacido originalmente como término estético de connotaciones negativas, el persistente trabajo desde mediados del siglo XIX de historiadores y filósofos como Wölfflin, d’Ors, Maravall o Deleuze ha conseguido rehabilitarlo como concepto operativo, liberándolo de los límites de las disciplinas teóricas – e incluso de la cronología – y transformándolo en un espacio de reflexión especialmente productivo, importante no sólo para la estética sino también para la teoría política, para la metafísica y para la crítica de la modernidad en general. Así, de ser considerado como la categoría específica de un período histórico acotado entre los siglos XVI y XVIII, el concepto de barroco ha pasado a aplicarse a otros momentos no sólo de la historia de las artes sino del pensamiento y de la cultura, incluyendo nuestro presente. Por el camino, las contribuciones al estudio del barroco y el neobarroco han alcanzado un estatuto de disciplina en el ámbito de la estética y la teoría crítica, con un creciente número de monografías y artículos dedicados a estos temas. Pero el concepto de barroco es en sí mismo un concepto barroco, polimorfo, que ha sido entendido y utilizado de formas muy diversas, a veces contradictorias entre sí. ¿Nos encontramos ante la extensión y culminación del Renacimiento o ante una revuelta dirigida contra sus mismos principios? ¿Representa el espíritu de la Contrarreforma y del jesuitismo o se trata más bien de la forma de representación propia de un período histórico delimitado en el tiempo, o acaso de una categoría transhistórica ajena a los avatares del tiempo? Es precisamente esta variedad de planos interpretativos la que confiere su característica riqueza a esta etiqueta, fiel reflejo a su vez de un período

---

66 Gilberto Freyre, “Un Santo Hispano-tropical”, *Revista Cruzeiro*, 1962

histórico complejo y plagado de contradicciones como pocos<sup>67</sup>.

El gran filósofo del barroco, o, mejor dicho, de *lo barroco*, es Eugenio d'Ors. También Walter Benjamin reflexionó el barroco en términos de drama, y José Antonio Maravall en términos de estructura histórica sin mencionar a América. Quien estudió el barroco latinoamericano, desde una hipótesis original, es José Lezama en la conferencia *Curiosidad Barroca*, incluida en el libro *Expresión Americana* (1957). Lezama dejó una escuela de seguidores (Carpentier, Sarduy o Haroldo de Campos, entre otros<sup>68</sup>). Serge Gruzinski también investigó, a finales del siglo XX, las imágenes y los imaginarios del “planeta barroco” y el pensamiento mestizo.

Carlos Fuentes apoyó las tesis americanistas de Lezama de *lo barroco como arte de la contraconquista* frente a *el barroco como arte de la contrarreforma*, visión predominante entre académicos europeos. En ambos casos indica un movimiento estratégico a la contra de otro movimiento. La visión de Lezama incluye un barroco precolombino en la línea de d'Ors, que interpreta lo barroco como una categoría transhistórica. No obstante, los grandes artistas latinoamericanos consagrados del barroco iberoamericano son el amerindio Kondori y el mulato Aleijadinho.

## ELOGIO DEL BARROCO

El escritor mexicano Carlos Fuentes pronunció en 1992 el discurso *Elogio del Barroco*, en el acto de entrega del VI Premio “Menéndez Pelayo”. Años después, Francisco Umbral también puso el mismo título, *Elogio del Barroco*, al discurso que dio al recibir el Premio Nacional de Letras de 1998. Umbral identifica el barroco en la obra de Gabriel García Márquez, Jorge Luis Borges, Valle-Inclán, Gabriel Miró, Ramón Gómez de la Serna, Gerardo Diego, Camilo José Cela y Quevedo. La noticia de EFE<sup>69</sup> lo reproduce así:

“El barroco de Quevedo es exceso de ideas, calentura de imágenes..., una manera de subrayar la vida con más vida, el aire con más luz, la noche con más miedo, la rosa con más fuego y la hembra con más pecado”, afirmó Umbral, para añadir a renglón seguido que el autor de *Los sueños*

---

67 González & Castignani (Coord.), *Filosofías del Barroco*, (Madrid: Tecnos, 2020), 13, más en: 29, 54, 222-223, 458-459.

68 Irlemar Chiampi, *Barroco y Modernidad*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2000)

69 Francisco Umbral. “Elogio del Barroco”. Discurso del Premio Nacional de Letras 1998. EFE y Audio RTVE:

<http://www.nacion.com/viva/1998/octubre/08/cul2.html>

<https://www.rtve.es/alacarta/audios/escritores-en-el-archivo-de-rtve/elogio-del-barroco-francisco-umbral-1997/1181806/>

sabía que “la verdad estaba en el exceso”. Umbral pasó de Quevedo a Gracián y a su “barroquismo conceptuoso, un decir las cosas del revés para que sean más verdad o mentira”, y por “ese camino gracianesco”, el Premio Nacional de las Letras llegó a Eugenio d'Ors, “que hace clasicismo irónico en lenguaje barroco”. “Somos barrocos porque somos cimarrones, cuarterones, cruces de razas, y esto lo ven mejor los extranjeros, por eso hay tantos hispanistas”, añadió el galardonado.

Para Carlos Fuentes, en su *Elogio del Barroco*, apunta al “choque de civilizaciones” como causa de la cultura barroca iberoamericana, que rellenoó, como estrategia de supervivencia, el vacío dejado por el “divorcio entre el sueño y la realidad”. Una supervivencia que supuso una interpenetración de culturas, una revancha cultural, un aprendizaje mutuo, una contraconquista, en definitiva. Tras las primeras relaciones sexuales entre amerindias e ibéricos, y, después, entre negras e ibéricos, los hijos mestizos crecieron con problemas de identidad, inmersos en dudas, asombros y ambigüedades. El barroco les proporcionó un espacio de compensación sensual y recreación. Desde la visión del escritor mexicano, los mestizos se preguntaban:

¿Cuál era su sitio en el mundo? ¿A quién le debían lealtad? ¿A sus padres españoles? ¿A sus madres náhuas, mayas, araucanas o quechuas? ¿A quién deberían rezarle ahora: a los antiguos dioses, o a los nuevos? (...). La mayoría de los mestizos no conocieron a sus padres europeos. Crecieron con sus madres indígenas. Pero ello no aminoró el sentimiento de orfandad, de desamparo, que se convirtió en la razón de muchas operaciones artísticas, sexuales o literarias de nuestro barroco. La fuga de dioses que abandonaron a su pueblo; la destrucción de los templos; las ciudades arrasadas, el saqueo de los tesoros indígenas; el sentimiento paralizante de asombro. ¿Dónde encontrar de nuevo la esperanza? ¿Cómo evitar la desesperanza y la insurrección?

Tal y como Freyre encontró en la paradoja un camino para descubrir la verdad, el barroco del Nuevo Mundo, según Carlos Fuentes, es:

un arte de la paradoja, arte de la abundancia nacido de la necesidad; arte de la proliferación basada en la inseguridad, llenando rápidamente los vacíos de nuestra historia colectiva e individual después de la Conquista con cuanto encuentra a la mano: plata y polvo, oro y excremento: El arte del Barroco. Un arte en movimiento perpetuo, semejante a un espejo acelerado en el que vemos el rostro de

nuestra identidad en constante transformación. Un arte dominado por un hecho singular e imponente: Estábamos capturados entre el universo indígena, destrozado, y un nuevo universo, tanto europeo como americano en gestación. Fue esta visión de la abundancia nacida de la necesidad la que creó una arquitectura barroca que se convirtió en el refugio de los encuentros religiosos y culturales del Nuevo Mundo. (...) En un universo acostumbrado a que los hombres se sacrificasen a los dioses, nada asombró más a los indígenas que el espectáculo de un Dios que se sacrificó a sí mismo por los hombres. Fue la redención de la humanidad por Cristo lo que realmente fascinó y finalmente derrotó a los indígenas del Nuevo Mundo. El verdadero retorno de los Dioses fue la llegada de Cristo. Cristo se convirtió en la memoria recobrada: En el origen, fueron los dioses los que se sacrificaron para que la humanidad naciera y el maíz creciera. Este recuerdo brumoso sofocado por los sombríos sacrificios humanos ordenados por el poder azteca, fue rescatado por la iglesia cristiana. El resultado fue un sincretismo flagrante, la mezcla de las fes indígena y cristiana que es una de las fundaciones culturales del barroco indoamericano. Uno de sus llamativos rasgos es que los Cristos barrocos están muertos o en agonía. En el Calvario, en la Cruz, en el sepulcro de cristal, el Cristo de las Américas yace, solitario, sangrante. En contraste, a la Virgen, igual que en España, la rodea la gloria perpetua, la celebración, las procesiones floridas.

El barroco, visto por Fuentes, es el “abrazo de la noche, refugio del vencido, pero también guarida del pícaro”, que tiene continuidad histórica (“del barroco al barrocanrol”) por los contrastes grotescos entre ricos y pobres en América Latina; entre tercer mundo y primer mundo en un mismo país; entre quienes se desplazan en burros y quienes lo hacen en mercedes, entre las modernidades y las premodernidades; entre la utopía y la realidad, etc. Esa paradoja cultural es una riqueza iberoamericana. Fuentes afirma:

España, en el Nuevo Mundo, renovó su misión cultural, que nunca ha sido la de excluir, sino la de incluir: España como centro de inclusiones. España celta e ibérica, griega y romana, cristiana pero también judía y mora, y, ahora, en América, España india, negra, mestiza y mulata. (...) La mejor lección de España en América y de América en España. Las culturas perecen en el aislamiento y sólo prosperan en el contacto con culturas diferentes.



Fernando Rodríguez de la Flor apuntará en *Mundo Simbólico. Poética, política y teúrgia en el Barroco hispano* (2012) que el barroco de d'Ors es un "viento sin norte" (p.16), que no sabe lo que quiere, que se ríe de las exigencias del principio de contradicción (p.285). Aunque Rodríguez de la Flor constata que la racionalidad burguesa puso fin al "régimen de articulación barroca de la representación", también reconoce que desde los años setenta hay una recaída de nuestro tiempo en una condición que se diría barroca (p.15). Incluso advierte que, a pesar del fin sin paliativos del barroco hispano, la racionalidad burguesa no ha logrado desmontarlo o deconstruir "críticamente sus mecanismos simbólicos", relegándolo al almacén de la historia como proyecto fallido, condenando de antemano tal construcción de sentido del mundo a un infierno o purgatorio, del que –nos parece– el Barroco, lo barroco vivido *more hispano*, todavía no ha acabado verdaderamente de salir" (p.43). La fortaleza del barroco dificultó la implantación completa de la modernidad<sup>70</sup>.

Fernando Rodríguez Flor, catedrático de literatura de la Universidad de Salamanca, es uno de los mayores expertos del Barroco y destaca el valor simbólico en el barroco de lo lúdico<sup>71</sup>, de la santidad y del corazón (Relicario de Santa Teresa), es decir, de la cordialidad<sup>72</sup>, algo muy pensado en la antropología e historiografía brasileña, junto a la visión del paraíso, desde Sérgio Buarque de Holanda y Gilberto Freyre. Rodríguez Flor discrepa de la interpretación de Lezama sobre el barroco como modo iberoamericano de modernidad. La modernidad implica racionalidad ilustrada, nos recuerda el profesor de la Universidad de Salamanca, lo que es incompatible con el barroco. Sin embargo, para Lezama no existe esa ruptura en América Latina entre ilustración y barroco, a pesar

---

70 "El proyecto civilizatorio de la modernidad se ha basado en un proceso de homogenización excluyente sustentado en la defensa de racionalidad científica técnica en detrimento de las humanidades y las artes; el estado nación homogéneo, principalmente en su versión liberal que al afirmar la igualdad niega las diferencias; en el mercado capitalista, orientado a la reproducción del valor y no a la satisfacción de las necesidades humanas; y a una cultura individualista que Marx Weber llamó ética protestante y que está orientada a la racionalización del afán de lucro y la primacía del tiempo productivo". Ambrosio Velasco Gómez, "Cultura Barroca y Modernidad Iberoamericana en México", en Ildefonso Murillo (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad*, (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 15

71 Fernando Rodríguez de la Flor. *Mundo simbólico*, (Madrid: Akal: 2012), 63. Ciudad-espectáculo: Lerma versus las Vegas.

72 Fernando Rodríguez de la Flor. *Mundo simbólico*, (Madrid: Akal: 2012), 197. Santidad como subjetividad barroca. P. 227-228. Ingeniería barroca de la imagen. Simbolismo con el corazón como morada. Santa Teresa de Jesús. Alba de Tormes. P. 228. "El Barroco, particularmente el Barroco hispano, hizo su inmersión más profunda – y también más aparatosa y persuasiva si cabe- en las metáforas cordiales".

de que la modernización de los liberales criollos fue homogeneizadora y destructora de lo precolombino (comunidades y cultura). Cuestión que recuerda la simpatía retrospectiva de los liberales españoles por los moriscos.

Para analizar América, el profesor José Antonio González Alcantud resalta dos aspectos. Por un lado, “América no es raíz, es rizoma, al decir de Deleuze y Guattari: su cartografía imaginaria es rizomática”. Y, por otro lado, “*la Baroque Reason*”, de Buciglucksmann, que apunta a la imposibilidad de “un discurso unificador”. Por tanto, hay que “entrar en los detalles y tener muy presentes las ambigüedades para tener un acercamiento a las nuevas formulaciones complejas de la alteridad”<sup>73</sup>.

Para Rodríguez Flor, Lezama sería un neobarroquismo o un ultrabarroco, un realismo mágico: “Barroco y modernidad... Sinceramente, no confío en esa predicación del barroco como *modo nostro*, modo iberoamericano de la modernidad. No termino de ver la presumible modernidad de *el* barroco, aunque sí creo entender en que ha consistido la asunción de *lo* barroco por los modernos”<sup>74</sup>. El profesor Rodríguez Flor considera que d’Ors dio pie, con sus 24 tipos de barroco, que se perdiera el control sobre el concepto, lo que tiene su lógica por la concepción transhistórica del filósofo catalán: “Máxime cuando la propia Biblia del neobarroco, el barroco de Eugenio D’ors, nos introduce en un universo conceptual inmanejable que ha continuado su rodar entre los nuestros, aumentando la entropía conceptual y poniendo el espacio de su intelección en riesgo de implosión”<sup>75</sup>. Según el profesor salmantino la escuela de Lezama tiene más de mitopoetas que de filósofos, que buscan reciclar y depredar algunos elementos de la estética imperial de forma disparatada; destacando los elementos sensuales sin subrayar que están asociados al pecado y al castigo, en una pretensión de buscar un hecho cultural diferenciador latinoamericano, en relación con Iberia y Europa en general<sup>76</sup>.

Gilberto Freyre también tendrá de referente la fecunda literatura autobiográfica hispánica, en gran medida barroca, del Siglo de Oro. Baltasar Gracián, con su estilo introspectivo hispánico, fue

---

73 González Alcantud, José Antonio, “La orientalidad iberoamericana en perspectiva antropológico-histórica: entre Alexandre Herculano, Américo Castro y Gilberto Freyre”, *Conferencia de Clausura del Congreso: La obra de Gilberto Freyre en el marco de las Ciencias Sociales y Humanas contemporánea. Libro de Actas*, 2020

74 Fernando Rodríguez de la Flor. “Lezama and co.: El Barroco de los iberoamericanos”. En: Murillo, Ildefonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 45, 52

75 Fernando Rodríguez de la Flor. “Lezama and co.: El Barroco de los iberoamericanos”. En: Murillo, Ildefonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 53

76 Fernando Rodríguez de la Flor. “Lezama and co.: El Barroco de los iberoamericanos”. En: Murillo, Ildefonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad* (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013), 57, 59, 62

gran influenciador de la filosofía alemana<sup>77</sup>. La dicotomía apolínea y dionisiaca de Nietzsche tiene convergencias barrocas por el lado dionisiaco de las civilizaciones iberoamericanas, por sus elementos de erotismo grotesco y expresiones carnales. El propio Freyre fue acusado de pornográfico por su estilo de descripción vivencial e íntima en *Casa-Grande&Senzala*. El maestro de Apíucos diría:

Entretanto o arrivismo de mulato, com todo o seu “complexo de inferioridade”, ligado ao arrivismo de novo-culto, esplende de modo tão forte que dói na vista, na grande figura de Tobias Barreto: mulato quase de gênio que para compensar-se de sua condição de negroide em face de brasileiros, portugueses, franceses ou afrancesados, requintou-se no germanismo, no alemanismo, no culto de uma ciência de brancos - os alemães - mais brancos que os franceses. Em Nilo Peçanha, porém, o arrivismo de novo-poderoso deixou-se adoçar por uma simpatia que e um dos melhores característicos do mulato brasileiro, quando já triunfante ou a caminho certo do triunfo. O caso, também, de Francisco Glycerio. A simpatia a brasileira - o homem simpático de que tanto se fala entre nós, o homem “feio, sim, mas simpático” e até “ruim ou safado, e verdade, mas muito simpático”; o “homem cordial” a que se referem os Srs. Ribeiro Couto e Sergio Buarque de Holanda - essa simpatia e essa cordialidade, transbordam principalmente do mulato. Não tanto do retraído e pálido como do cor-de-rosa, do marrom, do alaranjado. Ninguém como eles e tão amável; nem tem um riso tão bom; uma maneira mais cordial de oferecer ao estranho a clássica xicrinha de café; a casa; os préstimos. Nem modo mais carinhoso de abraçar e de transformar esse rito como já dissemos orientalmente apolíneo de amizade entre homens em expansão caracteristicamente brasileira, dionisiacamente mulata, de cordialidade. O próprio conde de Gobineau que todo o tempo se sentiu contrafeito ou mal entre os súditos de Pedro II, vendo em todos uns decadentes por efeito da miscigenação, reconheceu, no brasileiro, o supremo homem cordial: “três poli, três accueillant, três aimable”<sup>78</sup>.

---

77 Gilberto Freyre, *O Brasileiro entre os outros hispanos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1975), 72. Y en Gilberto Freyre, *A propósito de Frades* (Salvador de Bahia: Progresso Editora, 1959), 100. Freyre afirma que Gracián se inspiró en un relato morisco para escribir *El Criticón*.

78 Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global Digital., 2013), 571

En línea con Lezama, destacan el español Xavier Rubert de Ventós, al que cita en su obra *El Laberinto de la Hispanidad*<sup>79</sup> (1987), el brasileño Rubem Barboza Filho, con *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana* (2000), *La Occidentalización Barroca de América* (2009) y *Brazil and the Languages of Modernity* (2016), el mexicano Bolívar Echeverría, con sus obras *La Modernidad de lo barroco* (1998) y *Blanquitud y Modernidad* (2010), y su discípulo el también mexicano Luis Arizmendi en *El Barroquismo como fundamento del ethos y modernidad en América Latina*<sup>80</sup> (2015). Por otro lado, la exuberancia de la naturaleza americana fue frecuentemente calificada de “barroca”, también por Freyre. Para Borja Cardelús (2018), el barroco hispanoamericano se explica por el factor ecológico-cultural:

A nuestro modo de ver, en la raíz del barroco hispanoamericano se encuentra una vez más el factor ecológico, el mismo que subyacía en las variantes de la lengua española. Ya Ganivet intuía algo así cuando afirmaba que en el Barroco acabaría dominando el “espíritu territorial” frente a la cultura importada. Se trata en última instancia, como tantas veces hemos dicho, de la fuerza de la tierra, la misma que imprime a todas las cosas ese exceso, ese grado superlativo<sup>81</sup>. (...) Se ha querido ver en el barroco americano una traslación a las construcciones del recargamiento superlativo de la naturaleza americana. La selva amazónica, con su abigarramiento extremo de formas, sonidos y colores, sería así el modelo en el que se inspiraron los artistas que decoraron barroicamente las iglesias y templos. En el interior de los templos se muestra también hasta qué punto utilizaron los frailes la sensibilidad innata de los nativos, su tendencia a dejarse cautivar por lo que percibían sus sentidos. A ello responde la utilización de sobredorados en retablos, algunos semejando la tapa de un cofre primorosamente labrada por un orfebre<sup>82</sup>. (...) El llamado factor ecológico, el sustrato local, tiene poderosa influencia sobre el habla de cada región geográfica de América. En definitiva, es el responsable de la conformación en América

---

79 Sobre la visión de Xavier Rubert de Ventós, pueden leer mi artículo *El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa* para *Práticas da História*, n.º 10 (2020)..

80 Luis Arizmendi, “El Barroquismo como fundamento del ethos y modernidad en América Latina”, *Seminario Bolívar Echeverría*, CIESPAL, México, 23/01/2015. Disponible:

[https://www.youtube.com/watch?v=3qBEpIEYe\\_g](https://www.youtube.com/watch?v=3qBEpIEYe_g)

81 Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987), 140:

82 Borja Cardelús, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (Madrid: EDAF, 2018), 141-142.

de un modo de hablar y de un acento particulares y muy característicos<sup>83</sup>.

La tesis de Bolívar Echeverría y de Luis Arizmendi gira en torno de pensar el concepto de modernidad barroca. Desde un marxismo original, tras estudiar la Escuela de Frankfurt, realizan un esfuerzo de comprensión de los fenómenos culturales latinoamericanos. Superando el determinismo de cierto marxismo soviético de subordinación de la cultura a la economía, hacen una reconceptualización crítica de la cultura. Cultura y economía serían lo mismo en esencia. Posteriormente se desdoblan entre tiempo libre y tiempo de trabajo. Lo que conlleva repensar la modernidad capitalista y la premodernidad.

También analizan las formas híbridas de dominación capitalista, con concesiones precapitalistas, como pueden observarse en América Latina. Detectando los entrecruzamientos que existen en las instituciones de la Hacienda y la Encomienda. La América ibérica no una copia de Europa aunque América y Europa estuvieran conectadas en tiempos coloniales en una nueva economía-mundo bajo la dinámica de la acumulación originaria. Consideran que hay dos proyectos de capitalismo: la modernidad norteamericana protestante y la modernidad mediterránea barroca.

Por ejemplo, identifican en Malinche una estrategia de supervivencia que tiende puentes para evitar un conflicto que parece inevitable, intentando una salida de diálogo intercivilizatorio. Malinche inventa una verdad para las siguientes generaciones sobre una mentira. El guadalupanismo es un ejemplo paradigmático del ethos barroco. Apropiación cultural *antropofágica* nativa y transformación del catolicismo español y su evangelización.

Bolívar Echeverría y Luis Arizmendi señalan que el barroquismo latinoamericano es más complejo que el mediterráneo<sup>84</sup>, porque tiene que asumir estrategias mixtas (y paradójicas) de resistencia e integración para hacer vivible lo invivible. Hay resistencia y conformismo. Como el salario no es suficiente para sobrevivir, se buscan formas comunitarias de autoconsumo y cultura popular para poder reproducir la vida de la población pobre. Algo que retroalimenta y sirve funcionalmente al capitalismo. Es decir, no supone una insubordinación. Sin embargo, implica una resiliencia política-ecológica eficaz. Según estos autores mexicanos, hay resistencia en la integración e integración en la

---

83 Borja Cardelús, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (Madrid: Edaf, 2018), 236

84 Xavier Rubert de Ventós, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987), 59. En la nota 111, p. 241, Xavier -citando a Antonio Regalado- reconoce que el barroco español tiene una carga revolucionaria.

Borja Cardelús: “fuertes concomitancias existentes entre el mudéjar y el barroco americano”. Borja Cardelús, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos* (Madrid: Edaf, 2018), 134-135

resistencia. Conquista y contraconquista. El barroquismo sería un tipo de ethos moderno-capitalista, pero también el postbarroquismo puede tener una potencialidad revolucionaria, tesis que Boaventura de Sousa Santos, importante animador de la renovación de las epistemologías del sur, apoya, afirmando que el ethos barroco constituye “un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema<sup>85</sup>”. Armando Bartra propuso el término “pathos grotesco” en vez de “ethos barroco”, pero fue rechazado por Luis Arizmendi por quedarse en la superficie y no ir a la raíz del fenómeno.

El barroco y el tipo de mestizaje dado en la América Ibérica son concomitantes. El mestizaje, según Arizmendi, en una perspectiva muy parecida a la de Gilberto Freyre, tuvo que ser aceptado para sobrevivir tanto por el dominante como el dominado. Un mestizaje de supervivencia de los de arriba y de los de abajo. Al mismo tiempo también cabe decir que el barroquismo está en la periferia como estrategia de supervivencia de elementos precapitalistas.

Esta visión de Bolívar Echeverría dialoga con las teorías decoloniales, pero no forma parte de las mismas porque se enmarca en una economía, sociología y antropología de la complejidad. Boaventura de Sousa Santos analiza los procesos transculturales de la sociabilidad barroca, con sus dinámicas de destrucción creativa, en forma y contenido, creando nuevas realidades irreconocibles o blasfemas desde la perspectiva de sus fragmentos constitutivos. Sousa Santos afirma que:

El mismo extremismo que produce formas, también las devora. Esta voracidad asume dos maneras: *sfumato* y *mestizaje*. En la pintura barroca, el *sfumato* es la dilución de los contornos y los colores contra los objetos, tales como nubes o montañas, mar y cielo. El *sfumato* permite que la subjetividad barroca cree lo cercano y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, y hace posibles y deseables los diálogos transculturales. Sólo recurriendo al *sfumato*, por ejemplo, es posible dar forma a las configuraciones que combinan los derechos humanos del tipo occidental con otras concepciones de la dignidad humana existentes en otras culturas. (...) El *mestizaje* reside en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica. Este proceso de producción-destrucción tiende a reflejar las relaciones de poder existentes en las formas culturales originales (es decir, entre los grupos sociales que las apoyan) y es por ello por lo que la subjetividad barroca favorece aquel mestizaje en el cual las relaciones de poder

---

85 Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur* [México: CLACSO-S.XXI, 2018 (2009)], 243

son remplazadas por una autoridad compartida (una autoridad mestiza). (...) El *sfumato* y el *mestizaje* son dos elementos constitutivos de lo que yo llamo, siguiendo a Fernando Ortiz, transculturación<sup>86</sup>.

El profesor brasileño Rubem Barboza, preguntado por su análisis del barroquismo y su relación con Gilberto Freyre, afirma que investiga algunas hipótesis cruciales del maestro de Apipucos en el estudio del barroco brasileño e iberoamericano, incorporando la “trilogía de Gilberto Freyre, [autor] que também trabalhou com Roger Bastide quando este cunhou a ideia de um *princípio de corte*”<sup>87</sup>; una habilidad que los negros brasileños desarrollaron “to move between symbolic contexts that remain different, without tearing apart their personal identity”<sup>88</sup>. Según Freyre, los brasileños son, casi por naturaleza y por vocación, barrocos<sup>89</sup>. Barboza reconoce “al barroco ibérico y americano el estatuto de una matriz civilizatoria alternativa a las que se desarrollaron en Europa o en América del Norte”<sup>90</sup>. Y agrega que “en el mundo dominado por Madrid y Lisboa, la religiosidad barroca intentará estrategias variadas para religar la vida humana a lo transcendente”<sup>91</sup>. Lo que lo conecta con el misticismo ibérico que tanto inspiró a Freyre. El barroco –señala Barboza– tiene su “perfecta manifestación” en el “teatro”<sup>92</sup>, con toda su subjetividad, su dramatización y su intimidad.

---

86 Boaventura de Sousa Santos, *Una Epistemología del Sur* [México: CLACSO-S.XXI, 2018 (2009)], 245-246. Sobre los fragmentos, Juan Ignacio Morera de Guijarro afirma en el artículo “Vértices del neobarroco americano: Lezama Lima como referente”. En: Moisés González García & Hugo Castignani (coord.9. Filosofías del Barroco. Tecnos. Madrid. 2020, 469: “Lezama detecta en el barroco europeo modalidades que revelan acumulación sin tensión y asimetría sin plutonismo, lo que contracta con una realidad muy distinta: “*Nuestra apreciación del barroco americano está destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo, fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica*”.

87 Rubem Barboza (Comunicación electrónica; 27/02/2020)

88 Rubem Barboza Filho, “Brazil and the Languages of Modernity”, en: Francisco Colom González & Ángel Rivero, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016), 33

89 Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930*. (Rio de Janeiro: Olympio ed.digital, 1975), 246.

90 Rubem Barboza Filho, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009), 123

91 Rubem Barboza Filho, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009), 125

92 Rubem Barboza Filho, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009), 128

Rubem Barboza Filho explica su hipótesis estableciendo una relación causal entre el mestizaje y la singularidad de la tradición barroca en Iberoamérica:

My hypothesis is that the association or miscegenation of three different versions of the language of affections originally formed Brazilian society: that the Portuguese and Europeans, of the indigenous peoples, and of the Africans, thus creating an original baroque tradition. (...) Freyre leads us to a more realistic perception, not of a tertius, but of an ongoing process that always presupposes plurality and difference<sup>93</sup>. (...) The Portuguese baroque, in all its religious, political, artistic, urban, and familial manifestations, in Brazil transformed into an ongoing process of mutual assimilation between diverse and relational symbolic contexts<sup>94</sup>.

Algo que nos recuerda a la pregunta de Eugenio d'Ors: "¿quién no advierte, en coyunturas análogas [a la colonización portuguesa], que cualquier país, al expender en la lejanía su propio espíritu, recibe a su vez el contragolpe de la expansión y que siempre, en cierta manera, el colonizador es colonizado, el influenciador influenciado, el vencedor vencido?"<sup>95</sup>. Algo que nos recuerda a la hispanotropología freyriana. Gilberto Freyre entendía lo barroco de esta forma:

O barroco vivamente regional, concreto, inquieto – a oposição mesma do abstrato repousante e universalista – todos sabemos que vem sendo em artes plásticas, em particular, e em cultura, em geral, o que alguém já chamou de "inquietação vital" – vital, dionisiaca, fáustica- em face de

---

93 Rubem Barboza Filho, "Brazil and the Languages of Modernity", en: Francisco Colom González & Ángel Rivero, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016), 27-28

94 Rubem Barboza Filho, "Brazil and the Languages of Modernity", en: Francisco Colom González & Ángel Rivero, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016), 33

95 Eugenio d'Ors, *Lo Barroco* [Madrid: Tecnos/Alianza Editorial, 2015 (1931)], 130. La cita continua de este modo: "Alejandro sojuzgó al Oriente, adentrose en él: del Oriente, empero, volvió – y ni siquiera acabó de volver - llevando en la frente la tiara de los Emperadores asiáticos. Las formas de los dioses griegos metamorfosearon con el alejandrismo la iconografía búdica; mas, a partir de ese momento, también los Apolos esculpidos en las orillas del Mediterráneo tuvieron algo de los Budas esculpidos en las orillas del Ganges. Hubo en Alejandria filósofos judíos platonizantes; pero también hubo filósofos helenos cristianizados. El cuento del soldado, que grita haber capturado un prisionero y, a la orden del capitán de lo que traiga a su presencia, contesta, apuradísimo: "Es que no quiere soltarme", se repite siempre, como un apólogo, en la Historia de la Cultura".



sugestões de natureza – como a tropical – difíceis de ser idealizadas ou esterilizadas no sentido clássico ou classicista do repouso, da ordem, da harmonia chamada “mediterrânea”. Daí sociólogos da cultura poderem hoje interpretar o clássico sob a forma de saber ou arte à procura de essências – essências à existência: seria existencialista em oposição ao classicismo abstracionista – como atualmente através de Dalí – pela importância dada, como lembra o historiador português Antônio Quadros, ao “estar-no-mundo” e ao “estar-em-situação”<sup>96</sup>.

En 1964, Freyre escribirá el prólogo de *The Baroque prevalence in Brazilian Art* del exiliado español Leopoldo Castedo Hernández de Padilla, nacionalizado chileno en 1948. Es un libro que cuenta con abundantes fotografías donde trata de la universalidad, la intimidad, la sensualidad y la audacia del barroco brasileño, teniendo como referencia el barroco hispanoamericano. Establece la arquitectura de Brasilia como un amor por la curva, coherente con la tradición barroca del tiempo colonial, con las formas de la naturaleza y la mujer brasileña, como reconoció Oscar Niemeyer.

Sobre la singularidad del barroco brasileño, Freyre apunta la hipótesis de que mientras Hispanoamérica tenía universidades, en el Brasil colonial, los doctores, que habían estudiado en Portugal, se veían desbordados por las enfermedades tropicales y tuvieron que aprender de los curanderos nativos. La singularidad de lo brasileño está en el conocimiento producido extraacadémicamente <sup>97</sup>, o al menos más extraacadémicamente que Hispanoamérica. Así, Freyre, explica la libertad, audacia y libre determinación del barroco brasileño, que identifica Castedo. Gilberto afirma que:

this luso-tropical characteristic typical of Brazilian culture – including art – does not preclude the Brazilian Baroque, in this various expressions, from being one of Brazil’s strongest link with the Spanish portion of Hispano-Tropical complex of ethos and culture. Indeed, Leopoldo Castedo notes that the “scenographic value” acquired by the Baroque in Europe, in Brazil “beggars the imagination”, but he adds, “this phenomenon, where the extend and importance of ornamentation is concerned, is also common to Spanish América”<sup>98</sup>.

---

96 Gilberto Freyre, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios* (Rio de Janeiro: Olympio, 1962), 22

97 Gilberto Freyre, “Foreword”, en: Leopoldo Castedo, *The Baroque prevalence in Brazilian Art* (New York: Charles Frank Publications, 1964), 11

98 Gilberto Freyre, “Foreword”, en: Leopoldo Castedo, *The Baroque prevalence in Brazilian Art* (New York: Charles Frank Publications, 1964), 13

Aquí vemos como Freyre, en el año 1964, identifica la singularidad de Brasil sin romper el patrón unitario antropológico de la colonización ibérica. Es precisamente esa interpenetración de culturas lo que caracteriza al barroco hispanoamericano y brasileño, como ejemplo más explícito de la civilización híbrida iberoamericana. Lo barroco también es un estilo de vida, como para Freyre era “lo hispánico”.

Gilberto Freyre extiende la singularidad brasileña a la sociología y a otras artes, que considera “barrocas” o “barrocas-clásicas”, enumerando personajes tales como Euclides da Cunha, Aleijadinho, Villa-Lobos, Lúcio Costa y Óscar Niemeyer. En esta enumeración podría estar cómodamente Gilberto Freyre. Marco Aurélio de Alcântara afirmaba de Freyre:

Filiando-se, pela influência recebida de Cervantes, Lúlio e Gracián, a corrente hispânica do ensaio, através de uma constante busca de valorização da palavra –barroquismo que é do melhor castiço espanhol em Unamuno e Ortega– partiria Gilberto Freyre para a formulação de um sistema de ideias sobre o Homem hispânico situado nos trópicos, que constitui, hoje, a temática de expressão mais forte na obra de interpretação histórica –intra-histórica–, antropológica, sociológica e até filosófica de homem situado, que vem realizando.<sup>99</sup>

Freyre citará al escritor español Eugenio d’Ors, al considerar que el barroco estaba “secretamente animado da nostalgia do Paraíso Perdido”, lo que “seria também profecia, esperança, aspiração a estado ou condição messiânica ou paradisiaca”<sup>100</sup>. Profecia cumplida para aquellos donjuanes que encontraron en América un “Paraíso de Mahoma”. Y sobre las gastronomías iberoamericanas, Freyre afirmará: “complejas culinarias, y a su modo barrocas, no les falta la asimilación de arabiscos y de orientalismos, dentro de la capacidad ibérica –desde viejos tiempos– para transeuropeizarse culturalmente, sin perder las constantes ibéricas”<sup>101</sup>. Manuel Lucena Giraldo diría que Gilberto creó en *Casa-Grande&Senzala* “un mito cósmico, carnal, mestizo y global, posmoderno por barroco, absolutamente contemporáneo, el de las mulatas brasileñas”<sup>102</sup>.

---

99 Marco Aurélio de Alcântara, “Gilberto Freyre e a cultura hispânica”. En: *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962), 9-21

100 Gilberto Freyre, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios* (Rio de Janeiro: Olympio, 1962), 14

101 Gilberto Freyre, “Un Colonizador Simbiótico: el ibérico”, *Norte de Castilla*, 23/04/1982

102 Manuel Lucena Giraldo, “El Brasil de Gilberto Freyre”, *ABC*, 31/12/2010

## LA LEYENDA DE LA MORA ENCANTADA Y LA HIPERSEXUALIZACIÓN DE LA MORENIDAD

El donjuanismo ibérico<sup>103</sup> parece que tiene raíces andaluzas y se cruza con las enigmáticas, misteriosas, lindas y a veces empoderadas moras encantadas, que también aparecerán en *Interpretación do Brasil* (1945) de Gilberto Freyre:

Los portugueses místicos, poéticos, inclinados a soñar sobre su pasado, amantes de las plantas bellas al mismo tiempo que de las útiles y comerciales, han poblado algunas de sus fuentes y bosques con leyendas fascinadoras de princesas moras<sup>104</sup>. El muchacho afortunado que descubre y trata bien al animal o la planta que disfraza alguna bella princesa mora de la antigüedad se casará con ella y será rico y feliz. Y todas esas historias y leyendas consideran a la muchacha mora de piel morena como el supremo tipo de belleza y de la atracción sexual; a los moros se les considera superiores -no inferiores- a los portugueses blancos. Esas leyendas persisten todavía entre los campesinos portugueses, la mayor parte de los cuales son analfabetos. Los niños portugueses de todas las clases crecen bajo el hechizo de esas leyendas y mitos, que no son ni europeos, ni "arios". Podemos imaginarnos lo activas que serían las leyendas moras entre los portugueses que en el siglo XVI entraron por vez primera en contacto con otra raza morena, los indios de América. Todas esas voces del pasado, su experiencia histórica, su folklore, su literatura popular en prosa y en verso, decían a los portugueses que llegaron primero al Brasil que las gentes morenas no son siempre inferiores a las blancas. Las leyendas son una fuerza viva entre los campesinos analfabetos como los de Portugal; y son a veces el instrumento para expresar una verdad más eficaz y duradera que algunas de las cambiantes verdades a medias de los pedantes y no los sabios enseñan enfáticamente en las academias y aún en los laboratorios. El analfabetismo entre los campesinos con un rico folklore, o una herencia popular como la de España y Portugal, no

---

103 Freyre habla de donjuanismo, en términos generales y positivos, cuando habla de conquista y mixofilia. No obstante, en el *Correio da Manhã* (29/08/1937) mencionó su aspecto anti-ecológico, en línea de su ensayo *Nordeste*; no por inadaptación, sino por sus impactos ecológicos en la depredación de las tierras.

104 Puedo atestiguar que, en la memoria familiar y colectiva del pueblo de mis ascendentes por vía materna, Aldearrubia (Salamanca), existe una leyenda de una princesa mora que levantó una montaña (Teso Torrubio), sacudiéndose la zapatilla.

significa por necesidad ignorancia, sino que tiene mucho que ver con la prudencia, la imaginación y el humor. La mayoría de los portugueses que descubrieron y colonizaron Brasil sabían por sus leyendas que un pueblo moreno puede ser superior a uno blanco, como lo habían sido los moros en Portugal y en España; y por su prolongado contacto con ellos, a quienes en esa parte de Europa se considera no de raza inferior sino superior, los portugueses se asimilaron muchas costumbres y conceptos: el ideal moro de la belleza femenina (el de la mujer gruesa), el gusto moro por el concubinato o la poligamia<sup>105</sup>, la tolerancia y la consideración de ambas razas por los mestizos, su concepto de los esclavos domésticos como casi una especie de pariente pobre al que se guarda en la casa. Los portugueses conservaron en Brasil muchas señales de su conducta social, no demasiado estrictamente europeas ni cristianas. Esto era cierto sobre todo en lo que respecta al hombre común; pero generalizando, es aplicable a los portugueses de todas las clases sociales. (...) La raza de color oscuro no había estado formada siempre por siervos sino a veces había dominado una gran parte de la península ibérica<sup>106</sup>.

Es interesante conocer los ideales de belleza que había en la Península durante el medievo, que según el doctor, historiador y arabista Antonio Arjona Castro de la Universidad de Córdoba:

Por las descripciones poéticas, un tanto idealizadas, parece ser que gustaban las mujeres morenas, de amplias caderas, estrechas cinturas y gruesos senos. Uno de los problemas que tenían muchas jóvenes de la Córdoba del siglo X era, según Arrib ibn Sa'íd (El Libro de la formación del feto, cap XV) el tener las mamas muy gruesas y a veces exceso de vello. Según Ibn al-Jatib en el siglo XIV el ideal

---

105 Arjona: "En la España musulmana aunque desde el punto de vista teórico la poligamia era un fenómeno general, es evidente que en la clase media y en el pueblo llano (amma) la monogamia era un hecho, pues raramente los ciudadanos de al-Ándalus disponían de medios económicos suficientes para mantener y vestir dos o más mujeres. (...) La sexualidad de la mujer estaba al servicio del capricho del hombre que era su dueño y señor. Los miembros de la aristocracia solían tener varias mujeres y algunas concubinas esclavas. Todas rivalizaban en agradar sexualmente a su marido". Antonio Arjona Castro, *Sexualidad en la España musulmana* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba: 1990), 19. Hay investigadores que han planteado que la poligamia de la élite pudo generar una escasez de mujeres entre la población, lo que estimulaba las relaciones homoafectivas.

106 Gilberto Freyre, *Interpretación del Brasil*. (Fondo de Cultura Económica México: 1945), 25

clásico era también las mujeres algo gruesas, de formas más voluptuosas y largas cabelleras (Ibn al-Jatib. Lamha al-badriya, El Cairo, 1347, pg 29). En la época califal tenían como rivales las innumerables jóvenes cautivas traídas del Norte de España, rubias de ojos azules y piel blanca. Ellas gustaban a los omeyas que a su vez eran también rubios “por algo connatural en todos ellos o una tradición de sus mayores y que ellos siguieron” (Ibn Hazm, El collar de la Paloma, 134. Traducción Emilio García Gómez, Madrid, 1962). Pero este gusto no era general, la inmensa mayoría gustaba las morenas e incluso las esclavas negras. Recordamos como Wallada siente celos de la esclava negra de la que caprichosa y esporádicamente se había enamorado Ibn Zydun<sup>107</sup>.

La belleza y la leyenda de la mora encantada son un tema recurrente a lo largo de la historia y a lo largo de toda la península ibérica. En 29 municipios de España<sup>108</sup> y 17 de Portugal<sup>109</sup> fueron localizados lugares donde *aparecen* las moras, además de existir tradiciones y literaturas en torno a ellas. En la ciudad española de Tarancón hay una calle con el nombre «Mora Encantada». Todos los años el puente romano de la ciudad portuguesa y rayana de Chaves es escenario de un espectáculo multimedia y de teatro con la dramatización de la «Lenda da Moura». No llega a la cantidad de fiestas y literatura sobre las fiestas de Moros y Cristianos<sup>110</sup>, pero no deja de tener una presencia consistente en toda la Península. En una película de 1948 *Locura de Amor* una princesa mora salva de manos de un asesino extranjero la vida del fiel protector de la reina Alvar. La sensual princesa morisca, Aldara, interpretada por

---

107 Antonio Arjona Castro, *Sexualidad en la España musulmana* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba: 1990), 20

108 [https://es.wikipedia.org/wiki/Leyenda\\_de\\_la\\_Encantada](https://es.wikipedia.org/wiki/Leyenda_de_la_Encantada) Es posible que sea una leyenda anterior a Al-Ándalus pero fortalecida y adaptada al “sensualismo” de las moras, especialmente, tras el fin de Al-Ándalus. Una admiración de una belleza femenina perdida. Existen “pasadizos”, como el de Cáceres, o “cuevas”, como la de Guadalaviar, encantados por moras, historias persistentes en la memoria oral, que hoy son reproducidos en blogs: <http://www.hotelcasadonfernando.com/caceres/leyendas-de-la-ciudad-de-caceres> ; <https://nogueraidealbarracin.wordpress.com/2011/07/16/la-leyenda-de-la-cueva-de-la-mora/>

109 [https://pt.wikipedia.org/wiki/Moura\\_encantada](https://pt.wikipedia.org/wiki/Moura_encantada)

110 El himno popular más conocido de España es el Paquito el Chocolate-ro; mucho más que el himno nacional (que por otro lado se sospecha su origen andalusí). La letra de Paquito el chocolatero, originalmente escrita en catalán valenciano, habla del “calor de la fiesta mora y cristiana”. Menciona que el “moro está acechando”. Lo que nos recuerda la tan utilizada expresión “¡Hay moros en la costa!” de los tiempos de su dominio del Mediterráneo y sus ataques, y del sistema cristiano de vigilancia desde las torres de la costa en el siglo XVI.

Sara Montiel, es hija del último rey musulmán de Granada. Juana la loca, hija de los Reyes Católicos, rivaliza con la princesa mora. Aldara, *femme fatale*, concubina del rey, difunde masivamente que Juana está loca.

La legendaria princesa Zulema, enamorada de un hombre cristiano, tiene una fuente con su nombre en Aracena (Huelva). Existe una aldea con el mismo nombre perteneciente a Alcalá del Júcar (Albacete), donde se reproducen dos leyendas una de una princesa mora y otra cristiana. Esta última, pretendida por el moro Garadén, moriría suicidándose: “¡cristiana yo, o a la tumba fría!”.

En la historiografía encontramos una historia documentada. Alfonso VI, rey de León<sup>111</sup>, conquistador de Toledo<sup>112</sup> y proclamado emperador de toda España, tuvo una relación amorosa con la princesa mora Zaida, con quien tuvo un hijo: Sancho Alfónsez, que murió como heredero de la corona, en la Batalla de Uclés, en 1108. La bella, de ojos como “estrellas”<sup>113</sup>, la princesa Zaida, que venía de la corte hispanomusulmana de Córdoba, entró en la vida de Alfonso como concubina y después se convirtió en reina (cristianizada con el nombre de Isabel). La influencia de Zaida y la digestión cultural del Toledo musulmán generó una orientalización de la corte<sup>114</sup>. La reina Zaida tiene calles con su nombre en Arboleas (Almería), Cuenca, León y Madrid.

---

111 El reino de León fue la cuna del parlamentarismo europeo. El rey Alfonso IX convocó en 1188 unas cortes de los tres estados en el Claustro de San Isidoro. Este mismo rey fue el creador de la Universidad de Salamanca en 1218.

112 Antes de la toma de Toledo existió otra leyenda de la bella mora, Galiana, que se conservó en los siguientes versos de herencia oral: “Galiana de Toledo / muy hermosa a maravilla / la mora más celebrada / de toda la morería”. Existe un palacio en Toledo con su nombre. Hay documentación histórica, pero los elementos legendarios prevalecen, que revelan que Aixa Galiana fue reina de la Taifa de Talavera de la Reina, esposa del rey musulmán Jazmín Hiaya. Fue deseada por la nobleza castellana, llevada para territorio cristiano y se casó con un joven de Ávila. Después volvió al territorio hispanomusulmán, lo que generó la furia de su esposo cristiano, acabando todo en tragedia.

113 *Las mocedades del Cid*. Obra teatral escrita por Guillén de Castro entre 1605 y 1615.

114 “La cristianización de la joven fue un requisito indispensable para vencer la oposición de los grupos de influencia más conservadores de la Corte, que veían en el enlace con una musulmana algo impensable. Si existen, no obstante, referencias a que la Corte del Rey cristiano adquirió en ese periodo cierto aire oriental, siendo que *«los cristianos vestían a usanza mora y hasta los clérigos mozárabes de Toledo hablaban familiarmente el árabe y conocían muy poco el latín»*, según el arabista Cándido Ángel González Palencia. El intercambio cultural que abrió aquel matrimonio se dejó sentir, pero duró pocos años”. César Cervera, *Zaida y Alfonso VI, el amor prohibido entre una princesa musulmana y el conquistador de Toledo*. ABC, 14/02/2017

Existe el piropo de “reina mora” como mujer guapa en el imaginario colectivo español. La escultura ibera *Dama de Elche*, fue llamada popularmente como “reina mora” cuando fue encontrada en 1897. Da nombre al castillo de Marinyén, la Torre de Santa Ana y los Baños de Jimena de la Frontera. También “reina mora” es una exitosa zarzuela de 1901, con un guion de contenidos donjuanistas y reproduce la idea de la mujer musulmana encerrada en casa. Hay dos versiones cinematográficas. Igualmente da nombre a un ave en Puerto Rico. En el escudo de la ciudad de Moura, en Portugal, figura una mora muerta en el suelo, delante de una torre, en una alusión a la leyenda de la Moura Salúquia. En Siurana de Tarragona están las marcas del *Salto de la Reina Mora*, otra leyenda, como desesperación ante el avance cristiano.

Cervantes, en *Don Quijote de La Mancha*, escribirá una historia intercalada sobre una bella mora convertida al cristianismo, por amor y por poder residir en la Península, huyendo de un padre musulmán rico y gruñón<sup>115</sup>. Zoraida pregunta al narrador si es guapa la dama con quien se va a casar, y él responde: “tan hermosa es que para encarecella y decirte la verdad te parece a ti mucho”. Y el padre responde: “Gualá, cristiano, que debe ser muy hermosa si se parece a mi hija, que es la más hermosa de todo este reino”. Según el narrador, el comportamiento de Zoraida:

como todas las moras en ninguna manera hacen melindre de mostrarse a los cristianos ni tampoco se esquivan. (...) Cuando ella me conoció no se detuvo un punto, porque sin responderme palabra bajó en un instante, abrió la puerta y mostróme a todos tan hermosa y ricamente vestida (...). Luego que yo la vi le tomé una mano y la comencé a besar<sup>116</sup>.

Américo Castro cita varios poemas medievales sobre la belleza de la mora: “El poeta Alonso Álvarez de Villasandino (muerto hacia 1427) canta la delicia de los amores con moriscas, las antepasadas de aquellas otras que aun a comienzos del siglo XVII seducían a ciertos cristianos viejos”:

“Quien de linda se enamora,  
atender debe perdón  
en caso que sea mora...  
linda rosa muy suave

---

115 Cervantes en una comedia de cautivos, *La gran sultana doña Catalina de Oviedo*, típicas de la Reconquista (romances fronterizos), escribe sobre una historia del lado del *otro* musulmán. La prisionera Cristiana Catalina de Oviedo intenta resistirse al amor del sultán de la Sublime Puerta, pero al final se entrega a él.

116 Miguel Cervantes, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* (Madrid: EDAF, 1969), 353-402

vi plantada en un vergel,  
puesta so secreta llave  
de linia de Ismael...  
mohamad el atrevido  
ordenó que fuese tal,  
de aseo noble, complido,  
albos pechos de cristal;  
de alabasto muy broñido  
debié ser con grant razón  
lo que cubre su alcandora...  
por ver tal gasajado  
yo pornía en condición  
de mi alma pecadora”

Y dos cantares anónimos:

“Tres morillas me enamoran  
en Jaén:  
Axa y Fátima y Marién  
Tres morillas tan garridas  
iban a coger olivas,  
y hallábanlas cogidas  
en Jaén:  
y hallábanlas cogidas y tornaban desmaídas  
y las colores perdidas,  
en Jaén...”

“Aquella mora garrida,  
sus amores dan pena a mi vida”<sup>117</sup>.

En *La conquista del Reino de Maya por el último conquistador español Pío Cid* (Ángel Ganivet; 1867), el protagonista Cid compara la belleza de las mujeres africanas con “unos ojos grandes, tristes y hechiceros, como los de una gitana” andaluza. “Los niños son de tipo mulato, muy semejante al gitano puro”. Los mayas serán los otros protagonistas, que hacen de españoles, y los define como “morenos, tirando a negros”.

Otro ideal ibérico de belleza de mujer morena está en Carmen, símbolo sensual de la belleza gitana española, por la novela del escritor francés Prosper Mérimée que muestra una historia de amor donde la femme fatale arrastra al hombre a la delincuencia y la bohemia. Finalmente, el amor muere asesinado por celos. Fue un éxito de ventas, tiene una ópera homónima y varias versiones de película y teatro. Uno de los teóricos de la mixofilia franquista, Ernesto Giménez Caballero, quien mantuvo contacto con Freyre, afirmaríá:

---

117 Américo Castro, *España en su historia; cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948), 92



Carmen, más que un tipo, es un clima en ella concentrado: el de la destrucción o el amor, como diría nuestro surrealista Vicente Aleixandre. Pero el amor romántico, que no es el otro creador y divino. Que eso resultó el Romanticismo: un subvertor vendaval, no ya sobre la erótica, sino sobre el ordenado, racional, estático y jerarquizado mundo que el Renacimiento buscó restaurar tras aquella desintegración del Romano Imperio en que consistió el medievo<sup>118</sup>.

Este modelo de gitana tuvo su precedente en *La Gitanilla* de Cervantes. “Muchacha –dice Cervantes– que es la flor y la nata de toda la hermosura de las gitanas que sabemos que viven en España”. Símbolo de brujería, de encanto y encantamiento, siempre vestida de un rojo intenso. Un amor destructivo donde el hombre se entrega en cuerpo y alma, perdiendo la cabeza y matando como un asesino por un amor enfermo. La bailaora Carmen Amaya universalizó y encarnó el mito con sus exhibiciones del baile flamenco por todo el mundo.

En relación a los gitanos es curioso como la población gitana, víctima de redadas y prisiones, resistió a toda integración, pero iba permeabilizando algunas culturas, también las africanas, siendo grandes preservadores de la esencia cultural del siglo XVI. El flamenco es ejemplo de ello. El mestizaje fue limitado por el patriarcado etnocentrista mixóforo de la tradición gitana, mecanismo de autodefensa para continuar como comunidad segregada. A pesar de ese aspecto, la contribución gitana a la cultura española es importante en la música y las jergas de calle y cárcel. Los gitanos fueron encarcelados masivamente en la Gran Redada (1749), pero finalmente fueron indultados. A diferencia de Portugal, los españoles no les dejaron oficialmente emigrar a América.

La razón estética es peligrosa, sin embargo, tiene notables evidencias en el caso del triple cruzamiento de amerindio tupi-guaraní, negro e ibérico, reconocidas hoy en el mundo, como dice Freyre: “la revelación del mestizaje brasileño” es creadora “de nuevos tipos de figuras y de belleza humana. La sugestión de la brasileña de *variado color* tal vez la esté convirtiendo en la mujer más bella del mundo”<sup>119</sup>. Freyre cita en *Sobrados e Mucambos* el “ideal de mulher gorda e bonita, peitos grandes, nádegas opulentas de carne– o dos mouros”<sup>120</sup>.

---

118 Ernesto Giménez Caballero, *Genio hispánico y mestizaje* (Madrid: Editora Nacional, 1965), 78 y 79

119 Joaquín Montezuma de Carvalho (coord). *Entrevista a Gilberto Freyre* (México: Frente de Afirmación Hispanista. 1975)

120 Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013), 310

La *sensualización* de las *morunas* es una anticipación de la sexualización de las *morenas*<sup>121</sup> brasileñas, como Clara dos Anjos (1922) de Lima Barreto o la mundialmente conocida Gabriela. Este *sex-symbol* de la “mulata exportação”, vulgarizado posteriormente, estaba –escrito elegantemente como una oda– en *Gabriela, Cravo e Canela* (1958) por Jorge Amado. Gabriela se convertirá en un gran mito brasileño internacional, reconocido por Freyre en el papel encarnado –cinematográficamente– por la actriz Sônia Braga. Las mulatas fueron representadas en la pintura por Di Cavalcanti. Las odaliscas, asistentes de concubinas del harem del sultán, también forman parte de esa fascinación por el sensualismo árabe. De hecho, era una hipersexualización en los ojos occidentales de lo que se consideraba subjetivamente exótico. Las odaliscas están muy presentes en el carnaval brasileño y en los cuadros del siglo XIX y XX. Aparecen en las pinturas de las guerras en Marruecos, a través de una feminización del territorio conquistado. Las odaliscas son representadas como un objeto exótico de deseo, pero aparecen con un fenotipo blanco, lo que sugiere, que, en tiempos del racismo científico, surgía como un deseo reprimido ante el fantasma del injuriado mestizaje. En la modernidad burguesa, aparecerán en revistas francesas imágenes que explicitan la sensualidad de la mujer mora. En Iberia no es una novedad por el tradicional orientalismo doméstico. Ese ideal viene desde hace mucho tiempo. El cronista nacional español Pérez Galdós en la novela 1859 *Aita Tettauen*, un personaje afirma:

¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos? En lo del celo por las mujeres y en tenerlas al por mayor, allá se van unos con otros; que aquí el que más y el que menos no se contenta con la suya, y corre tras la del vecino. Los harenes de aquí se distinguen de los de allá en que están abiertos, y así nuestras moras salen y entran cuando les da la gana, y hacen su santo gusto.

Fruto de la reconquista, el español hereda paradójica y simultáneamente un rechazo y una atracción al mundo árabe. En el imaginario literario español hay muchas referencias a la exuberancia sexual vinculada a la cultura musulmana, incluso una

---

121 Morenas y Morunas (sinónimo de mora) tienen el mismo origen etimológico, siendo *moruna* anterior, refiriéndose a las mujeres del norte de África. En Hispanoamérica también existe el término *morocha*. En este último caso hay un cruce etimológico. En quechua *muruch'u* es una variedad de maíz muy duro. En castellano se vincula con el color del moro/mora, ya sea por el pelo o por la piel.

sexualidad homoafectiva<sup>122</sup>. La belleza hispanoárabe es exaltada en algunos novelistas románticos. El hallazgo del manual erótico *El collar de la Paloma* (1022) causó un gran impacto.

Tal y como constató Gilberto Freyre la leyenda de la mora encantada llegó a América, donde el encantamiento barroco era ejercido por las morenas, a ojos del colonizador. El estilo *antropo-literario* de *Casa-Grande&Senzala* nos remite a un naturalismo en un sentido barroco de describir la cruda realidad, sin autocensura, sea ésta sublime, blasfema o vulgar:

O que sei é que diante das formas nua e fortemente sexuais, por um lado, e por outro, do grotesco, do caricatural, do obsceno, do indecente para olhos protestantes, de toda essa expressão humana que quando menos só espera rebenta da pedra das catedrais espanholitas com toda a simplicidade de vida, se sente que a arte do catedral foi em toda a parte, mas principalmente na Hespanha, capaz de interpretar o homem no seu todo e com uma fora e às vezes uma brutalidade que acusa a contribuição, na verdade enorme, da espontaneidade popular. Esta entrou na arte hespanhóis, ou melhor, hispânica, do modo todo especial, dando maior sensualidade e maior gosto do quotidiano á expressão dos artistas e até dos místicos. Hespanhoes e portugueses, sempre que castiços, se exprimem com boa sensualidade popular. Nesta pouco europeia península, a extrema intelectualização da arte será a perda do seu carácter. Ou a arte hispânica conserva suas franquezas populares – inclusive seu lirismo sexual, que em Portugal só exprime até nas formas fáticas de doces vendidos à porta de velhas igrejas de província – ou se degrada numa arte qualquer, mais correta talvez, e sem dúvida mais pudica, porém menos humana. Sua força até hoje consiste em grande parte nisto: em conservar-se popular, mesmo quando religiosa ou aristocrática.

## CONCLUSIÓN

En la parte inicial del artículo hemos levantado una hipótesis metodológica, fruto de nuestra interpretación y no reconocida explícitamente por el maestro de Apipucos, sobre su original sistema de análisis, a través del relativismo cultural, temporal y mitológico. El objeto de pesquisa del propio Gilberto es plural: investiga al colonizador (portugués), al *co-colonizador* (africano) y al colonizado (amerindio). Todos son seres humanos en acción, con

---

122 Aquí hay un paralelismo entre la homoafectividad del mundo árabe y de los africanistas españoles y las experiencias homoafectivas de Gilberto Freyre en Inglaterra.

diferentes papeles, condicionados a un sistema. La visión del mundo de Freyre es anterior a las tendencias homogeneizadoras de la modernidad burguesa. Gilberto se dedicó a desarrollar una antropología de la complejidad. A pesar de vivir el siglo XX, Gilberto Freyre fue un hombre del Renacimiento ibérico (en su doble sentido), del Manierismo y del Barroco, un tiempo que coincide en parte con la unión ibérica de coronas de Felipe II y la llegada de los franciscanos al Brasil hispánico. Elementos claves para la formación de Gilberto y de Brasil.

El barroco en América se presenta como un fenómeno complejo de acomodación, reapropiación, contraconquista, negociación y obediencia encantada y desencantada. Un proceso cultural entre varios sujetos activos, pero con desigual poder. Los fundamentos del barroco iberoamericano validan las principales hipótesis de la hispanotropología freyriana: interpenetración de culturas, hipersexualización de la morenidad y confraternización disciplinada, con un tipo de etnocentrismo ibérico de baja intensidad pero con énfasis en lo patriarcal y lo clasista. Un etnocentrismo que permite un tipo de convivencia interracial, pero que esta convivencia también genera un tipo de jerarquía racial más sofisticada. Es así cómo el racismo actual brasileño se alimenta acumulativamente de dinámicas endógenas históricas, pero también de las exógenas con la llegada de las ideas del racismo científico de la modernidad burguesa y del racismo cultural post-moderno global.

El estudio del Freyre hispánico, que desarrollo en mi tesis doctoral (“Gilberto Freyre y España: la constante iberista en su vida y obra”) me ha permitido conectarlo con el Freyre barroco y neobarroco, pasando por el Freyre mudéjar. Un Freyre que habitó y sigue habitando –simbólicamente– en el paraíso perdido –o escondido– del barroco.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Abreu, Marcelo (Org.), *Casa-Grande Severina*, (Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2020)

Aguilar Satler, Fabiano, “A propósito de conventos & senzalas de frades. Raízes hispânicas do franciscanismo brasileiro e acomodação ao modus vivendi tropical” (Universidad de Salamanca: *Congreso La obra de Gilberto Freyre en el marco de las Ciencias Sociales y Humanas contemporánea. Libro de Actas*, 2020)

Alcântara, Marco Aurélio de, “Gilberto Freyre e a cultura hispânica”. En: *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte* (Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962)

Alcântara, Marco Aurélio, *Gilberto Freyre, o Hispano e o tempo* (Recife: Editorial Pool, 1980)

Alcantud, José Antonio, *Qué es el orientalismo. El oriente imaginado en la cultura global*, (Granada: Almuzara, 2021)

Arjona Castro, Antonio, *Sexualidad en la España musulmana* (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba: 1990)

Barboza Filho, Rubem, “La Occidentalización Barroca de América”, en: Francisco Colom González (ed.), *Modernidad Iberoamericana* (Madrid: Tiempo Emulado. Iberoamericana Vervuert, 2009)

Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*. [Madrid: Sequitur, 2017 (1989)]

Boas, Franz “Instability of human types”. *Papers on Interracial Problems Communicated to the First Universal Races*. (Congress Held at the University of London, July 26-29, 1911)

Boas, Franz, *The Aims of Ethnology*. 1889

Boas, Franz, *The Mind of Primitive Man*. /The Macmillian Company. 4 ed. 1911

Cardelús, Borja, *La Civilización Hispánica. El Encuentro de Dos Mundos*. (Madrid: EDAF, 2018)

Castedo, Leopoldo, *The Baroque prevalence in Brazilian Art* (New York: Charles Frank Publications, 1964)

Castro, Américo, *España en su historia; cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1948)

Castro, Américo, *Iberoamérica: su historia y su cultura. Nueva edición ampliada* [Estados Unidos: Hold, Rinehart and Winston, INC, (1954), 1962]

Colom González, Francisco & Rivero, Ángel, *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (Boston: Brill, 2016)

Crosby, Alfred W., *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa 900-1900* [São Paulo: Companhia das Letras, 1986 (2011)]

Espina Barrio, Ángel B & Nilton Corrêa, Luiz (eds.), *Museus, Turismo e Patrimônio em Ibero-América* (Universidad de Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2020)

Freyre, Gilberto, “De lo Regional a lo Universal en la Interpretación de los Complejos Socioculturales”. *Revista de la Universidad de Madrid. Historia y Universalidad, Volumen XII, – nº 45, 1963*

Freyre, Gilberto, “Mexicanos, Brasileños y el mundo hispánico” (México: Norte, Revista Hispano Americana, 263, 37-40, tercera época, 1975)

Freyre, Gilberto, “Notas sobre la Cultura Hispánica” (Madrid: *Revista Cuadernos Hispanoamericanos*. Número 85, enero 1957)

Freyre, Gilberto, “O nordeste brasileiro: a marca ibérica ou hispânica na sua formação”, *Revista Cultura. Ministério de Educação. Brasília. Ano 8. Nº30. Jul/Dez 1978, 18*

Freyre, Gilberto, “Uma área de civilização em desenvolvimento: a hispano-tropical”, *El Occidente en esta hora de Iberoamérica: X Reunión Internacional del CEDI* (Madrid: Centro Europeo de Documentación e Información, 1961), 19-30

Freyre, Gilberto, “Un Colonizador Simbiótico: el ibérico”, *Norte de Castilla, 23/04/1982*

Freyre, Gilberto, *A propósito de Frades* (Salvador de Bahía: Progreso Editora, 1959)

Freyre, Gilberto, *Antecipações* (EDUPDE Edson Nery da Fonseca - coord-, 2001)

Freyre, Gilberto, *Antología* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977)

Freyre, Gilberto, *Como e porque sou e não sou sociólogo* (Universidade de Brasília: 1968)

Freyre, Gilberto, *Diffícil de classificar*, Diário de Pernambuco, 1 de octubre de 1937

Freyre, Gilberto, *Naturalismo Hispânico*, Correio da Manhã, 9 de noviembre de 1937

Freyre, Gilberto, *Nordeste* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1943)

Freyre, Gilberto, *O Brasileiro entre os outros hispanos* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1975)

Freyre, Gilberto, *Regionalismo na Hespanha*, Diário de Pernambuco, 6 de noviembre de 1937

Freyre, Gilberto, *Saludos a Julián Marías* (Madrid: Cuenta y Razón, n° 14, noviembre-diciembre 1983)

Freyre, Gilberto, *Sobrados e Mucambos* (São Paulo: 1ª edição Global. Digital., 2013)

Freyre, Gilberto, *Sociologia. introdução ao estudo dos seus princípios. Tomo II.* (Rio de Janeiro: Olympio, 1957)

Freyre, Gilberto, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios* (Rio de Janeiro: Olympio, 1962)

González & Castignani (Coord.), *Filosofías del Barroco*, (Madrid: Tecnos, 2020)

González Velasco, Pablo, “Gilberto Freyre: una visión brasileña de la comunidad bilingüe panibérica”. (Madrid: *Revista Iberoamericana De Educación*, 81(1), 15-34, 2019)

González Velasco, Pablo, “O idearium filosófico da hispanotropologia de Gilberto Freyre: uma antecipação da antropologia iberoamericana”. (Recife: *Revista Ciência&Trópico* v. 43, n. 2, 2019)

González Velasco, Pablo, “El lusotropicalismo de Gilberto Freyre como crítica barroca a la mixofobia de la modernidad burguesa”. (Lisboa: *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 10: 71-111, 2020)

López Guzmán, Rafael, *Mudéjar Hispano y Americano. Itinerarios Culturales Mexicanos* (Granada: El Legado Andalusi, 2006)

Marías, Julián, *II Reunião Extraordinária. A Origem Renascentista da América Hispânica. Coordenador. Gilberto Freyre. 12/08/1981. Seminário de Tropicologia.* (Recife. Anais. FUNDAJ, 1986. T.15)

Martín-Márquez, Susan, *Desorientaciones. El colonialismo español en África y la performance de identidad* (Barcelona: Bellaterra. 2011)

Murillo, Ildelfonso (Coord.), *El Barroco Iberoamericano y la Modernidad*, (Universidad Pontificia de Salamanca, 2013)

Nadia R. Altschul, *Politics of Temporalization. Medievalism and Orientalism in Nineteenth-Century South America*, (University of Pennsylvania: 2020)

Ors, Eugenio d', *Lo Barroco* [Madrid: Tecnos/Alianza Editorial, 2015 (1931)]

Rodríguez de la Flor, Fernando. *Mundo simbólico*, (Madrid: Akal: 2012)

Rubert de Ventós, Xavier, *El laberinto de la hispanidad* (Barcelona: Anagrama, 1987)

San Martín, Javier, *Por una superación del relativismo cultural. Antropología Cultural y Antropología Filosófica*. (Madrid: Tecnos. 2009. Madrid)

Sardinha, Antônio, *La Alianza Peninsular* (Madrid: Imprenta de Sáez Hermano, 1930)

Sousa Santos, Boaventura de, *Una Epistemología del Sur* [México: CLACSO-S.XXI, 2018 (2009)]

Souza, Jessé, “Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira” (São Paulo: *Tempo soc.* vol.12 n°1, 2000)

Varios Autores, *Gilberto Freyre: Sua Ciência, Sua Filosofia, Sua Arte*. (Rio de Janeiro: Olympio, 1962)

Vasconcelos, José, *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur* (Madrid: Agencia Mundial de Librería, 1925)





# PENSAMIENTO E IMAGINARIOS EUROPEOS EN LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE LOS RARÁMURI DEL NORTE DE MÉXICO.

Eduardo Rubén Saucedo Sánchez de Tagle<sup>123</sup>

## Resumen:

A pesar de que el pueblo rarámuri, habitante ancestral de la Sierra Tarahumara, es hoy ampliamente *reconocido* dentro y fuera de México, se trata paradójicamente de uno de los grupos étnicos y una de las regiones indígenas menos *conocidas* del territorio mexicano. Persisten también hasta nuestros días una serie de estereotipos basados en imaginarios profundamente arraigados sobre la región y sus habitantes. Por lo que el presente trabajo busca llamar la atención sobre el importante papel que la mirada europea ha tenido en la construcción histórica de algunos de estos imaginarios, especialmente, en el periodo colonial, el siglo XIX y el siglo XX.

**Palabras clave:** Sierra Tarahumara, rarámuri, imaginario, europeo, etnohistoria.

## I. INTRODUCCIÓN

Los tarahumaras, quienes en su propia lengua se autodenominan *rarámuri*<sup>124</sup>, son actualmente el grupo etnolingüístico más numeroso del norte de México y ocupan una de las regiones indígenas más amplias de toda América del Norte. Según los censos existen más ochenta y cinco mil hablantes de lengua rarámuri<sup>125</sup>, quienes habitan un territorio de aproximadamente

---

123 Doctor en Antropología de Iberoamérica por la Universidad de Salamanca, profesor-investigador titular del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México, Director del Museo Regional de San Luis Potosí, Presidente del Grupo Salamanca de Investigación en Museos y Patrimonio Iberoamericano (GSIM). [eduardo\\_saucedo@inah.gob.mx](mailto:eduardo_saucedo@inah.gob.mx)

124 Según algunas versiones la palabra rarámuri puede traducirse como “pie corredor” o “pies ligeros”, no obstante, dichas traducciones tienen dudosas bases etimológicas. Por otro lado, Deimel (1980: 12), señala acertadamente que el término *rarámuri* no aparece en ninguna clase de textos antes del siglo XIX, mientras que “tarahumara” y otros términos relacionados como “tarahumar” o “tarahumare” son los únicos nombres empleados en los documentos coloniales para referirse a este pueblo. Actualmente, los cuatro términos (*rarámuri*, *tarahumara*, *tarahumar* y *tarahumara*) continúan plenamente en uso como etnónimos. Por otra parte, algunos autores contemporáneos han preferido el uso del término *ralamuli*, el cual se acerca más a la pronunciación indígena del vocablo en algunas partes de la Sierra (Pintado, 2004: 5). En nuestro caso, como no existe un consenso académico o institucional, utilizaremos de manera indistinta los dos términos más empelados tanto por los propios actores como por la literatura antropológica, es decir, *tarahumara* y *rarámuri*.

125 Según el Censo INEGI 2010, la Sierra Tarahumara es habitada por cuatro pueblos indígenas, a saber: 85,018 rarámuris, 7,906 tepehuanes del

sesenta mil kilómetros cuadrados que se extienden por elevadas montañas y profundos barrancos del noroeste de México, o más precisamente, por una porción de la Sierra Madre Occidental, la cual desde hace siglos ha sido conocida con el nombre de *Sierra Tarahumara*<sup>126</sup>.

Hoy los rarámuri y la Sierra Tarahumara, a pesar de ser ampliamente *reconocidos* e *identificados* dentro y fuera de México también son, contradictoriamente, uno de los grupos étnicos y una de las regiones indígenas menos *conocidas* de todo el territorio mexicano, incluso por parte de los especialistas<sup>127</sup>. A pesar de la fama mundial que este pueblo y su territorio han adquirido durante los últimos tiempos, así como de la fascinación que por largo tiempo han ejercido entre misioneros, viajeros, antropólogos, artistas e intelectuales, es indudable que actualmente, continúan existiendo notables lagunas en términos del conocimiento histórico y antropológico de la Sierra Tarahumara y sus pueblos originarios<sup>128</sup>.

---

norte, 2,136 guarijios y 851 pimas. Todos ellos comparten el territorio serrano con más de 194,000 individuos no indígenas, conocidos localmente como “mestizos”, quienes conforman a la mayoría de los habitantes de la región.

<sup>126</sup> En la actualidad, se conoce como Sierra Tarahumara a la porción de la Sierra Madre Occidental que atraviesa el sur y suroeste del estado de Chihuahua, así como algunos municipios colindantes de los estados de Sonora y Sinaloa. Un territorio compuesto aproximadamente por 7,000 localidades, distribuidas principalmente en 16 enormes municipios chihuahuenses, en los cuales habitan más de 290,000 personas; la mayor parte de ellas, a partir de un patrón de asentamiento marcadamente disperso (Saucedo, 2013: 16). En el estado de Chihuahua viven 126 mil personas que hablan leguas indígenas, y el 80 por ciento de ellos son rarámuri. Mientras que el 85 por ciento de la población indígena de la entidad se localiza en 23 municipios serranos, de los cuales destacan por su población originaria: Guachochi, Balleza, Bocoyna, Batopilas, Guadalupe y Calvo, Urique, Uruachi, Guazapares, Carichí y Morelos. En la sierra tarahumara, existen 6,998 localidades (54% del total de comunidades de la entidad), que presentan una alta dispersión poblacional, ya que el 86% de esas localidades tienen menos de 50 habitantes y están ubicadas en lo más intrincado de la compleja geografía serrana.

<sup>127</sup> Resulta notorio señalar que hasta el momento casi no se cuenta con mapas precisos que muestren la ubicación de las vías de los caminos (más allá de las escasas carreteras pavimentadas), ni mucho menos la distribución de la población en términos de su condición étnica, la territorialidad indígena (que no coincide ni con la municipal ni con la ejidal), la distribución de lenguas, de credos religiosos, de sistemas de gobierno, de servicios básicos, de fuentes de agua, de recursos naturales, de usos del suelo, etc.

<sup>128</sup> Considero que se trata de una cuestión más cuantitativa y no tanto de calidad. Es decir, durante los últimos ochenta años se desarrollaron una serie de investigaciones históricas y antropológicas que han realizado sin duda importantes aportaciones, sin embargo, haciendo un balance general, éstas resultan escasas y temporalmente discontinuas. Algunos de los trabajos históricos y antropológicos más relevantes sobre la Tarahumara son:

Asimismo, de la mano de dicho desconocimiento coexisten también una serie de estereotipos basados en imaginarios profundamente arraigados sobre la región y sus habitantes. Particularmente, el hecho de representar a la Sierra Tarahumara como un territorio geográfica y culturalmente primitivo, agreste, pero a la vez exótico, místico y fascinante. Un sitio en donde –supuestamente– los tarahumaras han logrado conservar una cultura “pura”, casi intacta frente al impacto del mundo occidental. Una efígie que se ha ido reproduciendo persistentemente a lo largo del tiempo la cual, a pesar de su aparente ingenuidad, nos remite a siglos de reflexiones, juicios y prejuicios sobre el pueblo rarámuri. Testimonios casi siempre sesgados por esa visión ávida de ensalzar lo exótico, lo primitivo, lo místico y lo auténtico del tarahumara y de su territorio.

Así, este trabajo busca llamar la atención sobre el importante papel que la mirada europea ha tenido en la construcción de algunos de estos imaginarios. Desde un punto de vista teórico, tales imaginarios constituyen un repertorio de sentidos que se han ido legitimando en un marco histórico, social y cultural, para interpretar comportamientos sociales y justificar determinadas valoraciones ideológicas y culturales (Cegarra: 2012: 13). Es decir, representan un repositorio de sentidos plausibles a los cuales, como veremos, han recurrido los individuos y los grupos en determinadas coyunturas y contextos políticos y sociales.

El texto centra su atención en tres distintos momentos de la historia rarámuri, en los que ciertos autores de origen europeo, al mismo tiempo que jugarán un importante papel documentando y difundiendo aspectos de su sociedad y su cultura, heredarán a la posteridad una serie de ideas estereotipadas sobre este pueblo, muchas de las cuales persisten hasta hoy, con plena vigencia, en el imaginario social<sup>129</sup>.

---

Bennet y Zingg (1935); Kennedy (1970); Pennington (1963); Passin (1943, 1944); Fried (1953, 1961, 1969); Champion (1962); Hilton (1947, 1959), Basauri (1929, 1940); González (1987, 1991, 1993, 1994); Peña (1943, 1946); Ocampo (1950); García (1963); Merrill (1991, 1992a, 1992b, 2000); Deeds (1992, 2000); Sariago (2002, 2008); Lartigue (1983, 1989); Vatant (1979, 1990); Hillerkuss (1992); Lionnet (1972); Bonfiglioli (1995, 2008, 2010); Velasco 1983; Bonfiglioli *et. al.* (2007); Deimel (1980)); Acuña (2003, 2009); Porrás (1996, 2002); Porrás y Saucedo (2005), Burguess (1970, 1981); Pastron (1970); Bye (1976, 1979); Levi (1993, 1999, 1992, 2001), Molinari y Porrás (2001); Saucedo (2003, 2007, 2011, 2013); Pintado (2004, 2012); Urteaga (1997, 1998a, 1998b); Urteaga *et. al.* (1994); Valiñas (1991).

<sup>129</sup> El concepto de *imaginario social*, como categoría de análisis sociológico posee un vasto desarrollo, pero aún genera debates y controversias. Un teórico del *imaginario social* que ha servido de base para casi todos los estudios que se han desarrollado con esta categoría es Cornelius Castoriadis. Este autor advierte que lo que algunos llaman “imaginario” como “imagen de” no se corresponde con su concepción de imaginario: “Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y

A continuación, abordaremos primeramente algunos ejemplos propios del periodo colonial, referidos a misioneros jesuitas de los siglos XVII y XVIII, luego veremos el caso de icónico viajero del siglo XIX, para finalizar con un intelectual y artista singular del siglo XX. Se trata, en términos generales, de un conjunto heterogéneo de miradas y narrativas, cimentadas con frecuencia en visiones teocéntricas y eurocéntricas, románticas y evolucionistas, las cuales constituyen, no obstante, un verdadero hito en lo que se refiere a la imagen contemporánea del pueblo tarámuri.

## II. LA MIRADA PRIMIGENIA DE LOS MISIONEROS.

Los misioneros-cronistas del periodo colonial, principalmente los jesuitas<sup>130</sup>, pueden considerarse los precursores de la etnografía y del pensamiento antropológico en la Sierra Tarahumara. Es también a ellos a quienes debemos el germen de una serie de ideas y arquetipos sobre los tarahumaras y su territorio.

Las crónicas y relatos jesuíticos se produjeron desde inicios del siglo XVII (fecha en la que arranca la conquista y colonización de estos territorios), hasta el año de 1767, cuando la Compañía de Jesús fue expulsada de la entonces Nueva España.

Los misioneros, a través del sesgo que les brindaba se fe y sus objetivos evangelizadores, se aproximaron a los tarahumaras con el fin de comprender su religión y su cultura, para poder hacer así más efectivas sus tareas de conversión y aculturación. Esta labor los llevó a documentar una serie de prácticas y creencias tarahumaras y de otros pueblos nativos, con los cuales convivieron estrechamente.

Esos relatos representan los primeros testimonios escritos sobre la alteridad cultural en la región:

“[Los tarahumares] siembran junto a los riachuelos y torrentes el maíz –que nosotros en Europa llamamos *trigo turco*–, del que casi solamente se sustentan. Haciendo de él unas como piezas

---

especialmente indeterminada (histórico-social y psíquica) de figuras / formas / imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello” (Castoriadis 2007:12). De igual forma, plantea que todo lo dado en lo histórico-social está indefectiblemente ligado a lo simbólico. Por supuesto, los actos reales, individuales y colectivos, no son directamente símbolos; pero tampoco pueden tener su existencia fuera de una red simbólica (por ejemplo: el amor, la guerra, la religión, etc.). Así, cada objeto y cada acto existe *per se* de la percepción que se tiene de éste, aunque su existencia depende básicamente del tejido simbólico en el cual se inserta.

<sup>130</sup> La historia de la conquista espiritual de la Sierra Tarahumara se caracterizó por una presencia misionera tanto jesuita como franciscana. De hecho, a pesar de que más de la mitad de las misiones de la Tarahumara fueron construidas y atendidas por los franciscanos (William Merrill, comunicación personal), los más importantes cronistas coloniales de la región fueron los jesuitas y, por lo tanto, hoy se conoce sobre todo la visión jesuita de esa historia.

de pan y una bebida como atole...La gente es de color oscuro, no negro, dada a una notable ebriedad, a la poliginia y a las supersticiones...Generalmente andan semidesnudos, solamente ceñidos con un paño a la cintura, y en invierno cubiertos con una cobija oscura. Las mujeres se visten más. Los tarahumares andan armados con arco y flechas...”, Joseph Neumann *apud* González (1994: 152).

Una particularidad de la conquista espiritual de la Sierra Tarahumara fue que los misioneros-cronistas coloniales no fueron sólo de origen español, sino que en su mayoría provenían de muy distintas regiones de Europa, como Croacia, Moravia, Irlanda, Italia, Portugal y Bélgica.

Entre el conjunto de esas crónicas y relatos destacan por su relevancia histórica y etnográfica, según Sariego (2008: 141-144), las siguientes:

- La crónica del catalán Joan Font, el primer misionero de la Compañía de Jesús en llegar a la Sierra Tarahumara en 1603, especialmente sus Cartas Annuas de 1608 y 16011.
- *La Relación latina de las misiones tarahumaras, de la Sierra y de sus habitantes*, escrita por el croata Johannes María von Ratkay desde la Misión de Carichí en 1683<sup>131</sup>.
- *La Relación de la Tarahumara, 1673-1676*, del poblano Tomás de Guadalaxara y del español José Tardá; junto con la *Gramática de las lenguas tarahumar y guazapar* publicada por Tomás de Guadalaxara en 1683.
- El *Diccionario tarahumara-alemán y alemán-tarahumara con algunos datos de los usos y costumbres de los tarahumaras, 1608*, del jesuita nativo de Moravia Matthäus Steffel.
- *La Historia de las rebeliones tarahumaras* de 1730, así como una amplia compilación de manuscritos de la pluma del jesuita de origen checo Joseph Neumman.
- La extensa obra epistolar del jesuita valenciano José Pascual (1750-1752).
- Los relatos de los primeros misioneros de la región de Chinipas, el irlandés Michael Wadding, los italianos Pier Gian Castini y Giulio Pascuale y el portugués Manuel Martins.
- El relato del *Viaje a la barranca de la Tararecua* de José María Miqueo<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Esta crónica de Ratkay bien podría considerarse la primera obra antropológica sobre los tarahumaras, pues se trata sin duda del cronista que se ocupa con mayor atención y cuidado del tema de las prácticas culturales, la ritualidad y la religión.

<sup>132</sup> Las referencias bibliográficas de este listado de textos están tomadas de González *apud* Sariego (op. cit.). Por otra parte, también se podría incluir dentro de esas obras de origen colonial algunos relatos, noticias e informes

Asimismo, a las fuentes de origen jesuítico habría que añadir algunos cuantos documentos elaborados por franciscanos que hasta hoy se conocen, tales como las relaciones geográficas de varios pueblos (1777-1778), la *Gramática Tarahumara* de Miguel de Tellechea (1826), así como las relaciones de las visitas pastorales realizadas por el obispo de la Nueva Vizcaya Pedro Tamarón y Romeral, compiladas bajo el título *Demostración del vastísimo obispado de la Nueva Vizcaya, 1759-1761* (Sariego, op. cit.: 143).

Toda esa riqueza documental, más una enorme cantidad de expedientes que aún permanecen anónimos en archivos históricos de México, España y otros países, constituyen las fuentes escritas más tempranas sobre las culturas indígenas de la Tarahumara.

Un primer estereotipo que nace y se reproduce con las crónicas misioneras es, por un lado, el de los tarahumaras como habitantes de las cavernas y, por lo tanto, representantes de fases primitivas de la historia de la humanidad. Mientras que, por otro lado, aparece también la idea de un pueblo capaz de sobrevivir en las más inhóspitas serranías y barrancos, y sumamente reacio al contacto con el exterior.

Asimismo, los tarahumaras, al igual que el grueso de los pueblos nativos del norte de México, fueron personificados repetidamente por los cronistas y los conquistadores como pueblos “bárbaros”, enemigos de la civilización, lo que les valió, en más de una ocasión, ser comparados con los animales salvajes. Al respecto, llama la atención que desde tiempos prehispánicos los pueblos del norte de México fueran también concebidos, por ejemplo, por los mexicas, los mayas y muchas otras culturas de Mesoamérica, como pueblos bárbaros e indomables, a quienes referían con el despectivo término de “chichimecas”<sup>133</sup>

---

escritos por autoridades civiles y militares, tales como la *Crónica Militar* de Baltasar de Obregón de 1584 y el Informe de Hugo de O’Conor de 1771, entre otros.

<sup>133</sup> Palabra derivada del vocablo náhuatl “chichi” (perro) y “mecatl” (mecate o lazo); lo que podría interpretarse como “perro que arrastra el mecate”, aludiendo así quizá a su nomadismo y su resistencia a la sujeción (Santa María, 1999). Otras versiones sugieren que la palabra puede traducirse como “gente perro” o de “linaje de perros”. Derivado de ese hecho, los conquistadores españoles del siglo XVI denominaron como *La Gran Chichimeca* a todo aquel territorio que se extendía al norte del México central, por lo que el término *chichimeca* se siguió utilizando genéricamente para designar a todos aquellos pueblos indígenas que habitaban esos territorios. Según algunos cronistas europeos de la época, el vocablo *chichimeca* remitía a la palabra con la que los antiguos mexicanos: “...designaban en ignominia a todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera” (Santa María *apud* Carrillo, 1999: 28). Es decir, en buena medida pueblos nómadas y seminómadas que, según se dice, tenían como actividades principales la cacería y la recolección.

Joan Font, el primer misionero de la Compañía de Jesús en llegar a la Sierra Tarahumara en el año de 1603 escribió:

“Están estos gentiles en la misma serranía...la cual está razonablemente poblada, aunque es muy áspera y en algunas partes...lo es mucho más por las quebradas muy hondas que dicen los indios que hay, tan difíciles que bestias no podrán andarlas...La morada de esta gente es en cuevas, que las hay muchas en su tierra, de las cuales hay algunas tan capaces que viven en ellas toda una parentela. Y las puertas donde se entra es como la boca de un horno de pan, de manera que más parecen sepulturas que casas...” (Fonte *apud* González, 1987: 187).

En esa misma dirección, el croata Johannes Ratkay en 1683 agregaría:

“Los tarahumares acostumbran a vivir en cuevas y escondrijos al modo de las fieras...y aborrecen vivir congregados y su mayor comodidad es estar lo más lejos posible de los españoles y de los misioneros” (Ratkay *apud* Gonzalez, 1994: 146)<sup>134</sup>.

Otro estigma recurrente que nace durante este periodo es el de los tarahumaras como un pueblo borracho y supersticioso. Los misioneros, como parte fundamental de su labor evangélica, atacaron las costumbres autóctonas que consideraron más escandalosas, en especial lo que ellos llamaban “frecuentes borracheras”, y todas las “aberraciones” que dicen que ahí ocurrían, tales como la promiscuidad sexual y las peleas. Esto, sin darse cuenta de que esas costumbres, enmarcadas por la religión y la ritualidad tarahumara, formaban parte intrínseca de las actividades de subsistencia y los sistemas de reciprocidad familiares y comunitarios, por lo que tenían una importancia focal para la reproducción de la sociedad y la cultura; tal como lo continúan haciendo hasta nuestros días<sup>135</sup>. Así, distintos testimonios misioneros hacen recurrentemente señalamientos tales como:

---

Esa imagen de pueblos nómadas, salvajes e indomables, fue también plasmada y retroalimentada, recurrentemente, por una multitud de documentos históricos elaborados a todo lo largo del periodo colonial, en donde usualmente se alude a los *chichimecas* como pueblos bárbaros, irreductibles, extremadamente belicosos, sanguinarios, e incluso caníbales. Argumentos que, por otro lado, representaron también una justificación ideológica frente al sometimiento y el exterminio del que dichos pueblos fueron objeto a lo largo de los siglos. Dentro de ese contexto semántico, los términos *chichimeca* y *tarahumara* pueden resultar equivalentes.

<sup>134</sup> De la mano del estereotipo, la utilización de cuevas y abrigos rocosos como habitación temporal o permanente, corrales o bodegas de almacenamiento, practicada hasta el día de hoy por los rarámuri, constituye uno de los rasgos culturales más relevantes que ligan a este pueblo con la antigua tradición cultural *Cliff-dweller* o de “habitación en acantilados”, propia de la Cultura Casas Grandes, y profundamente relacionada en términos arqueológicos con las culturas Hohokam. Mogollon y Anazasi del suroeste de los Estados Unidos.

<sup>135</sup> Dichas “borracheras”, que hoy conocemos con el nombre de “tesgüinadas”, se refieren a reuniones donde se bebe una cerveza fermentada de



“[Los tarahumaras] son obtusos y bárbaros. Antes de que los padres les anunciaran el evangelio, no veneraban a ni Dios ni ídolos, pero tenían muchos hechiceros y hechiceras, con lo cual ocurrían múltiples supersticiones...es gente tonta y perezosa, principalmente en lo que se refiere a las cosas del espíritu...Son muy inclinados a la embriaguez, con una bebida que hacen de maíz...Con esta bebida se emborrachan provocando muchos pleitos, matándose como perros y cometiendo muchas maldades e indecencias...” (Van Hamme *apud* González, 1987: 303-305).

### III. EXPOLRADORES DECIMONÓNICOS.

Durante la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, una serie de exploradores y viajeros, muchos de ellos de origen europeo, comenzaron a visitar y a escribir por motivos diversos sobre la Sierra Tarahumara y sus habitantes, especialmente sobre los rarámuri (cfr. Lumholtz, op. cit.; Watson, 1886; Mwatka, 1893; Gerste, 1914). De entre el conjunto de estos exploradores y viajeros destaca, por encima de cualquier otro, la figura de Carl Sofus Lumholtz.

Carl Lumholtz (1851-1922) fue un célebre explorador de origen noruego de finales del siglo XIX, conocido principalmente por sus meticulosas investigaciones de campo y sus publicaciones de corte antropológico y etnográfico sobre las culturas indígenas de Australia y, sobre todo, del noroccidente de México, tales como los huicholes, los tarascos, los coras, los tepehuanes, y muy especialmente, los tarahumaras. Lumholtz, al igual que otros de sus contemporáneos, llegó a la Sierra Tarahumara en busca del mito del hombre primitivo, por lo que entre 1890 y 1898 protagonizó cuatro grandes expediciones, a lomo de caballo y mula, a lo largo de la Sierra Madre Occidental, en donde vivió y convivió estrechamente por cerca de un año y medio con los tarahumaras.

Lumholtz, a pesar de no ser antropólogo profesional, fue capaz de construir una de las etnografías más amplia, rica y viva que hasta hoy se hayan escrito sobre los tarahumaras. Su vasta exploración entre los pueblos de la Sierra Madre Occidental mexicana (en sitios como la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, en

---

maíz, la cual es denominada por los tarahumaras como *sowi* o *batari*, pero que es también conocida como el nombre genérico de “tesgüino”. Esta bebida, y las connotaciones sociales y culturales que posee, constituyen un elemento fundamental en la economía, la organización social y la religión del pueblo tarahumara (cfr. Kennedy, 1070; Saucedo 2003). Sin embargo, a lo largo de los siglos el tesgüino ha sido mal comprendido, atacado, estigmatizado, y tratado de desarraigar debido a que los distintos poderes en turno lo han considerado como algo negativo para la vida de los tarahumaras. Actualmente, además de la imagen de borrachos, existen otros estereotipos negativos en sectores de la sociedad no indígena sobre los tarahumaras, tales como la idea de que son perezosos, hoscas, limosneros o promiscuos.

Michoacán, y en desde luego en la Sierra Tarahumara), culminó con una obra extraordinaria, editada en dos volúmenes, bajo el título: *El México desconocido* (1981 [1904]); una publicación que resultará a la postre esencial para las ciencias antropológicas en México. Baste decir por ahora que, a pesar de sus más de cien años de existencia, continúa siendo un texto básico para la investigación sobre la historia y el presente cultural de los pueblos indígenas del noroccidente de México.

Durante sus expediciones Lumholtz se hizo acompañar por un equipo de decenas de colaboradores científicos, a los cuales habría que añadir sus guías locales, el conjunto de arrieros y cargadores de víveres y de equipos técnicos, además de la pequeña escolta armada que durante algunos lapsos de sus andanzas el gobierno mexicano tuvo a bien facilitarle.

En la obra de Carl Lumholtz, el mito occidental del hombre primitivo cobra realidad en las descripciones de la arcaica economía cazadora-recolectora de los tarahumaras, de sus sistemas de autoridad y sus prácticas jurídicas, de sus ceremonias agrícolas, de sus rituales, de su música y sus danzas, de sus prácticas curativas y de su mitología sobre los animales, los astros, el origen del mundo y el destino del hombre.

Por otra parte, a al largo de ese texto resulta evidente la forma en que Lumholtz va desarrollando un activo proceso de involucramiento, producto de su intenso y prolongado trabajo de campo, en el cual la necesaria distancia cultural del etnógrafo se fue transformando poco a poco en empatía, y la desconfianza en respeto y admiración por la sabiduría del pueblo tarahumara (Santiago, 2000: 68).

Así pues, la etnografía que se desprende del relato de este viajero decimonónico es uno de los aspectos sin duda más valiosos de su obra. Una labor enorme de escritura que debemos al propio Lumholtz, quien posteriormente a sus expediciones, entre los años de 1892 y 1900, se dedicó paciente y metódicamente a ensamblar, escribir y editar, él solo, la totalidad de su *México Desconocido*; aun cuando en sus expediciones trabajó hasta con 40 distintos colaboradores. Se trataba de un grupo de científicos y otros profesionales que, como él mismo los calificó, eran “talentosos e imaginativos”, entre los que se encontraban geógrafos, arqueólogos, botánicos, zoólogos, dibujantes, minerólogos, fotógrafos y lingüistas (Urteaga, 1997: 200).

No obstante, Lumholtz logró dar a su libro un sentido unitario, superando así las limitaciones de contar con informes provenientes de un grupo polivalente de colaboradores especialistas en muy distintas disciplinas; por lo que su trabajo puede considerarse también como pionero en términos de la investigación interdisciplinaria. Asimismo, con la publicación temprana de esta obra en versión castellana (1904), Lumholtz nos ofrece la posibilidad única de acceder a una imagen conjunta de ciertos pueblos indígenas de la Sierra Madre Occidental, una realidad sobre la cual

se había dejado de tener registros históricos por largo tiempo, al menos desde la expulsión de los misioneros jesuitas de la todavía entonces Nueva España, en año de 1776.

Gran parte de la importancia de *El México Desconocido* de Lumholtz radica en que está concebido en torno a un enfoque “totalizante” (Urteaga, 1997), muy propio de la antropología, mismo que le imprime al conjunto de su cuerpo narrativo la fuerza y vitalidad necesarias para una comprensión más amplia de la realidad cultural indígena. Esta mirada global, sin embargo, no elimina la posibilidad de focalizar las particularidades de grupos étnicos hoy ya desaparecidos y las de aquellos más o menos integrados a la dinámica mexicana del mestizaje integracionista, y las diversidades intrínsecas en ellos, lo que termina constituyéndose en un estímulo a la imaginación etnográfica condimentada con una suficiente dosis de aventura, exploración y descubrimiento (Lionnet, 1972).

Por otro lado, si la antropología se caracteriza por el estudio de la alteridad, resulta notable que un aspecto fundamental en el relato de Carl Lumholtz sea precisamente el de las relaciones interétnicas establecidas entre los tarahumaras y los *chabochi* o no indígenas<sup>136</sup>. Él describe esas relaciones como un verdadero cuello de botella que, desde su punto de vista, siempre favorecía alevosamente a los *chabochi*, gracias a su filiación orgánica con la institucionalidad civil y política mexicana, localizada en los centros urbanos, y a su actitud individualista, opuesta a la orientación social y cultural indígena, predominantemente colectiva. Sin duda esta importante obra contribuye a la superación de esas dificultades en la convivencia interétnica, pues penetra de forma aguda en el espinoso laberinto que expresa, hasta la actualidad, la tensa vecindad de grupos étnicos diversos en un contexto territorial históricamente conflictivo.

Lumholtz describe así su primer encuentro con la región:

“...Esta vez llegamos a los habitantes de las cavernas. Los indios tarahumaras de la Sierra Madre, una de las tribus mexicanas menos conocidas, vivían en cavernas en una extensión tal que propiamente puede llamárseles trogloditas americanos de hoy...” (Lumholtz, 1981 [1904]:15).

Luego de su larga experiencia, el célebre explorador noruego no dudará en hacer explícitos sus presupuestos evolucionistas: los tarahumaras serán para él únicos y genuinos no sólo por su condición de últimos *trogloditas americanos*, sino también porque consideraba que estaban escribiendo –al igual que otros pueblos “primitivos”- las páginas finales de su historia, y que, como ellos, acabarían tarde o temprano por sucumbir ante el progreso de la civilización moderna (Sariego, 2008):

---

<sup>136</sup> La palabra *chabochi* designa, en lengua tarahumara, a los extranjeros, los barbados o los mestizos serranos. Es decir, a los *otros*, los no indígenas.

“Los pueblos primitivos son cada día más raros en el globo. En el continente americano aún quedan algunos en su estado original. Si se les estudia antes de que ellos también hayan perdido su individualidad o hayan sido arrollados por el paso de la civilización, se podrá esparcir mucha luz no sólo sobre los antiguos pobladores de dicho país, sino aún sobre los primeros capítulos de la historia de la humanidad. En el rápido progreso actual de México, no se podrá impedir que esos pueblos primitivos pronto desaparezcan...Las vastas y esplendorosas selvas vírgenes la riqueza mineral de las montañas no continuarán largo tiempos siendo exclusiva propiedad de mis morenos amigos; mas espero que les habré hecho el servicio de erigirles este modesto monumento, y que los hombres civilizados serán los primeros en reconocerlo...[Así] Las futuras generaciones no encontrarán otros recuerdos de los tarahumares que los que logren recoger los científicos de hoy, de labios de este pueblo y del estudio de sus utensilios y costumbres...” (Lumholtz, op. cit.: 19”).

A pesar de asumir una óptica a todas luces evolucionista, el explorador noruego no parece titubear a la hora de juzgar los efectos perversos que el progreso estaba sembrando ya entre los tarahumaras de aquella época, por lo que sentencia:

“La civilización, tal como les llega a los tarahumares, ningún beneficio les presta. Sacude rudamente las columnas del templo de su religión. El Ferrocarril Central Mexicano aplasta sus cactus sagrados, cuya ira redundante para los tarahumares en años de escasez y desgracias. En tanto que ellos se privan del placer de fumar durante el día para no ofender así con el humo, arrojándolo en espesas nubes, día con día los hornos y máquinas de los blancos, dejando a los indios fuera de la vista de Tata Dios que no puede cuidarlos. En la locomotora misma, ven la representación del Diablo con larga lengua y crecida barba...Lo peor es que la civilización va destruyéndoles su patria, pues cada vez ensanchan los blancos los límites de la suya” (ibid, tomo I: 403).

Para la mirada de Carl Lumholtz, al igual que para la de otros viajeros y exploradores decimonónicos, el tarahumara primitivo y casi salvaje va a ser concebido como un ejemplar de una raza única, en la que la resistencia física y la adaptación a un medio natural marcadamente hostil, formaban características muy propias de su cultura. El prototipo de este discurso que podríamos denominar del “primitivismo racial” es la estampa, hasta hoy generalizada, del tarahumara descrito y observado como *corredor de pies ligeros* (Sariego, 2000: 72).

Esta imagen y el discurso ligado a ella son típicos a lo largo de la mayoría de las descripciones de los exploradores y viajeros de la Tarahumara. Por ejemplo, Lumholtz (op. cit.: 297) describió a los rarámuri de finales del siglo XIX como los corredores más resistentes del mundo, y documentó la anécdota de un tarahumara que en cinco días recorrió unas 600 millas (960 km), para llevar un

mensaje, de ida y vuelta, desde la localidad serrana de Guazapares hasta la ciudad de Chihuahua. Del mismo modo, señaló que los tarahumaras eran capaces de capturar a caballos montaraces, y que podían perseguir corriendo por varios días a un venado, hasta capturarlo y darle muerte (*ídem*)<sup>137</sup>.

Pero más allá del mito y la leyenda, el arquetipo del tarahumara corredor resistente y físicamente superdotado comenzó desde la segunda década del siglo XX a adquirir fama internacional, convirtiéndose en un fenómeno que atraerá la atención de los antropólogos físicos, los médicos y los periodistas deportivos, quienes con empeño contribuirán a forjar y divulgar esta imagen del rarámuri primitivo, moldeado en el crisol de la ruda naturaleza serrana y, por ello, capaz de desafiarla (cfr. Acuña 2003, 2009). Esta imagen y el discurso ligado a ella son típicos a lo largo de la etnografía de la Tarahumara.

#### **IV. UN ICÓNICO VIAJERO DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX.**

A diferencia de lo que aconteció durante la etapa previa de exploradores y viajeros de la segunda mitad del siglo XIX, la presencia de personajes de origen europeo que escriban sobre la Sierra Tarahumara desaparece casi por completo entre 1930 y 1970. No obstante, existe una notable e influyente excepción que, a pesar de no tener la importancia histórica que tuvieron algunos de los personajes antes comentados, resulta necesario mencionar, al menos de forma sucinta.

Se trata de la obra del actor, poeta, ensayista, novelista y dramaturgo francés Antonin Artaud la cual, a pesar de no ser propiamente una obra de antropología, guarda en ciertos sentidos relación con las preocupaciones propias de esta disciplina.

En el año 1936, y cuando en Europa se preparaba ya la publicación del famoso ensayo *El teatro y su doble* (1938), Antonin Artaud, miembro destacado del movimiento surrealista, realizó un viaje a México, con el claro objetivo de conocer lo que él llamaba “el imperio del rito”. Artaud decidió salir de Occidente en busca de la alteridad mexicana, y viajó a la Sierra Tarahumara tratando de palpar de cerca la profundidad y la pureza de las culturas donde – según decía- el poder simbólico de la mitología permanece vivo y

---

<sup>137</sup> Varios años después, el historiador alemán del deporte Karl Diem (1973: 224), hará referencia a la hazaña que en 1932 realizó el rarámuri Luis Rosas, quien se dice que recorrió ininterrumpidamente, durante 72 horas, una distancia total de 560 km, impulsando una pequeña bola de madera sobre el terreno quebrado y pedregoso de la Sierra, en la tradicional *rarajipa* o “carrera de bola” tarahumara. Debido a estos antecedentes, desde hace décadas han llegado hasta la Sierra Tarahumara diversos cazatalentos, que llevan a competir a los rarámuri en las carreras más exigentes del mundo, los ultramaratonos de 100 millas (160.93 km), en donde varios de ellos han ganado esas competencias en Estado Unidos, Europa y Japón.

donde las fuerzas de la naturaleza permean el comportamiento humano.

Tras lograr participar en un ritual de curación por medio del *jícuri* o peyote (un cactus enteógeno de enorme importancia en la religión y la cosmovisión rarámuri), Artaud concluye que los tarahumaras son “el arquetipo perfecto de una raza principio”, una sociedad no contaminada por la civilización occidental, en la cual se ha sabido salvaguardar “los principios que intervienen en el movimiento filosófico de la naturaleza” (Sariego, 2008: 151).

Para Artaud:

“Los tarahumaras tienen la obsesión de la filosofía; no hay entre ellos gesto perdido, gesto que no tenga un directo sentido filosófico: los tarahumaras se vuelven filósofos exactamente de la misma manera en que un niño pequeño crece y se vuelve hombre: son filósofos por nacimiento”.

A pesar de Antonin Artaud convivió con los rarámuri únicamente por un corto lapso de tiempo (apenas un mes y unos cuantos días), su vehemente y muy popular relato, editado casi cuarenta años después de su viaje bajo el título: *México y viaje al país de los tarahumaras* (1975), provocó una peculiar fascinación por los rarámuri no sólo entre toda una generación de antropólogos, artistas e intelectuales, sino también, entre los promotores y los practicantes del turismo cultural.

La mirada de Artaud sobre la Tarahumara y sus habitantes transita entre las fronteras de la interpretación antropológica, la filosofía y el arte. Es justo decir que Artaud, quien aseguraba que los tarahumaras le revelaron su conocimiento esotérico del universo, introdujo claramente una imagen muy específica de los rarámuri en el circuito intelectual internacional, principalmente europeo, asociada con el mundo de creencias filosóficas, la ritualidad, lo onírico y lo simbólico. Sin duda, serán sus referencias narrativo-vivenciales referentes al peyote las que le ofrecerán a su obra un escenario literario cercano a los *best seller* de nuestros días

Según la perspectiva de este singular autor:

El país de los tarahumara está lleno de signos, de formas y efigies naturales que no parecen nacidas del azar, como si los dioses... hubiesen querido significar sus poderes en esas extrañas firmas en las que la figura del hombre aparece perseguida desde todas partes...En todos los recodos de los caminos...se ven árboles quemados voluntariamente en forma de cruz, o en forma de seres, y muchas veces esos seres son dobles y están uno frente al otro, como para manifestar la dualidad esencial de las cosas...Y se me ocurrió pensar que ese simbolismo disimulaba una ciencia.” (Artaud, 1975: 10-11).

Reflexiones tras las cuales, el célebre dramaturgo francés concluye:

“Es falso decir que [los tarahumaras] no tienen civilización, cuando se reduce la civilización a puras facilidades físicas, a comodidades materiales que la raza tarahumara ha despreciado desde siempre” (ídem).

## V. CONCLUSIÓN

Lo primitivo, lo agreste, lo exótico y lo místico, en tanto imaginarios referidos al pueblo rarámuri y a sus territorios ancestrales, han sido creados y recreados a lo largo de los últimos cuatrocientos años desde muy distintos contextos históricos, sociales y culturales.

A pesar de que por motivos de espacio resulta imposible profundizar en los orígenes y particularidades de cada uno de esos imaginarios, así como en los autores y personajes aludidos a lo largo de este texto, resulta muy importante subrayar de forma explícita el destacado papel que la mirada europea ha tenido, a través del tiempo, en dichas construcciones.

En términos generales, cuando se habla de *imaginarios sociales* algunos de los teóricos más destacados sobre el tema (cfr. Moscovici, Abric, Castoriadis, Durand, Carretero, Baeza, Pintos *apud* Cegarra, op. cit.) han coincidido que más que *significados*, los imaginarios remiten a *sentidos*. Es decir, a múltiples significaciones que en conjunto conforman un marco de referencia o campo semántico que sirve de esquema de interpretación para comprender y aprehender la realidad socialmente dada. Por lo tanto, han concluido que los imaginarios sociales constituyen: 1) esquemas interpretativos de la realidad, 2) que son socialmente legitimados, 3) que tienen manifestación material en tanto discursos, símbolos, actitudes, valoraciones afectivas, conocimientos legitimados, etc. 4) que han sido históricamente elaborados y son modificables, 5) que forman matrices para la cohesión e identidad social, 6) que son difundidos a través del sistema escolar, los medios de comunicación y otras instituciones sociales, y 7) que están comprometidos con los intereses de los grupos hegemónicos.

Así, los campos semánticos a partir de los cuales ciertos sectores dominantes en distintos momentos históricos han representado a los rarámuri y a su territorio, han sido atravesados por una serie de imaginarios, producto de circunstancias temporales, sociales y culturales específicas, en donde se ha privilegiado la idea de lo arcaico, lo rústico, el exotismo, el folclore y el misticismo; construcciones ideológicas en las cuales la mirada europea ha sembrado una semilla de enorme relevancia.

No obstante, muchas de estas perspectivas, al reproducir y privilegiar sólo una visión exótica y romántica, suelen omitir consciente e inconscientemente los hechos relacionados con la cruda realidad histórica, económica y social en la que los tarahumaras han resistido por más de cuatrocientos años la invasión a sus ter-

itorios, así como el exterminio sistemático de su sociedad y su cultura. Una omisión que ha predominado, incluso, en algunos de los temas y los enfoques que han animado ciertas investigaciones antropológicas e históricas contemporáneas.

A través de los últimos cuatro siglos, y muy particularmente desde hace poco más de ciento cincuenta años, la Sierra Tarahumara y sus habitantes han experimentado una serie de procesos socioambientales, económicos y políticos de enorme importancia, en donde la economía industrial extractiva, la depredación del entorno ecológico, la pobreza, la marginación, la violencia, y la singular resiliencia indígena, han marcado los rumbos del presente y el futuro de la región.

Esta clase de procesos se expresan ferozmente, en el agudo deterioro medioambiental y socio económico acontecido durante el último siglo y medio en la región, en donde actividades como la explotación capitalista de los bosques, el repunte de la centenaria minería del oro y la plata, el turismo depredador, y la preminencia de la siembra y el tráfico de narcóticos, resultan ser las principales protagonistas de la historia contemporánea de esta singular región del noroeste de México. Un escenario que ha provocado que la Sierra Tarahumara sea hoy una de las regiones indígenas más pobres y pauperizadas de todo México.

Por ejemplo, la Sierra Tarahumara tiene uno de los niveles de Desarrollo Humano más bajo de todo México, que es menor en 49.1% del promedio nacional, presentando además agudos rezagos socioeconómicos. Por ejemplo, diez de sus municipios son considerados de “muy alta marginación”, y los municipios restantes son de “alta marginación” (CDI/PNUD, 2006a, 2006b). Asimismo, de todos los grupos indígenas de México los rarámuri son los que viven de manera más dispersa, el 52% de ellos habita en rancherías separadas entre sí por varios kilómetros de accidentado terreno, y debido a que sus ranchos están lejos de las principales poblaciones serranas, la infraestructura resulta demasiado costosa para ellos, por lo que el acceso que tienen a los servicios básicos es muy limitado.

El 90.6% de la población rarámuri no cuenta con servicios de salud proporcionados por el Estado mexicano, el 78.9% no tiene agua entubada, el 96.6% carece de drenaje, el 91.6% no posee energía eléctrica y el 80.5% de las viviendas tienen piso de tierra (INEGI, 2010). Pobreza extrema, marginación de servicios públicos, discriminación, racismo y exposición a la violencia es una realidad cotidiana para los rarámuri.

Y esta efigie, la del tarahumara como un campesino en pobreza extrema, marginado e históricamente violentado en sus derechos fundamentales, es también una figura que se ha venido a sumar como otro más de los imaginarios existentes hoy en día en torno a este singular pueblo del noroeste de México. Un imaginario y una realidad sobre la cual la antropología y la historia, confiamos, tendrán aún mucho por aportar.



## VI. BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Angel

-- (2003) "Correr para vivir: el dilema rarámuri", en *Desacatos*, no. 12, pp. 130-146.

-- (2009) "La carrera rarámuri como metáfora de resistencia cultural" en *Journal of Human Sports and Excecercise on line*, vol. 4, no. 1, ISSN 1988-5202.

Artaud, Antonin (1975) *México y viaje al país de los tarahumaras*, edición de Luis Schneider, FCE, México.

Basauri, Carlos,

-- (1929) *Monografía de los Tarahumaras*, Talleres Gráficos de la Nación, México.

-- (1940) "Familia Pimana: Tarahumaras", en *La población indígena de México*, tomo I: Etnografía, SEP, México pp. 299-352.

Bennett, Wendell, y Robert, Zingg (1978 [1935]) *The Tarahumara, An Indian Tribe of Northern Mexico*, University of Chicago Press, Chicago.

Bonfiglioli, Carlo,

-- (1995) *Fariseos y matachines en la Sierra Tarahumara: entre la pasión de cristo, la trasgresión cómico-sexual y las danzas de conquista*, INI-CONACULTA, México.

-- (2008) "El yúmari, clave de acceso a la cosmología rarámuri", en *Cuicuilco*, vol. 15, no. 42, ENAH, México, pp. 45-60

-- (2010) "Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo", en María Eugenia Olavarria, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coord.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, UAM - Juan

Pablos Editor, México, pp. 463-491.

Bonfiglioli, Carlo, Isabel Martínez, et. al. (2007) "El agua en la cultura rarámuri, en *Atlas de Cultura del Agua en América Latina y el Caribe*,

UNESCO, [http://www.unesco.org.uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/15\\_Raramuris.pdf](http://www.unesco.org.uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/15_Raramuris.pdf).

Burgess, Don,

-- (1970) *Cuentos de antes y hoy*, Instituto Lingüístico de verano, México.

-- (1981) *Tarahumara folklore: A study in cultural secrecy*, en *Southwest Folklore*, vol. 5, pp.11-22.

Bye, Robert,

-- (1976) *The Ethnoecology of the Tarahumara of Chihuahua, México*, Tesis de Doctorado, Harvard University, USA.

-- (1979) "Hallucinogenic plants of the Tarahumara", en *Journal of Ethnopharmacology*, vol. 1, pp.23-48.

Castoriadis, Cornelius (2007) *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquest.

CDI/PNUD (2006a) Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006. México: CDI/PNUD.

- Onli-  
 ne:[http://www.cdi.gob.mx/idh/informe\\_desarrollo\\_humano\\_pueblos\\_indigenas\\_mexico\\_2006.pdf](http://www.cdi.gob.mx/idh/informe_desarrollo_humano_pueblos_indigenas_mexico_2006.pdf) [16 January 2008]  
 CDI/PNUD (2006b) *Regiones Indígenas de México*. México: CDI/PNUD  
 Online:  
[http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones\\_indigenas\\_cdi.pdf](http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf) [16 January 2008].
- Cegarra, José (2012), “Fundamentos teórico-epistemológicos de los Imaginarios Sociales”, en *Cinta Moebio Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, 43: 1-13, ISSN 0717-554X, en [www.moebio.uchile.cl/43/cegarra.html](http://www.moebio.uchile.cl/43/cegarra.html).
- Champion, Jean R. (1962) *A study in culture persistence: the Tarahumaras of northwestern Mexico. 1921-1962*, Ann Arbor, University Microfilms, Columbia University.
- Deeds, Susan,  
 -- (1992) “Las rebeliones de los tepehuanes y tarahumaras durante el siglo XVII en la Nueva Vizcaya”, en *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.  
 -- (2000) “Cómo historiar con poca historia y menos arqueología: clasificación de los acaxeos, xiximes, tepehuanes, tarahumaras y conchos”, en *Nómadas y Sedentarios en el Norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, [ed Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marias de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena], UNAM, México, pp. 381-391.
- Deimel, Claus (1980) *Tarahumara – Indianer im Norden Mexikos*, Frankfurt/Main, Alemania.
- Fried, Jacob,  
 -- (1953) “The relation of ideal norms to actual behavior in Tarahumara society”, *Southwestern Journal of Anthropology*, IX.  
 -- (1961) “An interpretation of Tarahumara interpersonal relations”, en *Anthropological Quarterly*, 34, pp. 110-120.  
 -- (1969) “The Tarahumara”, en *Ethnology*, pt. 2, Evon Z. Vogt (ed.), vol. 8 del *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope (ed.), Austin, University of Texas Press, pp. 846-870.
- García, Héctor (1963) “Notas sobre la medicina tradicional en una zona de la Sierra Tarahumara”, en *América Indígena*, no. 23 (1), Instituto Indigenista Interamericano, México.
- González R., Luís,  
 -- (1987) *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, México D.F., Secretaría de Educación Pública, colección Cien de México, México.  
 -- (1991) *Joseph Neumann y la historia de las Rebeliones en la Sierra Tarahumara 1626-1724*, Ed. Camino, Chihuahua, México.  
 -- (1993) *El Noroeste Novohispano en la época colonial*, UNAM - Ángel Porrúa, México.  
 -- (1994) *Tarahumara: La Sierra y el hombre*, Ed. Camino, Chihuahua, México.

- Hillerkuss, Thomas (1992) "Ecología, economía y orden social de los tarahumaras en la época prehispánica y colonial", en Felipe Castro Gutiérrez (ed.), *Estudios de Historia Novohispánica*, núm. 12, UNAM, México, pp. 9-62.
- Hilton, Kenneth,  
 -- (1974), *Texto tarahumara (Dialecto de Samachique)*, Instituto Lingüístico de Verano-SEP, México.  
 -- (1959), *Tarahumara y español*, CONACULTA-INI, México.
- Kennedy, John,  
 -- (1970) *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Lartigue, François,  
 -- (1983) *Indios y Bosques: Políticas forestales y comunales en la Sierra Tarahumara*, CIESAS-ediciones de la casa chata, México.  
 -- (1989) "Los intermediarios culturales en la Tarahumara. Delegación de autoridad y elaboración del derecho consuetudinario", en R. Stavenhagen y Diego Iturralde (comp.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, El Colegio de México/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México. pp. 192-204.
- Levi, Jerome,  
 -- (1993) *Pillars of the Sky. The Genealogy of Ethnic Identity among the Rarámuri- Simaroni (Tarahuamras-Gentiles) of Northwest Mexico*, Tesis de Doctorado, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.  
 -- (2001) "La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri", en Claudia Molinari y Eugeni Porras (coord.) *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.  
 -- (1999) "La encarnación de una identidad de trabajo: poder y proceso en la curación ritual Rarámuri", en *American Indian Culture and Research Journal* 23 (3): 13-46.  
 -- (1992) "Commoditizing the Vessels of Identity: Transnational Trade and the Reconstruction of Rarámuri Ethnicity ", *Museum Anthropology*, 16 (3): 7-24.
- Lionnet, Andrés (1972) *Los elementos de la lengua tarahumara*, UNAM, México.
- Lumholtz, Carl (1981 [1904]) *El México desconocido*, 2 tomos, INI, México.
- Merrill, William,  
 -- (1983) "Tarahumara Social Organization, political Organization, and Religion", en *Handbook of North American Indians: Southwest*, William C. Stutervant y Alfonso Ortiz (ed.), vol. 10, Smithsonian Institution, Washington, pp. 290-305.  
 -- (1991) "La indoctrinación religiosa en la tarahumara colonial: los informes de los visitantes Lizasoani y Aguirre al final de la época jesuítica", en *Actas del Congreso de Historia Regional Comparada*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

- (1992a) *Almas Rarámuris*, CONACULTA (colec. Presencias), México.
- (1992b) "El catolicismo y la creación de la religión moderna de los rarámuris", en *El contacto entre los españoles e indígenas al norte de la Nueva España*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México, pp.133-170.
- (2000) "La economía política de las correrías: Nueva Vizcaya", en *Nómadas y sedentarios en el norte de México: Homenaje a Beatriz Braniff*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, Marias de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds.), UNAM, México, pp. 623-668.
- Molinari, Claudia y Eugeni Porras (2001), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, INAH-CONACULTA-Congreso del Estado de Chihuahua, Chihuahua, México.
- Ocampo, Manuel (1950) *Historia de la Misión Tarahumara (1900-1950)*, Buena Prensa, México.
- Passin, Herbert,
- (1943) "The place of kinship in tarahumara social organization", en *Acta de Antropología Americana*, vol. 1, pp. 360-383 y 471-495.
- (1944) "Some relationships in Northwest Mexican kinship systems", en *México Antiguo*, México, v. 6, pp. 205-218.
- Pastron, Allen (1970) *Aspects of witchcraft and shamanism in a Tarahumara Indian Community of Northern Mexico*, Tesis de Doctorado, University of California, Berkeley.
- Pennington, Campbell (1963) *The tarahumara of Mexico. Their environment and Material Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- Peña, Moisés de la,
- (1943) "Ensayo económico y social sobre el pueblo tarahumara", en *Investigación Económica*, v. 4, pp. 363-399.
- (1946) "Extranjeros y tarahumares en Chihuahua", en *M. O. de Mendizábal, Obras Completas*, México, Tomo I, pp. 225-277.
- Pintado, Ana Paula,
- (2004) *Tarahumaras*, colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, CDI-PNUD, México.
- (2012) *Los hijos de Riosi y Riablo. Fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, INAH-CONACULTA, México.
- Porras, Eugenio (1996) *Indigenismo y cambio sociocultural en la Tarahumara. Elementos para el mortitreo de impactos socioculturales*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Porras, Eugenio, Eduardo Saucedo et. al., "Identidades y relaciones interétnicas en la Tarahumara", en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. I, INAH, México, 2005.
- Sariego, Juan Luís,

- (2002) *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, CO-NACULTA-INAH-INI, México.
- (2008) *La Sierra Tarahumara: travesías y pensares*, INAH-ENAH Unidad Chihuahua, México.
- Saucedo, Eduardo,
- (2003) “Reciprocidad y vida social en la Tarahumara: El complejo tesgüino y los grupos del sur de la Sierra”, en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio: La Comunidad Sin Límites*, Vol. III, INAH, México.
- (2007) “Notas y reflexiones etnográficas en torno a la fauna y su relación con la región celeste del cosmos rarámuri”, en *Cuicuilco, Nueva Época, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Volumen 14, No. 39, INAH, México, pp.77-96.
- (2011) “El sistema de gobierno indígena en la Sierra Tarahumara, al norte de México” en *Antropología de Iberoamérica II: Estudios socioculturales en Brasil, España, México y Portugal*, Fundación Joaquim Nabuco – Editora Massangana (Brasil) – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla Y León, España. (ISBN 978-85-7019-603-3).
- (2013) “El papel de la cerveza de maíz en la economía y en la vida social de los pueblos ódami y rarámuri del noroeste de México”, en *Contención y derroche: Economía fiesta y cultura en Iberoamérica*, Universidad de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas en Castilla y León, Salamanca, España, pp. 399-436 (ISBN 978-84-941179—0-9).
- Urteaga, Augusto,
- (1997) “Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara, México”, en *Frontera Norte*, Vol. 9, Núm. 18, COLEF, Baja California, México, pp. 197-207.
- (1998a) “*We Semati Ricuri*: Trabajo y Tesgüino en la Sierra Tarahumara”, en Sariago, Juan Luis (Coord.) *Historia General de Chihuahua V Periodo Contemporáneo. Primera Parte: Trabajo, Territorio y Sociedad en Chihuahua Durante el Siglo XX*. Gobierno del Estado de Chihuahua, CIDECH, UACJ, ENAH-Chihuahua.
- (1988b) “El gobierno indígena en la región tarahumara”, en *Organización, desarrollo y gobierno indígena en la Tarahumara*, SEDESOL, Chihuahua.
- Urteaga, Augusto y Paola Stéfani (2001) “La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la Sierra Tarahumara de México”, en *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, INAH, Colección *Obra Diversa*, México.
- Valiñas, Leopoldo (1991) *Fundamentación lingüística para la estandarización de la lengua tarahumara escrita*, Coordinación Estatal de la Tarahumara, Programa de Reforma a la educación Indígena, Chihuahua, México.
- Vatant, François (1990) *La explotación forestal y la producción doméstica. Un estudio de caso: Cusárare*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, México.

Velasco, Pedro (1983) *Danzar o morir: religión y resistencia a la dominación en la cultura tarahumar*, Centro de reflexión teológica, México.



### Resumo

O imeditatismo presente na sociedade contemporânea, impõe muitas vezes uma urgência e pressa em realizar atividades cotidianas de forma que o excesso de produtividades muitas vezes é vista como algo positivo. Porém, com o objetivo de apresentar novas possibilidades e resistências diante esse cenário, o presente artigo tem como objetivo traçar aproximações a partir do conceito de suprassensorial do artista Hélio Oiticica com a experiência de ócio. Assim, foi realizado um estudo teórico exploratório aliado à uma pesquisa etnográfica na exposição “Hélio Oiticica – estrutura, corpo, cor”, de 2016 da Universidade de Fortaleza. A partir da observação participante realizada na exposição, destaca-se o conceito de suprassensorial criado pelo artista. Dessa forma, observou-se que a arte de Oiticica focaliza a experiência de interação do sujeito com a obra: rompe-se com o dualismo obra-público ao convocar o sujeito a se tornar um participante e portanto, a obra só se torna obra a partir dessa experiência de interação. O suprassensorial consiste no processo de o sujeito sentir novas percepções, sensações, a partir do seu contato com a arte. O suprassensorial por outro lado também relaciona-se com a proposta do termo experiência de ócio, que emerge da relação do sujeito a partir da apropriação com seu tempo e espaço, convocando à própria ressignificação na experiência. Considera-se que tais vivências transformadoras, potencializam o sujeito de forma que ele se torna criador do seu tempo, do seu espaço, ao abrir-se ao novo, pois ao incorporar o papel autoral dessa experiência, poderá apresentar-se com um momento especial no meio do tempo veloz da contemporaneidade. A partir disso, acredita-se que a arte de Oiticica como experiência propiciada pelos sentidos, pretende afetar a experiência de vida do participante, abrindo chance ao do rompimento com a aceleração e novas autonomias possibilitando uma experiência de ócio.

**Palavras-chave:** Experiência; Ócio; Lazer; Arte

### 1. Introdução

---

<sup>138</sup> Psicóloga e mestranda em Psicologia pela Universidade de Fortaleza. Pesquisas nas áreas do ócio, contemporaneidade, arte e psicologia junguiana. Membro do OTIUM/Grupo de Estudos Multidisciplinares sobre Ócio e Tempo Livre do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade de Fortaleza.



As sociedades contemporâneas apresentam como características, culturas marcadas pelo excesso de trabalho, consumo e, em consequência, pelo cansaço, o que vêm atravessando a maioria dos corpos e contribuindo para que não tenham experiências (Han, 2015; Le Breton, 2018). Le Breton (2018) também considera a contemporaneidade como um período de desaparecimento de si, em que ocorre um distanciamento de si, e o sujeito esquece de si mesmo.

Tempos apressados, acelerados, cansados são características que alguns autores apontam como referentes à sociedade contemporânea (Bauman, 2001; Han, 2015). A sociedade encontra-se exausta e, ao mesmo tempo, apressada, com sujeitos que buscam atingir objetivos profissionais, pessoais, existenciais, que se tornam cada vez mais imperativos, como obrigações.

Na contemporaneidade existem características em comum com outras épocas. Porém, uma de suas diferenças é a existência de uma compulsiva, obsessiva, contínua e irrefreável busca pela modernização, o que contempla uma incansável tentativa de anular também a criatividade em nome de uma maior produtividade e competitividade, pois “Ser moderno passou a significar, como significa hoje em dia, ser incapaz de parar e ainda menos capaz de ficar parado” (Bauman, p. 37, 2001).

Em contraste com essa engrenagem de aceleração na contemporaneidade, observamos a potência da arte de Hélio Oiticica em capturar o sujeito receptor na exposição intitulada “Hélio Oiticica – estrutura, corpo, cor”, realizada no espaço cultural da Universidade de Fortaleza (Curadores: Braga e Favaretto). A proposta de Hélio Oiticica consiste em convocar uma interação corporal do público com a obra, fazendo alusão aos sentimentos de liberdade evocados no conceito suprassensorial, categoria criada pelo próprio artista (Favaretto, 2015).

Inicialmente, a obra causa estranhamentos e desconfortos nos visitantes. Mas, à medida que eles se familiarizam com a proposição de interação com as obras, passam a um outro modo de experiência. Eles sentem que precisam abandonar a zona de conforto e de passividade para se perceberem como ativos, criadores da obra. Esse é o canal de acesso para uma possível apropriação de si.

No período que nascia e se desenvolvia a arte e proposta de Hélio Oiticica, o cenário sociocultural brasileiro apresentava, por um lado, corpos de grande parte dos sujeitos condicionados por um pensamento conservador; e, por outro lado, artistas tentando romper com esse pensamento, propondo a interação do participante e da obra como proposta de libertação e acessibilidade, levando a arte para além dos espaços elitistas: “percebe-se a vontade de criticar ou interferir no âmbito social: significar em imagem um momento político ou politizar o espectador pela via da participação do convite à desprogramação dos comportamentos” (Braga, p. 298, 2015).

Oiticica teve grande influência do movimento neoconcreto e suas pautas em relação à tentativa da construção de uma identidade brasileira, assim como em relação à proposta de interação entre obra e participante como ato político. As pesquisas realizadas por Oiticica entre os períodos de 1959 até 1964 estavam voltadas para uma nova proposta e identidade na arte brasileira, em que o artista queria retirar a cor, as formas geométricas da moldura e levá-las para o campo, para o espaço. Para o artista, propor um espaço de interação e um papel ativo do participante com as suas obras eram formas sutis de ações de ordem política, conforme o mencionado (Braga, 2015).

Portanto, a obra de Oiticica surgiu antes e se desenvolveu durante o período da ditadura militar brasileira, que, entre suas marcas, apresentava a censura em diversos campos da vida e em relação às obras de arte. E o atual contexto contemporâneo brasileiro ainda possui resquícios deste e de outros períodos, reconfigurados enquanto formas diferentes de censurar corpos, contribuindo para que os participantes não tenham experiências com obras de arte.

A escolha pela investigação sobre a arte de Oiticica se origina das observações durante a exposição e nas experiências entre as obras e os participantes, levando em consideração o contexto no qual surgiu o trabalho de Oiticica, mas também pelo contexto contemporâneo que ainda compromete o desenvolvimento de uma identidade brasileira e possíveis experiências de ócio. Assim, fui motivada a traçar paralelos entre o conceito de suprassensorial do artista brasileiro Hélio Oiticica e suas possibilidades para uma experiência de ócio (Arroyabe, 2009; Arroyabe & Cuenca-Amigo, 2016).

Para falar de experiência de ócio, se faz necessário primeiro apresentar o conceito de ócio, já que ao longo do tempo seu significado foi se modificando e confundindo-se muitas vezes como sendo o mesmo que ociosidade, tédio, preguiça, entre outros. Porém, o ócio é um termo já utilizado antes mesmo dele se tornar um conceito de conotação pejorativa e seu real significado está na relação do sujeito em poder apropriar-se do seu espaço e tempo e assim chegar a ter experiências transformadoras: experiência de ócio.

Além das conotações pejorativas de ócio ser confundindo na atualidade com ociosidade, solidão, etc., o ter momentos de ócio também pode estar atrelado erroneamente com um tempo de produtividade desacerbado, anulando as possibilidades de uma verdadeira experiência de ócio que nada tem a ver com ociosidade. Contudo, o ócio se apresenta como um sinal de alerta para uma vida exaurida e cansada que acaba desapropriando os sujeitos deles mesmos, sendo então, um caminho que convoca as pessoas investirem sua energia em movimentos de vida que estejam alinhados com a liberdade e com os próprios desejos (Martins, 2018).

Portanto, a experiência de ócio é uma apreensão do sujeito com o seu tempo, sua narrativa e seu sentido. O lugar do ócio na sociedade contemporânea, segundo Martins (2018), se revela na condição de apropriação de autonomia que as experiências em conformidade com o ócio podem provocar. As sensações advindas do ócio possuem uma característica política que foge à alienação contemporânea do ser humano e o convoca a ligar-se à criatividade, aos seus desejos, sentidos e potências. Consequentemente, o ócio é estimulador de uma dimensão transformadora da experiência humana.

A partir do contexto apresentado, em que o tempo se torna mercantilizado e cada vez mais acelerado, se faz necessário discutir e reconhecer a relevância da experiência de ócio, o processo do sujeito de desacelerar seu tempo e entrar em contato consigo por meio de novas percepções, sensações e emoções: através da arte. Assim, o objetivo do presente artigo é traçar aproximações a partir do conceito de suprassensorial do artista Hélio Oiticica com a experiência de ócio.

## **2. Procedimentos Metodológicos**

Para realizar as aproximações dos conceitos escolhidos, esta investigação é de natureza qualitativa, caráter descritivo e exploratório e com enfoque etnográfico. Assim, acredita-se que a escolha de método permite trilhar o melhor caminho para realizar as aproximações entre o conceito de suprassensorial de Hélio Oiticica e a experiência de ócio.

Na pesquisa qualitativa existem três características principais: a primeira considera que o pesquisador funciona como mediador tanto da pesquisa em si como também do momento da coleta de dados permitindo ter uma visão mais abrangente para assim delinear os processos, experiências ou narrativas que irão emergir durante a pesquisa. A segunda característica reflete que as observações realizadas durante a pesquisa devem ser consideradas a partir da situação do ambiente. A terceira e última característica considera que a pesquisa se formula a partir das compreensões dos entrevistadores em decorrência do campo observado e dos dados coletados (Baztán; Martins, 2014).

A pesquisa etnográfica, por meio da técnica de observação participante, consiste no pesquisador voltar-se ao cotidiano, às vivências dos sujeitos, observando como eles experienciam o campo, seus gestos, reações emocionais, falas, relações entre si e com o ambiente (Rocha, 2017). A observação participante se estabelece na inserção do pesquisador no campo com a finalidade de captar, registrar e interagir com os sujeitos da comunidade pesquisada. (Rocha & Ekert, 2008)

Para compreender o conceito de suprassensorial foram explorados os textos escritos por Hélio Oiticica e publicados nos livros *Aspiro ao Grande Labirinto* (Oiticica, 1986) e *A Invenção de*

*Hélio Oiticica* (Favaretto, 2015). Nesses escritos, o artista reflete sobre seu processo de criação, expõe seus objetivos com a arte e com o participante e constrói o conceito mencionado e também foi consultado o catálogo da exposição “Hélio Oiticica – Estrutura, Corpo, Cor” (Braga & Favaretto, 2015).

Foram observadas as experiências dos sujeitos nas suas interações com a obra de Hélio Oiticica durante a exposição “Hélio Oiticica – Estrutura, Corpo, Cor”, a qual ocorreu no período de janeiro a maio do ano de 2016. Muitos dos participantes da pesquisa faziam parte de grupos que realizavam um agendamento prévio com a finalidade de visitar a exposição. Já outros visitavam a exposição de forma espontânea. Isso contribuiu para dificuldades na contagem do número de participantes que foram observados. Essa exposição foi arquitetada para os visitantes atravessarem duas etapas. A primeira consiste na exposição em si, e a segunda acontece no ateliê. Nessa etapa, as pessoas são surpreendidas com a proposta colaborativa dos mediadores: elas podem ou não recriar algumas obras de Hélio Oiticica com certos materiais – tecidos, cartolinas, tesoura, cola, entre outros. O público visitante é bastante diversificado: crianças, adultos, idosos e grupos de escolas públicas e particulares. Por meio dessas mediações, especificamente com as obras *Parangolé* e *Macaléia*, observamos as proposições de Oiticica, o supras sensorial, e seu plano de reinvenção da percepção das pessoas diante da arte.

### **3. Resultados e Discussão**

Os resultados encontrados foram pautados nas observações realizadas durante a exposição, onde diferentes pessoas (crianças, idosos, etc.), puderam compartilhar suas experiências transformadoras a partir da obra de Hélio Oiticica. Os resultados estarão divididos entre: O supras sensorial de Hélio Oiticica: arte e identidade brasileira; Experiência de ócio e Aproximações entre o supras sensorial e experiência de ócio.

#### **3.1 O supras sensorial de Hélio Oiticica: arte e identidade brasileira**

Hélio Oiticica tornou-se um dos maiores artistas brasileiro. Nasceu no Rio de Janeiro, em 1937. De 1954 em diante, fez parte de um grupo de artistas chamado *Grupo Frente*, participando da segunda exposição desse grupo no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Em 1959, Oiticica se integrou a outro grupo de artistas, nomeado *Grupo Neoconcreto*, que defendia a introdução da expressão na obra de arte, rechaçando o primado da razão sobre a sensibilidade. Vários artistas fizeram parte desse grupo; dentre eles, Ferreira Gullar e Lygia Clark (Alvim, 2014).

O movimento neoconcreto surgiu em 1959 com o intuito de se opor à arte figurativa, em uma tentativa também de dar continuidade à ideia de construção de uma identidade na arte

brasileira a partir de expressões da arte geométrica. Isso porque essa identidade brasileira, buscada durante muito tempo nos movimentos artísticos, ainda não estava clara - o que levou à tentativa de modernizar a arte brasileira e enfatizar a identidade através da geometria. O neoconcretismo também tinha o intuito de estar para além da produção de obras de arte estáticas. Propunha-se traçar um caminho para um dos seus principais objetivos: a interação do público com a obra. A ênfase estava no corpo e no comportamento do participante, o que ultrapassa as regras institucionais dos museus (Braga, 2015).

Vale ressaltar que o movimento neoconcreto teve seu auge junto à exacerbação das discussões sobre arte e política, que começavam a aparecer no Brasil desde 1950 e ganhavam cada vez mais força. Assim, a participação do espectador convocada pelo neoconcretismo tornou-se um ato político, contribuindo para a relevância deste movimento em relação ao cenário artístico brasileiro e à expressão de sua identidade. Frisamos também que a interação entre obra e participante era considerada uma novidade da ordem do político, pois antes não era possível pensar sobre uma arte que não estivesse atrelada à ideia de obras postas dentro de um museu e colocadas entre molduras.

Nesse período o cenário sociocultural brasileiro apresentava, por um lado, os corpos de grande parte dos sujeitos condicionados por um pensamento conservador; e, por outro lado, artistas tentando romper com esse pensamento, propondo a interação do participante e da obra como proposta de libertação e acessibilidade, levando a arte para além dos espaços elitistas: “percebe-se a vontade de criticar ou interferir no âmbito social: significar em imagem um momento político ou politizar o espectador pela via da participação do convite à desprogramação dos comportamentos” (Braga, p. 298, 2015).

Oiticica teve grande influência do movimento neoconcreto e suas pautas em relação à tentativa da construção de uma identidade brasileira, assim como em relação à proposta de interação entre obra e participante como ato político. As pesquisas realizadas por Oiticica entre os períodos de 1959 até 1964 estavam voltadas para uma nova proposta na arte, em que o artista queria retirar a cor, as formas geométricas da moldura e levá-las para o campo, para o espaço. Para o artista, propor um espaço de interação e um papel ativo do participante com as suas obras eram formas sutis de ações de ordem política, conforme o mencionado (Braga, 2015).

A obra de Oiticica surgiu antes e se desenvolveu durante o período da ditadura militar brasileira, que, entre suas marcas, apresentava a censura em diversos campos da vida e em relação às obras de arte. E o atual contexto contemporâneo brasileiro ainda possui resquícios deste e de outros períodos, reconfigurados enquanto formas diferentes de censurar corpos, contribuindo para que os participantes não tenham experiências com obras de arte.

Sabendo-se também que os movimentos artísticos são desdobramentos da realidade histórica de uma sociedade, o trabalho individual de Hélio Oiticica, desenvolvido principalmente em meio ao turbilhão da ditadura militar brasileira, apresentou-se como uma reação a uma sociedade marcada pela censura autoritária da liberdade de expressão e pela fiscalização violenta do moralismo:

Nos anos 1960, os trabalhos de Hélio Oiticica conquistaram uma identidade e uma singularidade. Seu principal objetivo era tornar a arte uma experiência para o outro, levando o espectador a ter uma participação ativa no seu contato com a obra. Esse projeto de arte promoveu uma ruptura do que até então se conhecia como arte e, principalmente, como arte brasileira. Destacamos que a arte de Lygia Clark também sustenta essa perspectiva (Favaretto, 2015).

Oiticica propõe uma não-objetificação da obra (Favaretto, 2015), ou seja, a arte deve ir além daquilo que é visto apenas como um objeto dentro de um museu. Sua arte aponta um aspecto fundamental: o espectador deve ter liberdade individual na sua experiência de interação com a obra. Dessa forma, o que importa ao artista já não é mais o objeto-obra, mas a ação do participante no ambiente, isto é, a experiência de ligação do corpo do participante com a obra. O corpo do participante constitui a própria obra em um determinado espaço e tempo (Favaretto, 2015). A partir dessa não-objetificação da obra, Oiticica criou alguns conceitos para falar de sua arte e proposta, entre eles o conceito de suprasensorial.

O suprasensorial consiste no processo de o sujeito criar através de proposições e de exercícios criativos dirigidos aos seus sentidos, para que ele possa sentir percepções inabituais, impensáveis, estranhas. Experimentar uma suprasensação significa experimentar uma excitação de descoberta do poder da criatividade. Dessa forma, a espontaneidade expressiva do indivíduo, que estava interdita, inibida, abafada, brota por conta de sua constituição como sujeito.

O conceito de suprasensorial de Oiticica propõe ao espectador, a partir do seu contato com a arte, abandonar seu lugar de apenas receptor de informações em prol de uma postura ativa, transformando-se em criador de experiência, em participante. A proposição suprasensorial de Oiticica incita uma “mudança de comportamento que libera uma instância criadora no indivíduo e a participação ativa em sua própria vida” (Braga & Favaretto, 2015, p. 31).

O conceito de suprasensorial propõe uma abertura do participante a ele mesmo através da obra. Como diz Oiticica (1986, p. 104), nesse encontro entre sujeito e arte, “há um processo de dilatação interior, um mergulhar em si mesmo necessário a tal descoberta do processo criador”. A experiência do suprasensorial propicia um estado de transformação do participante, fazendo com

que ele se perceba como inventor e criador de sua própria experiência. Dentro desse novo conceito, Oiticica (1986) cria uma obra em que o suprassensorial é colocado em prática e experienciado. A Tropicália também adotou isso – “Tropicália é o suprassensorial”, como diria Oiticica (1986, p. 109).

A Tropicália é definida não apenas como uma obra em que o objetivo é recriar a realidade brasileira das favelas; é também uma proposta para o surgimento de outras proposições que Oiticica chama de penetráveis. Dentre os vários penetráveis criados por Hélio Oiticica, destacamos o penetrável *Macaléia*. De acordo com Braga e Favaretto (2015), trata-se de uma estrutura que lembra uma jaula, onde é possível escolher entre fechar e abrir a porta. É um experimento onde o participante está livre para realizar suas escolhas, possibilitando diversas experiências (Braga & Favaretto, 2015).

A obra penetrável nomeada de *Macaléia* é uma experiência de libertação. O participante é convidado a entrar no espaço da obra, que, mais uma vez, só se torna obra a partir dessa experiência de interação. Dessa forma, o suprassensorial proposto nas obras de Hélio Oiticica convoca ao participante estar presente e aberto para a experiência e assim recriar e se apropriar do seu tempo e espaço a partir da arte.

### 3.2 Experiência de ócio

A palavra ócio vem do latim “otium”, que significa fruto das horas vagas, remetendo a uma atividade prazerosa, é também associada ao descanso, ao nada a fazer e é confundida erroneamente com o termo ociosidade – que denota um nada fazer sem nenhuma apropriação de tranquilidade e sentido (Aquino & Martins, 2007). Contrário do real significado de ociosidade, o ócio se faz presente em um tempo onde o sujeito precisa ter uma apropriação da sua realidade proporcionando um momento para si mesmo, sem a preocupação de estar naquele espaço como obrigação.

O ócio é um fenômeno psicologicamente dinâmico, ou seja, por um lado, possui um potencial de introspecção e assimilação do mundo; por outro, resulta em uma singular possibilidade de expressão humana. Portanto, a experiência de ócio é essa relação entre o sujeito com o seu entorno, realizando naturalmente um exercício de aprendizagem espontânea (Rhoden, 2009).

Experiência é um termo que diferentes autores discutem, e no presente artigo será utilizado o conceito de experiência inicialmente por Larrosa (2002). O autor nos convida a desconstruir a palavra experiência mostrando ser algo subjetivo, interno, ou seja, é o que nos acontece e não o que acontece fora de nós. Parece que na nossa sociedade poucas coisas são capazes de nos atravessar e isso está ligado ao excesso de informação, de opinião, da falta de tempo e pelo excesso de trabalho.

A informação nos impede de sermos seres da experiência, nos levando a uma impossibilidade de termos experiências, assim a sociedade da informação tem sempre uma ânsia por adquirir mais informação, nada é suficiente e o querer saber cada vez mais nos leva a um falso lugar de que sabemos de tudo e de que somos seres informados nos colocando em um lugar de inércia onde na verdade nada nos acontece (Larrosa , 2002).

Experiência não é informação e saber de experiências não é ter ou saber de informações ou saber várias coisas. O excesso de opinião também nos leva à impossibilidade da experiência e por sermos seres informados automaticamente somos seres que opinamos, por ter um excesso de informação, teremos que opinar constantemente para provar que sabemos de algo ou que temos uma opinião formada sobre tudo, pois, se não for assim estamos quase que automaticamente fora de um padrão (Larrosa , 2002).

Portanto, informação e opinião são dois fatores que impossibilitam a experiência. Um terceiro fator que impede a experiência é a falta de tempo. Vivemos em uma sociedade caracterizada pela pressa, pela rapidez com que as informações são expostas, pelo aceleração desacerbado fazendo com que nossa conexão com os acontecimentos seja impedido. Por estarmos em uma sociedade apressada, cada acontecimento é substituída rapidamente por outro fazendo com que nossa memória seja cada vez mais afetada nos levando a escassez das nossas próprias narrativas, do que realmente nos importa e nos tornando seres insatisfeitos e vazios de experiência (Larrosa , 2002).

O excesso de trabalho é também um fator que dificulta a experiência. Nesse ponto Larrosa (2002) realiza uma importante diferenciação entre o que o senso comum compreende entre trabalho e experiência mostrando que normalmente relacionamos experiência com trabalho tornando-a novamente uma mercadoria e ao fazer essa relação, automaticamente este se torna uma barreira para as experiências.

O sujeito contemporâneo está sempre buscando novas formas de melhorar seu currículo, em “ganhar experiências”, realizar cursos, produzir algo novo, uma pressa por mudar as coisas, uma necessidade de mostrar que é incansável e que pode estar em inovação sempre. Não paramos, não podemos parar e por não pararmos nada nos atravessa. Em um dos trechos do texto, Larrosa apresenta alguns gestos essenciais para a experiência e que diz ser quase impossível em tempos contemporâneos:

Requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lenti-



dão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (Larrosa, p. 24, 2002).

Ao estarmos inseridos em um contexto contemporâneo dificilmente paramos para nos permitir ser atravessados por uma experiência que pode ser transformadora. Parar, atualmente nos leva a uma auto cobrança quase que patológica, pois, já não nos conhecemos ao ponto de saber do que realmente nos dá prazer. Não sabemos quem somos, não sabemos aonde queremos chegar e perdemos a sensibilidade sobre as experiências. Criamos para satisfazer ao mercado e não para satisfazer os nossos desejos.

Portanto, quando falamos do sujeito da experiência se faz necessário compreender as dificuldades existentes na sociedade contemporânea, mas sem esquecermos que existem ainda possibilidades de termos experiências transformadoras e é justamente esse o ponto que o presente artigo se debruça: traçar essas possibilidades de experiências ainda que na contemporaneidade, em uma exposição de arte que o objetivo é proporcionar um espaço de experiências por meio da interação entre participante e obra de arte.

A partir das colocações entre ócio e experiência, é possível compreender o que de fato é a experiência de ócio. A experiência de ócio convoca uma relação entre o sujeito e seu sentido pessoal com o que se está sendo vivenciado, com o envolvimento com o que se está fazendo e com o sentimento de liberdade, felicidade e desfrute do vivido (Rhoden, 2009).

É preciso se colocar em uma posição de disponibilidade para se permitir viver uma possível experiência de ócio. Ao falar dessa experiência, para muitas pessoas pode soar como algo inalcançável, mas vale ressaltar que a experiência de ócio é independente de tempo e espaço, podendo ocorrer em qualquer ambiente no qual o sujeito esteja apropriado de si mesmo e se permitir sentir essa experiência sem ter uma finalidade utilitarista, pois, a experiência de ócio não possui um objetivo final, é uma experiência com fim nela mesma.

De acordo com Pinheiro, Rhoden e Martins (2010), é importante reconhecer o sentido atribuído por quem vivencia a experiência de ócio. O ócio integra a forma de ser de cada sujeito, sendo considerada como uma expressão de sua identidade, já que a experiência de ócio não é dependente da atividade em si, nem do tempo, do nível econômico ou da formação de quem a vivencia, pois, está associada com o sentido atribuído por quem a vive.

A possibilidade de ter liberdade e autonomia diante de seu tempo na sociedade contemporânea, tornando-o um lugar de crescimento pessoal, torna a experiência de ócio um lugar subjetivo, possível e de grande construção de si. Além de agregar encontros interpessoais profundos, promovendo um autodesenvolvimento e auto expressão, assim como, apreciação estética que são potencia-

lizadores para a experiência de ócio (Pinheiro, Rhoden e Martins, 2010).

Portanto, a experiência de ócio por ser um movimento subjetivo, envolve também o lúdico, as recriações de possibilidades, a criatividade, entre outros. Assim, a experiência de ócio depende da abertura do sujeito perante essas novas possibilidades em qualquer campo da vida, inclusive a arte. Dessa forma, a proposta artística de Hélio Oiticica se relaciona com a experiência de ócio, pois, ambas convocam uma abertura do sujeito, uma recriação e apropriação de si.

### 3.3 Aproximações entre o suprassensorial e experiência de ócio.

Durante a exposição “Hélio Oiticica – estrutura, corpo, cor”, dois tipos de reação do público se destacam: a desconfiança de que “aquilo” podia mesmo ser arte e a adesão à proposição do artista. Neste último caso, os sujeitos expressam atitudes de abertura a novas experiências e falam o quanto foram tocados pela arte de Oiticica.

Nessa exposição, é proposta ao público a interação com o Parangolé. O indivíduo é convidado a se posicionar como participante e recebe o aviso de que não há uma forma correta de se usar a obra – o que evidencia que cada sujeito pode experimentá-la de modo subjetivo. O Parangolé é uma experiência não só para a pessoa que o veste, mas, também, para quem está presente na exposição, no âmbito coletivo.

Observa-se que o Parangolé causa muito estranhamento entre os visitantes. Ao escutar que “aquilo” só se torna de fato obra mediante a apropriação, alguns se sentem acuados, com medo de tocar o tecido, receosos com a possibilidade de “se vestir”. Quando aceita a proposta do mediador, o participante coloca o Parangolé com movimentos singulares. Alguns, inicialmente, ficam confusos, embaraçados, mas, no momento de colocá-lo no corpo, é perceptível sua mudança corporal, sua modificação na expressão. Algumas pessoas, ao terminar essa experiência, transmitem a sensação de ter criado a obra, e, em alguns casos, a sensação de ter se transformado na própria obra.

As resistências observadas do público, o medo, a desconfiança, a dúvida e até as indagações sobre o fato de poder tocar, vestir, sentir a obra, leva-nos a traçar um paralelo com a sociedade contemporânea e suas características. O corpo cansado e exausto das demandas principalmente externas acaba quase impossibilitado a uma criatividade que é inerente a todo ser humano. O sujeito fica, muitas vezes, inerte, a ponto de apresentar significativas dificuldades em sua interação com a obra, de modo a não conseguir experienciar uma obra de arte (Han, 2015, 2017).

A obra intitulada *Macaléia* também é experienciada pelos visitantes. O suprassensorial tem o objetivo de remeter o participante a um ambiente, a uma experiência capaz de conduzi-lo

para além dos cinco sentidos, o que exige sua abertura para se tornar obra. *Macaléia* provoca também muito estranhamento no público, pois sua estrutura quadrada, que lembra uma caixa ou jaula, suscita fortemente a ideia de aprisionamento.

O participante é convidado a entrar na obra, fechar a porta ou não. Muitos se sentem presos, enquanto outros vivenciam o sabor da liberdade, mesmo com a porta fechada. O suprassensorial mexe com os sentidos, desencadeia muitos sentimentos: medo, angústia, aprisionamento, alívio, liberdade e, principalmente, sensações de estranhamentos em relação a si, ao corpo e ao meio.

A sensação de aprisionamento da obra de arte *Macaléia* convoca uma reflexão muito importante diante do aprisionamento contemporâneo, uma vez que este parece ser sutil, não palpável e até imperceptível por muitos sujeitos. A possibilidade de interação com uma obra de arte se torna algo que parece mais assustador e desafiador para estes sujeitos do que viver e ser dominado pelos controles que a contemporaneidade tem apresentado. Tal reflexão aponta e reforça a imagem de um sujeito desapropriado de si, que, muitas vezes, não reflete sobre seu cansaço, acreditando e, por vezes, romantizando sua realidade exaustiva - e evitando o contato com as obras de arte. No entanto, mesmo com tantos pontos que dificultaram tais experiências com a obra *Macaléia*, observamos que muitos participantes, aos poucos, conseguiram interagir com esta.

Mesmo entre todas as dificuldades e principalmente resistências entre o participante e a exposição, o estranhamento com a obra de Hélio Oiticica em sua maioria causa curiosidade entre o público, e isso faz com que esses sujeitos queiram viver tal experiência. Falas como “uau! me tornei uma obra de arte”, “essa exposição mudou meu pensamento sobre a arte”, entre outros, se fez perceptível os sentimentos positivos e transformadores para cada um deles.

Muitos não saberiam definir tal experiência e sensações com o que entende-se por experiência de ócio, porém, é possível compreender que a teoria sobre o ócio abrange tais sensações, pois, a experiência de ócio propõe justamente uma abertura do sujeito a se experienciar e se apropriar do que de fato lhe traz transformações e não apenas obrigações.

#### **4. Considerações Finais**

Durante a exposição “Hélio Oiticica – estrutura, corpo, cor”, muitas pessoas são atravessadas pela experiência proposta pelo artista. Alguns visitantes se permitem sair de uma atitude passiva para experimentar a posição. Nessa exposição, muitas vezes foi observado que a interação homem-obra se apresenta difícil por causa da resistência do espectador, da sua relutância em abandonar o lugar tradicional do receptor. Na cultura atual, o

sujeito está programado para viver o tempo condicionado, o tempo amarrado a metas produtivas: visitar uma exposição serve para apreciar as obras e obter conhecimentos, informações.

Por meio dessa exposição, apesar de receios, desconfianças, hesitações e medos, muitos visitantes entendem e aderem à metamorfose do participante: autorizam-se a recriar a obra, a redescobrir-se e reconstruir a vida. Desse modo, conclui-se que a proposta de Oiticica sobre o experienciar a arte se aproxima da experiência de ócio.

A arte de Hélio Oiticica proporciona espaços de experiência, espaços de interação entre obra e sujeito participante; assim, este pode sentir novas percepções, sensações, emoções. A obra só se torna obra no movimento dessa relação. Ora, essas condições também viabilizam a experiência de ócio, que se fundamenta no princípio de que, através da experiência do sujeito consigo mesmo, estimula-se a recriação do seu próprio modo de existência – reinventa-se.

A experiência de ócio potencializa o sujeito de forma que ele se torna criador do seu tempo, do seu espaço, da sua abertura ao desconhecido. O sujeito incorpora o papel autoral dessa experiência. Ele vivencia um momento especial, singular, particular, no meio da correnteza da pressa da contemporaneidade, em que ele é arrastado para não perceber seu corpo vivo. Eis a condição transformadora da experiência de ócio.

O conceito de suprassensorial apresenta afinidades com essa proposição da experiência de ócio. A abertura do participante para experimentar a obra faz com que ele se permita ser, escapando da posição quase sempre obediente, passiva, controlada pela demanda, pela pressão externa. Na proporção em que o sujeito vai incorporando a proposta de arte de Oiticica, ou seja, vai se abrindo à sua proposição, ele não mais busca orientações nas palavras escritas das paredes da exposição – não mais se preocupa em se organizar pela fala condutora do mediador. Aos poucos, o sujeito visitante da exposição se autoriza a vivenciar uma experiência de ócio.

A proposta de Oiticica aponta uma possível mudança na subjetividade do participante, uma possível liberdade de criação de sua própria vida. A proposição de suprassensorial pretende afetar a experiência de vida do participante, atingir o âmago da sua existência, tornando-o, assim, mais autônomo, singular, livre, audacioso, corajoso. A arte potencializa mudanças libertadoras. Mediante a experiência de ócio, a arte pode afetar o espectador ao ponto de transformá-lo.

A experiência de ócio desencadeia no sujeito possibilidades de ação criativa e de recriação. Nela, o indivíduo se posiciona como protagonista na sua experiência de relação com a arte: ele tem contato com um conhecimento experiencial, o que fertiliza novos fluxos de vida.

Portanto, conclui-se que a arte de Hélio Oiticica como experiência de ócio se torna cada vez mais urgente na nossa cultura tão arquitetada para programar comportamentos, pensamentos e percepções – para controlar a vida das pessoas. A seguir, imagens da exposição “Estrutura, corpo, cor” da obra Parangolé:



Obra Parangolé (Exposição “Hélio Oiticica – estrutura, corpo, cor” 2016).

## Referências

- Aquino, C. A. B., & Martins, J. C. O. (2007). Ócio, lazer e tempo livre na sociedade do consumo e do trabalho. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 7(2), 479-500.
- Alvim, M. B. (2014). *A poética da experiência: Gestalt-terapia, fenomenologia e arte*. Rio de

- Janeiro: Garamond.
- Arroyabe, M. L. A. (2009). Benefícios de la experiencia de ocio estético. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*, 9(2), 397-432.
- Arroyabe, M. L. A., & Cuenca-Amigo, M. (2016). Educación del ocio estético: Principios y orientaciones del programa *Disfrutar las Artes de la Universidad de Deusto*. *Sinéctica*, 47(52), 1-19.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Báztan, A. Martins, J (2014). A pesquisa qualitativa de enfoque etnográfico. Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Sarah Marques Macedo, Trad. 1<sup>a</sup>. ed. Coimbra: Grácio Editor.
- Braga, P., (2015). Os anos 1960: descobrir o corpo. In Barcinski, F. W. (Ed.). (2015). *Sobre a arte brasileira: da pré-história aos anos 1960*. Edições Sesc.
- Braga, P., & Favaretto, C. (2015). *Estrutura, corpo, cor: Exposição Hélio Oiticica*. Fortaleza: Base7.
- Breton, L. (2018). David. Desaparecer de si: uma tentação contemporânea; tradução de Francisco Marás. *Petrópolis, RJ: Vozes*.
- Favaretto, C. (2015). *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: Edusp.
- Han, B. C. (2015). *Sociedade do cansaço*. Editora Vozes Limitada.
- Larrosa, J. B. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*. 19, 20-28
- Martins, J. C. (2018). Ócio na contemporaneidade cansada. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação – SESC*, (Ed. Especial), 35-44.
- Oiticica, H. (1986). *Aspiro ao grande labirinto*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Pinheiro, K. F., Rhoden, I., & Martins, J. C. (2010) A experiência do ócio na sociedade hipermoderna. *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. 10(4) 1131 – 1146.
- Rhoden, I. (2009). O ócio como experiência subjetiva: contribuições da psicologia do ócio. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 9(4), 1.233-1.250.
- Rocha, A. L. C., & Eckert, C. (2008). Etnografia: Saberes e práticas. In C. R. J. Pinto, & C. A. B. Guazzelli (Orgs.), *Ciências Humanas: Pesquisa e método* (pp. 9-24). Porto Alegre: Editora da Universidade.
- Rocha, L. D. L. A. (2017). *Percursos de fé, caminhos para si: Sobre a experiência peregrina de idosos romeiros em Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil*. Tese de Doutorado, Programa de

Pós-graduação em Psicologia, Universidade de Fortaleza,  
CE.

Hugo Iglesias Torres de Moraes<sup>140</sup>  
Dr. Carlos Velázquez Rueda<sup>141</sup>

**Palabras clave:** *Corrupción. Política. Psicológica. Nigredo. Persona.*

### **Resumen**

Este artículo buscó revelar cómo un problema general como la corrupción política tiene una correspondencia con un problema individual, la corrupción del alma. Fue observado que tales tipos de corrupciones ocurren a través de un estado de identificación inconsciente entre lo que concierne al campo de lo espiritual, así como al campo de lo material. Se ha observado que, si este estado de indiferencia espiritual/material no se rectifica, este drama contemporáneo se vuelve crónico, y la indiferencia entre instancias psicológicas y materiales se eleva a una identificación con la personalidad de poder. En términos psicológicos, este fenómeno concierne a la personalidad del maná y la identificación con la persona. Tal estado de desorientación, dado principalmente en el liderazgo grupal, genera una sensación de estancamiento colectivo que se percibe a través de una gran falta de sentido histórico, así como a través de la falta de sentido futuro. Estés vacíos eventualmente se encaminan a un estado generalizado de desesperación que corrompe todo aquello de mayor valor dentro del individuo y la sociedad.

### **Introducción**

Lo que amamos es la animación.  
Lo que odiamos es la corrupción.  
Pero la corrupción a su vez se  
vuelve animación, y la animación  
una vez más se convierte en co-  
rrupción – Chuang Tzu<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> Este artículo científico fue producido en el laboratorio de la Universidad de Fortaleza, Movimento Investigativo Transdisciplinar do Homem - MITHO. Grupo de investigación: Psicología. Línea de investigación: Articulación simbólica entre sujeto, medio ambiente y sociedad, en un enfoque cualitativo desde el paradigma junguiano.

<sup>140</sup> Psicólogo graduado en psicología por la Universidad de Fortaleza. Actúa como psicólogo clínico. Además de esta función, es investigador y profesor de psicología y psicología analítica. hugomoraespsi@gmail.com

<sup>141</sup> Catedrático de Unifor. Profesor de música antigua y postdoctorado en Filosofía de la Educación y Estudios Culturales por el Conservatorio Nacional de Música de Raincy, Francia y por las Universidades de Minho y Aveiro, Portugal, respectivamente.

<sup>142</sup> traducción libre



El presente trabajo busca apuntar las aproximaciones entre la corrupción política y la corrupción del alma, ya que entiende que la relación individual/colectiva tiene una correspondencia. Durante la investigación se constató que el problema de la corrupción se da por un estado de identificación entre el sujeto y el objeto, que de no subsanarse puede derivar en un abuso de poder. Tal estado de indiferenciación genera un sentimiento de estancamiento colectivo que se percibe tanto en los medios privados como públicos a través de una gran angustia. La metodología utilizada fue una investigación bibliográfica cualitativa basada en la hermenéutica simbólica de Jung.

El propósito de la obra en cuestión es presentar la hipotética relación entre la corrupción política y el proceso de imaginación activa visto en la alquimia, especialmente en la primera etapa de desarrollo de la obra (*nigredo*), así como la aparente relación entre esta etapa y la falsificación del ego (identificación con la persona).

La corrupción política según Calil Simão (2011, p. 35) consiste en “el uso del poder público para beneficio privado, promoción o prestigio, o en beneficio de un grupo o clase, de manera que constituya una violación de la ley o estándares de alta conducta moral”<sup>143</sup>. Ya la *nigredo*, dentro de la alquimia, representa la descomposición necesaria para alcanzar una actitud sólida y transformadora de la personalidad.

Ya la *nigredo*, dentro de la alquimia representa la putrefacción o descomposición, convirtiéndose así en la materia prima o la posibilidad inicial para el desarrollo de la meta alquímica, la piedra filosofal, (una actitud sólida y transformadora). En *nigredo*, todos los ingredientes deben lavarse repetidamente, así como cocinarse para estar preparados para una transformación que lo haga completamente oscuro e indiferenciado. Este proceso tiene un paralelo con el mito primordial del héroe, el llamado "**viaje nocturno por el mar**", bien presentado por Frobenius en una leyenda donde:

Un héroe es tragado (tragado) por un monstruo marino en el este. El animal viaja con él al Este (viaje por mar). Mientras tanto, enciende un fuego en el vientre del monstruo (encendiendo un fuego) y, como siente hambre, corta un trozo del corazón del animal (corta el corazón). Poco después, se da cuenta de que el pez se desliza hacia tierra firme (atrascar), e inmediatamente comienza a cortar al animal por dentro (abrir); luego salir (salir). Hacia tanto calor en el vientre del animal que se le cayó todo el pelo (calor, pelo). A menudo, el héroe aún libera a todos los que fueron tragados anteriormente (tragar general) y que ahora también se van (salida general). (Jung, 2011, p. 250).<sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> traducción libre

<sup>144</sup> traducción libre

El viaje nocturno es también una referencia al poema de San Juan de la Cruz, místico y docto de la Iglesia. La 'noche oscura' narra el paso del alma, considerada abandonada, a la unión mística con Dios. El carácter de este viaje se percibe como oscuro por el hecho de que la esencia de Dios no puede ser completamente desvelada, sino revelada a través de sus atributos divinos.

La relación entre el simbolismo de la *nigredo* y el viaje nocturno por el mar con la corrupción política es el sentimiento de abandono, de cierto sufrimiento aparentemente injusto y sin sentido que ese desarrollo inconsciente trae a los hombres. Al contrario de lo que se piensa ampliamente sobre la noche oscura, esa no retrata meras dificultades cotidianas, sino principalmente dos purgatorios o estados en suspensión que abren el camino a una verdad trascendente, considerada en términos religiosos como Dios y en términos psicológicos como plenitud. Las purificaciones de la noche oscura acaban formando la primera etapa de unión mística con Dios, mientras que el resto concierne a la iluminación (en alquimia llamada como *albedo*) y la unión (llamada *rubedo*).

Originalmente, este trabajo se estructuró en torno al supuesto de que la corrupción política resultó ser la causa de un problema complejo vinculado a características femeninas inconscientes, que en su mayor parte se refieren a la resistencia al desarrollo natural de lo individual y lo colectivo resultante de un proceso de dominación y colonización de europeos a nativos brasileños. Tal dificultad, cuando se hace excesiva o unilateral, puede llamarse complejo materno negativo; Sin embargo, a medida que avanzaba la investigación, se hizo evidente que tal problema parecía ser más complicado que un solo complejo inconsciente. Se notó que la cultura no solo mostraba signos de dificultades relacionadas con la búsqueda exagerada del placer y del poder, es decir, de una codicia de otros recursos que buscaba una satisfacción hedonista.

La corrupción también presentaba grandes dificultades de reflexión sobre la propia identidad colectiva, sobre la imagen de lo que uno es como pueblo y como nación. Y más aún sobre las futuras anticipaciones sobre el desarrollo colectivo acerca del sentido teleológico. Tales características tratan sobre lo que en psicología analítica se refiere a dificultades en relación con el carácter creativo inherente al *espíritu*, a dificultades que presentan un complejo paterno negativo. El *espíritu*, según Hillman (1999), puede ser referido como una actitud que busca superar las dificultades cotidianas mediante el uso de la acción y el enfrentamiento con lo desconocido, una sabia aventura para trascender lo mundano y lograr algo cercano a la perfección, lo divino.

Las señales ligadas a la falta de espíritu legítimo se pueden ver a través de vulgatas como "Dios es brasileño", "Brasil es un país del futuro" y "el gigante despertará". Y también en otras expresiones que narran la nostalgia y la búsqueda de un pasado remoto donde el Estado y la cultura eran aparentemente estables e

inquebrantables por un vínculo con una autoridad rígida. Tales movimientos pueden verse como en su mayoría infantiles, cuando se analizan como potenciales que aún no han alcanzado un estado de equilibrio adecuado.

El marco teórico elegido se basa en la psicología analítica precisamente porque entiende que sólo se pueden alcanzar entendimientos válidos si las soluciones son antinómicas o paradójicas. Este entendimiento es lo que parece encontrar escasamente las masas que se aferran a medias verdades (identificación inconsciente), acogiendo en sus regazos hasta volverlas sólidas, pesadas y con mal olor, como el *nigredo* y su materia, el plomo. Este tipo de comprensión dentro de la psicología analítica es meramente indicativo porque siempre se alude a algo que se supone debe entenderse sobre el otro fenómeno, volviéndose así parcial. El conocimiento parcial es un signo de la tendencia humana a dirigir su atención y sus escasos recursos hacia las propuestas que mejor encajan con su forma de asimilar el mundo exterior e interior, olvidando y desvalorizando todo lo demás como ilusorio y malvado. Este tipo de dinámica de valoración de todo lo cercano, así como un profundo desprecio por todo lo extraño, concierne a lo que Jung (2011) denominó la tendencia a la especialización y la sombra creada por tal unilateralismo.

Dado que este trabajo busca ceñirse a las abstracciones sobre la corrupción en la alquimia y la política, podemos ver, desde el entendimiento colectivo, que aún no se ha producido una culpa colectiva que pueda redimir los dos polos desorientados. Lo que posiblemente implica que se deba pasar por un mayor sufrimiento provocado para depurar el estancamiento (Ramos, 2004, p. 121) debido a un exceso de ilusiones sobre uno mismo y sobre el otro, tales apariencias sirven como inflaciones psicológicas.

Esta forma habitual de tratar los conflictos internos y externos a través de la fantasía sigue a lo que Jung (2011) denominó un descenso del nivel mental. Que constituye una depresión de la conciencia y de una interferencia autónoma del inconsciente que es sintomática porque las compensaciones no han sido debidamente rectificadas. Tales expresiones se convierten, por tanto, en un sueño vivido, donde todo lo que hasta entonces reposaba bajo la tierra, bajo la historia, acaba por quebrar y atormentar al ingenio, al posmoderno que se deshizo de toda su propia cultura en nombre de la fantasía que varía entre la utopía comunista y la promesa del sueño americano.

Se vio que el sufrimiento vivido por el individuo y el colectivo se deriva de su identificación con las denominadas convenciones sociales. Tales convenciones no se sometieron a un análisis que pudiera distinguir la realidad entre hechos y expectativas. De esta forma, se produce una confusión entre la relación sujeto/objeto, entre el ego y el otro. Una relación tan indiferenciada elimina el desempeño de la responsabilidad del individuo hacia el público, así como la del público hacia el individuo. Sin embargo,

tal fenómeno en su naturaleza esencial busca un estado de equilibrio dentro de esta parcialidad. Tales unilateralidades se corrigen así con las fantasías que rodean este problema. Si estas compensaciones espontáneas no se valoran suficientemente, puede producirse una desintegración de las convicciones sociales, lo que provocaría la liberación de formas de singularidades e individualidades en una colectividad rígida y frágil.

Tal configuración genera un sentimiento de desesperanza que en su clímax tiene dos salidas destructivas si no se alcanza un camino constructivo, guiado por la asimilación progresiva de la conciencia. El primero es un arraigo de las comorbilidades sociales, mientras que el segundo retrata una regresión a la puerilidad debido a la pereza moral.

Estos dos resultados sintomáticos están incorporados en la relación maestro y discípulo. En esta dinámica, las debilidades de cada uno se refuerzan en vez de corregirse. El maestro, a través de su excentricidad profética, conduce a los discípulos y su aglomeración a través de sus propias fantasías utópicas. En este proceso, la calidad del liderazgo genera la creencia en la masa de que es virtuoso, mientras que la obediencia al maestro genera la creencia de que él es verdaderamente poderoso. Tal dinámica, según la psicología de Jung, es peligrosa porque señala una psicología arcaica donde el proceso natural de desarrollar la conciencia individual y colectiva, en vez de tener un progreso gradual, encuentra una destrucción repentina.

## **Método**

La metodología del presente trabajo es de carácter cualitativo, teniendo como soporte científico la investigación bibliográfica. La investigación cualitativa significa que el método de investigación propone un acercamiento al fenómeno investigado que es integral e interpretativo, entendiendo que la ecuación personal del investigador guía el camino y el resultado de su investigación (Penna, 2005). La investigación bibliográfica según Fonseca (2002), en cambio, busca referencias teóricas ya publicadas, con el objetivo de recopilar información sobre el problema del que se busca respuesta. El presente trabajo también tiene una base de la hermenéutica junguiana aplicada a la investigación cualitativa en Psicología.

Jung (2011) se refirió al uso de la hermenéutica como el arte de interpretar textos simbólicos, ampliando esta aplicación a su práctica clínica con el fin de descifrar el contenido fantástico resultante del contacto con el inconsciente. La hermenéutica junguiana se guía por la epistemología de "*esse in anima*", concepto que significa "estar en el alma", aludiendo así que la posible comprensión del objeto se da frente a la experiencia que el propio investigador forma sobre el objeto que busca comprender. Tal comprensión en psicología analítica se refiere conceptualmente como una ecuación personal, concepto antes mencionado. Sobre el concepto de ecuación

ción personal, Jung (2011, p. 50) lo define como: "La limitación inevitable que acompaña a cualquier observación psicológica es que, para ser válida, presupone la ecuación personal del observador"<sup>145</sup>.

## **Resultados y Discusión**

Puede ser visto que el sufrimiento colectivo consecuente de la identificación con ilusiones de carácter genérico dice respecto a lo que Jung (2011) definió como Persona. Este concepto corresponde a una camada aparente de la psicología colectiva, a una máscara que simula aspectos individuales a través de convecciones sociales, poseyendo así una relación con las funciones generales del medio colectivo, como el trabajo, los sistemas de creencias y de la identidad social. La disolución de este agrupamiento de singularidades acaba por rebelar que tal "máscara" es bidimensional en su esencia, correspondiendo entonces al compromiso relacional entre el individuo y la sociedad, o sea, sobre expectativas de aquello que se presenta ser pero que en gran parte no se es, acusando una confusión entre las relaciones sujeto/objeto, a una *participación mística*.

La *persona* se transforma a través de este estado de indiferenciación de los aspectos internos y externos, una forma rutinera de ausentarse de sus propias responsabilidades, escapando así de su propia autonomía y resguardándose por detrás de los instintos. Tal modo de operación barra las posibilidades de encontrarse con sus propios frentes morales que podrían propiciar un verdadero proceso de desarrollo psicológico. No se debe olvidar que la auténtica moralidad comienza cuando la ley no responde más. Sin embargo, aunque hay una identificación inconsciente con la *persona* por la consciencia del ego, la expresión de la totalidad de la psique, llamada de *self* interfiere en la actitud de la consciencia, compensando el estado de fusión entre el ego y la persona. Tal movimiento trae nuevos elementos que contienen cualidades individuales, pero son protegidas por las fantasías colectivas que funcionan como una cáscara.

Una de las dificultades encontradas en relación con la persona, ocurre sobretodo por causa de las amplificaciones originadas de las fantasías colectivas. Estas poseen inúmeras formas de ser sintetizadas, trayendo así una confusión acerca de cuales son los caminos que se aproximan a una configuración adecuada de las estructuras de las funciones sociales. Sin embargo, con la progresión de la disolución de la persona, las fantasías espontaneas que fueron previamente puestas aparte<sup>3</sup> por la consciencia aparecen al ego de forma autónoma y enérgica, significando que la consciencia sufre interferencias del inconsciente colectivo. De este modo se

---

<sup>145</sup> traducción libre

enflaquece el papel fundamental de la consciencia – orientarse por medio de la autonomía de la voluntad y la libertad de elección.

El estado de desintegración de la persona debe ser visto como una serie de intentos de libertar la individualidad de la psique colectiva, lo que corresponde a las lavadas de la *nigredo*. Esto sigue gracias al colapso de la orientación consciente, (que funciona como una adaptación a la realidad física) este descenso evidencia una etapa de regresión, a un estado caótico donde el individuo, o la masa, se siente desorientado, abandonado - aparentemente sin ninguna inspiración que le impulse a seguir una orientación propia. Sin embargo, tal percepción es limitada porque tal estado es el clímax del desarrollo. El inconsciente en medio del vacío interior ha tomado la dirección de la psique, generando símbolos capaces de estructurar una nueva actitud de orientación. En el colectivo, tal dinámica aparece con el surgimiento de una nueva cultura, una nueva cosmovisión.

En ápice de estos conflictos se tiene un momento marcado por dos posibilidades naturales de solución; la primera retrata una completa destrucción, una catástrofe que sirve como soporte para el enraizamiento de ideas mórbidas. Ya el segundo implica un rompimiento con todos los ideales que anteriormente eran altamente valorizados. Según Jung, la primera solución trata de una regresión a excentricidades psíquicas o incluso una psicosis. En la segunda ocurre una desorientación profunda y una desmoralización de la consciencia, que corresponde así a una neurosis.

Jung (2011) también apunta que tales expresiones sugieren una psicología de maestro y discípulo. La psicología del discípulo es defensiva y se protege de una autonomía de sí, de sus propias reflexiones. Jung retrata tal posición diciendo que el discípulo, al sentarse a los pies del maestro, hace virtuosa su pereza mental, permitiendo el deleite de todas las especies de vivencias arcaicas e infantiles. El referido autor (2011) describe como los discípulos se unen de forma solidaria con el propósito de validar y afirmar sus propias convicciones, y no con una disposición de cambio de afectos. Este afecto genera fácilmente una atmósfera pública que es estéril y hegemónica. Tal dinámica trata, según Von Franz (1999), de un poder social, una búsqueda diametralmente opuesta al desarrollo positivo que es la individuación.

Tal vez tal pasividad pueda ser interpretada como una expresión metafísica, comprendiendo que se busca una sola verdad, una verdad absoluta. Esta busca no es dialéctica, no anhela un cambio entre el inconsciente y el consciente. No llega a formular síntesis, verdades parciales que operan nuevas adaptaciones. Como esta metafísica es en gran parte desconocida por sus propios actores, ella es encarnada por medio del factor de proyección psíquico en el maestro. Tal maestro viste este manto de autoridad a través de sus discursos que confirman el conjunto de creencias. Al final, las creencias se materializan. Según Neumann (1969) estas dos configuraciones tratan de una vieja y de una nueva ética. La

primera busca solamente un enlace con valores positivos, mientras que la segunda busca una conciliación más realista entre el bien y el mal. Esta última relación trata de una existencia mutua que pueda resultar en un acuerdo.

Ya la psicología del maestro puede ser bien descrita por el concepto de la 'personalidad mana', esta es una expresión que denota el individuo que se enfrentó con su propio inconsciente personal, asimilando parte de esta energía previamente agotada por causa de una represión. Tal rescate personal llegó a criar una nueva adaptación para su propia vida, teniendo así una especie de poder sobre sí. El segundo paso del desarrollo de la personalidad, de acuerdo con la psicología de Jung, es el de asimilar parte del inconsciente impersonal a través de una función mediadora, que busca trascender obstáculos para conectar el ego y su limitada consciencia con la expresión de la totalidad de la vida, llamada de *self*. Esta es una función anímica a la cual Jung (2011) dio el nombre de Anima.

Es importante entender esto porque la persona que ha pasado por este proceso de desarrollo, a través de la confrontación con el inconsciente, y se identificó con el poder de estas energías liberadas puede terminar por inflar su ego con aspectos psicológicos que no son de su propiedad, falsificando a sí su personalidad. Tal hecho vacía el hombre de su propia persona y lo infla con algo que no es verdaderamente del trato humano. Tal desmedida retrata la soberbia humana y su ignorancia en asimilarse con lo que no es suyo. Jung (2011) percibe que esta es la raíz del mal, y que tal exagero conduce la humanidad a todas las violencias.

El soberbio como no es capaz de reflexionar sobre sí, se torna vulnerable por sus vanidades, cautivo de su alma reprimida que se disfraza por medio de sus magias y misterios. El soberbio vive así, un problema de relación con la instancia de los aspectos femeninos dentro de sí. Y como no es capaz de reflexionar sobre sus flaquezas, sus características que lo humanizan acaban por proyectar concretamente sus deseos y temores en el mundo en la materia. No busca más relacionarse porque solo se da cuenta de su gana de tener todo a su alrededor.

La personalidad mana después de un largo periodo de identificación puede hacer vulnerable su propio inconsciente. El femenino, que fue reprimido, ahora aún más resistido, es negado hasta la muerte. La personalidad mana no se encuentra en esta etapa en el árbitro de la consciencia, pero caído en el propio inconsciente. Lo que ocurre es que, según Jung, cuando hay un reverso de suerte como este, aparece una idea arcaica que tiende a recuperar esta gran energía a través del asesinato de la personalidad mana. Pero como la mayor parte del conflicto ocurre dentro de sí, acaba por intentar matarse a sí mismo, claro esto es algo que ocurre inconscientemente.

Tal estado de identificación inconsciente con las funciones políticas más elevadas implica necesariamente en una falta de

reconocimiento de que el propio individuo no es la máxima autoridad, de que no se es la expresión de la totalidad, así como no tiene la reflexión que su garganta no emana la voz de la gente. Tales figuras carecen de la comprensión de que deberían servir, de una forma funcional, como si fueran instrumentos de una acción temporal, necesarias a la manutención de las estructuras del poder colectivo, de la ley. En psicología, siempre que no se tiene un debido reconocimiento de las limitaciones en algún determinado contexto, la energía psíquica se represa, buscando llamar la atención a través de una sensación de vacío interior y de un agotamiento de las fuerzas exteriores.

Tal sensación por más grave que sea no basta para que tales personas puedan desinflarse, algo que posibilitaría una rectificación de la actitud consciente. Continúan así, resistiendo con la baja energía que les sobra. Pero las interdicciones de lo desconocido son resistidas y invertidas, se usa cada vez más un poder que en gran parte no es propio. Tal abuso, en general, descarga en un estado arcaico de existencia que Jung describe al decir que (2013, p.258), “El primitivo no analiza, por lo que no conoce los motivos por los que otro es superior a él. Si ese otro es más inteligente o más fuerte que él, es porque tiene *mana*, es decir, una fuerza mayor que la suya. **Esa fuerza puede también perderla el otro; por ejemplo, por haber pasado alguien por encima de él mientras dormía, o porque un tercero ha pisado su sombra.**”.

Un análisis como esta nos trae otra problemática asociada a la identificación con la persona, a la compensación que resulta de este estado indistinto: su inversión energética, que en psicología es llamada de confronto con el inconsciente, o el encuentro con la sombra. Según Franz (1990), tales aspectos permean toda la vida, interfiriendo rutinariamente sea positiva o negativamente para traer a la luz contenidos que no recibieron la debida atención. Tales intervenciones implican que hay algo distinto de la consciencia del ego, y que por su naturaleza solo pueden estar circunscritas, pero nunca completamente descritas. Jung (2011) afirma que tal concepto es un problema moral, y que su solución depende de la atención total de la personalidad del individuo para, al final, hacerse consciente de tales oscuridades. Jung (2011) establece que tal desarrollo solo es posible caso los aspectos más recónditos sean de hecho confrontados, vividos y asimilados. En la citación anterior se puede notar la relación directa entre esta *sombra* con la pérdida de la “gran energía”, o sea, del poder.

La pérdida del poder, como se mencionó anteriormente, está acostumbrada a ser resistida de manera enérgica, quedando bien ilustrada con la resistencia de los políticos a tener una carrera política en vez de una vida política. Tales abusos también se pueden ver en la resistencia a abandonar una segunda candidatura en una elección consecuente, así como en no percibirse a sí mismos como simples ciudadanos, como individuos políticos. Se ven a sí mismos principalmente como representantes de un partido



político, acumulando los recursos más variados (que van desde la economía psíquica hasta el desvío de bienes públicos) para superestructurar el partido y facilitar su dominación monopolista: su legado. Se observa que la visión del partido funciona como una fachada, como una máscara que simula la democracia y que, de esta manera, aparentemente democrática, puede ejercer el poder de la mayoría en favor de una minoría. La verdad es que ocurre lo opuesto. La corrupción se vuelve animista porque las ausencias ya no son puntuales y ya no están puntuadas. El disfraz aquí alcanzó su nivel extremo y se confunde con la realidad verdadera. La fascinación por el disfraz parece estar relacionada con el estado de desorientación neurótica, como se describió anteriormente.

Ya el miedo de los políticos de tener sus sombras *pisadas* aparenta desatar un estado paranoico donde estos se ven a todo tiempo amenazados, pisoteados. Tal miedo irracional aparenta crear un **juego infantil de “pisa-pisa”** cuyo objetivo perverso es ganar, derrotar y humillar primero a su enemigo. Este juguete busca sobretodo afectar la carrera del otro a través de un asesinato de la personalidad pública, de la *persona*. El asesinato parte de un temor de ser alcanzado primero. Tal juego, por mas que pueda llegar a ser estratégico y sagaz, pertenece a una lógica antropofágica en la que, al matar a su enemigo, la energía de la víctima puede ser asimilada por su agresor. Esta lógica paranoica nos recuerda el otro camino posible consiste en la desintegración de la persona, la psicosis. Este aún más inconsciente parece ser lo más difuso en nuestros días porque el hombre contemporáneo parece haber perdido su honra, ataca la debilidad de todos, porque todos son vistos como enemigos. La fragilidad del otro recibe el mayor destaque.

Esta forma de adaptación inconsciente parece ser la que está en boga, se busca encontrar la mayor debilidad de la oposición (su función inferior) para dominarla. No se entiende que el problema general, el problema de las naciones y del globo parte de los intentos de resolución totalitaria, y que el desconocimiento de este estado general acaba por ensanchar el abismo entre los contrarios. Esta oposición no reconocida solo sirve para ofrecer más resistencia al problema y reforzar una tendencia continua a buscar la autorrealización a través de sistemas utópicos (fantasías colectivas).

En último análisis, este juego infantil puede ser reducido a la regla de que la finalidad justifica los medios y por lo tanto implica en la brutalidad que transcurre de tal racionalización. La idea de que el mal se encuentra en el exterior, lejos y en formas exóticas sirve como una defensa contra la concientización y la responsabilidad. Tal contención impide temporariamente el sufrimiento que posibilitaría el desarrollo de la individualidad en lo personal y en lo colectivo. Padrón que refleja una de las formas mas antiguas de actuación del comportamiento humano, la proyección.

También puede verse que tales cuestiones relacionadas al mal proyectado podrían aparentemente ser sanadas por medio del desarrollo de la educación. Tal intento podría direccionar mejor a la gente para un camino de progreso y consciencia colectiva. Pero, según Jung (1989), tal tarea también puede, muchas veces, transformarse en mas una referencia externa a servicio de la masificación, por lo tanto, al ofuscamiento de las posibilidades de realización que podrían ser solucionadas dentro de la esfera de la responsabilidad individual ya que según tal autor:

“El individuo, sin embargo, es generalmente tan ignorante que desconoce en absoluto sus propias posibilidades de elección y por esta razón busca siempre angustiadamente las reglas y leyes externas en que poder confiar en su desorientación. Visto desde la insuficiencia humana general, una gran parte de culpa reside en la educación, que se orienta exclusivamente a lo que se sabe en general, pero no trata de lo que es experiencia personal del individuo. De este modo, se enseñan idealismos de los que en la mayoría de casos se sabe con seguridad que no podrán realizarse y, sin embargo, son predicados oficialmente por quienes saben que ellos mismos no los han realizado, ni los realizarán. Esta situación es aceptada sin reparos. Así pues, quien desee obtener una respuesta al actualmente planteado problema del mal necesita en primera instancia un autoconocimiento básico, es decir, el mejor conocimiento posible de su totalidad. Debe saber sin paliativos hasta qué punto es capaz del bien y qué vilezas están a su alcance, y debe precaverse de considerar a uno como real y al otro como ilusorio. Ambas cosas son ciertas como posibilidad y ni una cosa ni la otra se eludirán completamente, si quiere —como debe— vivir sin autoengaño ni autodecepción.”

### **Consideraciones Finales**

Teniendo en vista las cuestiones suscitadas, puede percibirse que una conclusión total sobre el tema se encuentra lejos de ser alcanzada. Se entiende que un problema complejo como el de la corrupción tiene diversas orígenes y reverberaciones, y también, por lo tanto, muchos ángulos de observación, así como inúmeras posibilidades de lectura, conjeturas y nomenclaturas. El análisis que aquí se provee es limitado y señala la necesidad de mayor profundamiento y minuciosidad sobre el asunto.

Sin embargo, también puede notarse que existe una correlación entre las cuestiones externas que tratan de política con la vida interior y psicológica de los individuos quienes, al final, son las partes que constituyen el Estado. Dadas las limitaciones expuestas en la citación de Jung sobre la educación, se puede pensar que una solución posible consistiría en que la parte constituyente del todo, el individuo, se someta al análisis de sí mismo, haciendo posible la reflexión y la concientización que sustente por

un tiempo la división de la sociedad polarizada y contagie positivamente los otros a través del ejemplo vivo.

Otra posibilidad sería una relativización de los valores que son considerados como favorables, o desfavorables ante el individuo y la sociedad. Tal actuación evitaría que las proyecciones, tanto internas cuanto las exteriores, fuesen reforzadas y cristalizadas. Esa cristalización, interrumpe las dinámicas de renovación y crea la polarización política, colaborando para la estagnación, la neurosis, y el conflicto sin fin: la psicosis.

### Referências

- Abrams, J., & Zweig, C. (Eds.). (1991). *Meeting the shadow: The hidden power of the dark side of human nature*. Los Angeles: Tarcher.
- Berkhof, L. (1988). Teología sistemática, ed. Tell, EU.
- Cattoi, T., & Odorisio, D. M. (Eds.). (2018). *Depth Psychology and Mysticism*. New York City: Springer.
- Cullen, J. (2004). *The American dream: A short history of an idea that shaped a nation*. Oxford: Oxford University Press, USA.
- Dias, L., & Gambini, R. (1999). *Outros 500: uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Senac.
- Fonseca, J. J. S. (2002). Metodologia da Pesquisa Científica. Fortaleza: UECE.
- FRANZ, M. (1990). A Tipologia de Jung. A Função Inferior. HILLMAN, J. A Função Sentimento. São Paulo: Editora Cultrix.
- Hillman, J. (1999). *O livro do puer*. São Paulo: Paulus.
- Jung, C. G. (2011). *A natureza da psique*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- Jung, C. G. (2011). *Aspectos do drama contemporâneo: Civilização em mudança 10/2*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- Jung, C. G. (2011). *O eu e o inconsciente*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- Jung, C. G. (2011). *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- Jung, C. G. (2013). Dos escritos sobre psicología analítica. *Dos escritos sobre psicología analítica*, 1-363.
- Jung, C. G. (2016). *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jung, C. G. (2018). *Mysterium Coniunctionis 14/2*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada.
- Jung, C. G., Jaffé, A., & Borrás, M. R. (1989). *Recuerdos, sueños, pensamientos* (pp. 476-477). Seix Barral. (pegar a certa do pdf)
- Kumar, P. (2013). Conceptualizing political corruption in a democracy: A contested domain. *Revista Estudos de Política*, 1(2).
- Lehmann, M. (1916). Inaugural Dissertation.

- May, G. G. (2009). *The dark night of the soul: A psychiatrist explores the connection between darkness and spiritual growth*. Michigan: Zondervan.
- Neumann, E. (1969). *Depth Psychology and a New Ethic*, trans. E. Rolfe, New York: Putnam.
- Novaes, Camila Souza. (2016). Corrupção no Brasil: uma visão da psicologia analítica. *Junguiana*, 34(2), 5-17. Recuperado em 04 de junho de 2019, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-08252016000200002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-08252016000200002&lng=pt&tlng=pt).
- Odorisio, D. M. (2015). OF GODS AND STONES: ALCHEMY, JUNG, AND THE DARK NIGHT OF ST. JOHN OF THE CROSS. *Journal of Transpersonal Psychology*, 47(1). Palo Alto: *Journal of Transpersonal Psychology*.
- Penna, E. (2005). O paradigma junguiano no contexto da metodologia qualitativa de pesquisa. *Psicologia USP*, 16(3), 71-94.
- Ramos, D. G. (2004). Corruption: Symptom of a cultural complex in Brazil?. In *The Cultural Complex* (pp. 118-139). Abingdon: Routledge.
- SIMÃO, C. (2011). *Improbidade Administrativa*. São Paulo: JH Mizuno.
- Tzu, C. (2001). *Teachings and Sayings of Chuang Tzu*.
- Vechi, L. G. (2018). A hermenêutica junguiana em estudo: aplicações possíveis na pesquisa qualitativa em Psicologia. *Revista de Psicologia*, 9(2), 21-30.
- von Franz, M. L. (1992). *Puer Aeternus: a luta do adulto contra o paraíso da infância*. São Paulo: Paulinas.
- von Franz, M. L. (1999). *Psicoterapia*. São Paulo: Paulus.



## OS CRITÉRIOS SOCIAIS E CULTURAIS EM ANÁLISE POR AUTORIDADES POLICIAIS EM UMA ABORDAGEM EM FLAGRANTE: CONTRAÇÃO DO JOGO DO BICHO NA CIDADE DE HORIZONTE, CEARÁ / BRASIL

Ed Carlos de Sousa Lima<sup>146</sup>

### RESUMO

Neste artigo pretende-se analisar com base nos princípios da insignificância e adequação social da conduta a abordagem ameçada flagrancial de um crime na cidade de Horizonte, Ceará, Brasil, nos casos específicos da conduta culturalmente conhecida como *Jogo do Bicho*, tendo por base a doutrina jurídica associada e comparada aos procedimentos realizados na delegacia de Horizonte, Ceará. Para tanto, observam-se os prejuízos decorrentes da falta de autorização legislativa que permitisse uma autoridade policial, no momento da apresentação de um custodiado à delegacia em situação flagrancial, utilizando de balizamentos sociais, culturais e jurídicos, aplicar o princípio da insignificância ou da adequação social. Foi utilizada uma metodologia bibliográfica, documental, qualitativa com observação participante analisando a doutrina jurídica, sociológica e antropológica, associada aos procedimentos realizados na delegacia de Horizonte.

**Palavras-chave:** Condutas culturalmente aceitas. Criminalização desnecessária. Critérios culturais e sociais no enquadramento.

### RESUMEN

Este artículo pretende analizar, con base en los principios de insignificancia y adecuación social de la conducta, el abordaje flagrancial del amo ante un delito en la ciudad de Horizonte, Ceará, Brasil, en los casos específicos de la conducta culturalmente conocida como *Jogo do Bicho*, basada en sobre la persona jurídica asociada a la doctrina y comparada con los trámites realizados en la Comisaría de Horizonte, Ceará. Por lo tanto, las pérdidas derivadas de la falta de autorización legislativa que le permitiría a una autoridad policial, al presentar un custodio a la comisaría en una situación flagrante, utilizando lineamientos sociales, culturales y legales, aplican el principio de insignificancia o adecuación. Se utilizó una metodología bibliográfica, documental, cualitativa con observación participante, analizando la doctrina jurídica, sociológica y antropológica, asociada a los trámites llevados a cabo en la comisaría de Horizonte.

**Palabras clave:** Comportamiento culturalmente aceptado. Criminalización innecesaria. Criterios culturales y sociales en el marco.

---

<sup>146</sup> Mestre e Doutorando em Antropologia Iberoamérica pela USAL

## Introdução

As condutas humanas, por mais simples que sejam, estão pautadas pelos mais diversos conhecimentos: culturais, religiosos ou sociais, sendo estes correlacionados e servindo como parâmetros morais, éticos e culturais a serem balizados pelos organismos de controle social.

Quanto à cultura vários autores tentaram a conceituar, apesar de algumas vezes os referidos conceitos aparecerem de forma contraditória, claramente a cultura assume um sentido mais científico e antropológico. No que pese as numerosas definições do termo “cultura”, vem prevalecendo a ideia de que cultura é: “(...) um sistema integrado de padrões de conduta aprendidos e transmitidos de uma geração para outra, característicos de um grupo humano ou sociedade” (ESPINA, 1997, p. 24).

O agir social de cada pessoa deve respeitar o que a cultura, a religião, o direito e a moda estabelecem, haja vista que em cada campo de atuação preveem sanções para quem não seguir os caminhos traçados, sejam estas nas sanções físicas com restrição da liberdade do direito, no isolamento social para aqueles que não respeitam a cultura ou moral de determinada região ou sanções no plano espiritual quanto à religião. (BONATTO, 2018, p. 22).

Quanto aos controles das condutas humanas há divisões consideradas formais e informais, nos quais encontram-se em justaposição e harmonia, haja vista que um depende do outro, tendo como ordem lógica de prevalência temporal o controle informal, restando este inviável as instâncias de controle formais deverão assumir a tutela das condutas humanas (VIANA, 2014, p. 73). Como exemplificação temos como controles formais: Poder Judiciário, Ministério Público, Polícias, Órgãos Fiscais como a FUNAI (órgão que tem como missão institucional proteger e promover os direitos dos povos indígenas), Ministério da Cultura, Associações, dentre outros. Já o controle informal se dá através da família, da igreja e da cultura, pois as memórias sociais com suas crenças e valores vinculam as pessoas caracterizando a cultura compartilhada (KOTTAK, 2011, p. 30).

O direito penal brasileiro faz parte do controle formal das condutas humanas, pois tipifica condutas indesejadas e aplica sanção para as pessoas que as cometerem. Dentre as condutas em sociedade existem umas de maior gravidade social e outras de menor gravidade, assim as sanções são mensuradas levando em consideração o prejuízo social e a manutenção da convivência pacífica.

Depreende-se que as sanções penais levam em consideração o prejuízo social e cultural que as condutas humanas indesejadas causam. Por outro lado, há condutas humanas que apesar de estarem tipificadas na legislação penal como crimes ou contravenções, são aceitas culturalmente e socialmente, no entanto, por ainda estarem positivadas, as pessoas sofrem processos e possíveis sanções em decorrência do seu cometimento.

Dentre as diversas condutas humanas positivadas como crimes, devido a evolução da sociedade e não acompanhamento das leis criminais, haja vista que o Código Penal Brasileiro remonta à década de 1940 (BRASIL, 1940), houve adequação da sociedade e estas condutas passaram a ter aceitação social e cultural, assim os crimes perderam a fundamentação lógica de sua existência.

Portanto, o presente artigo trará a conduta do jogo de azar, tipificada no artigo 58 da Lei das Contravenções Penais (BRASIL, 1941), mais especificamente o “jogo do bicho”, na qual foi taxado como crime ou contravenção penal em 1941 trazendo à previsão de pena de prisão simples de quatro meses a um ano e multa, de dois a vinte contos de réis. Contudo, desde o nascedouro da sua conduta em 1892, é amplamente aceito pela cultura e sociedade brasileira.

### **Princípios penais**

Intrínsecos às leis do Direito Penal estão os princípios que servem como base interpretativa para a elaboração, revogação, alcance de atuação e aplicação das normas. A norma penal é positivada e traz as condutas humanas que foram criminalizadas em determinado momento histórico. Por outro lado, os princípios não o são por coerência lógica, enquanto as normas após a sua publicação ganham caráter de imutáveis até a sua revogação por outra norma, os princípios servem de norte interpretativo nos quais absorvem as influências culturais e sociais de determinada comunidade, assim ocorrem constantes atualizações na sua aplicabilidade. Entre estes abordaremos neste artigo os princípios da adequação social da conduta e da insignificância da lesão ao bem jurídico tutelado, pois existe real amplitude do alcance destes nos anseios culturais e sociais, já na primeira fase da persecução criminal: no momento de uma autuação em flagrante por uma autoridade policial.

### **Princípio da adequação social**

É um dos princípios norteadores da amplitude de alcance dos anseios culturais e sociais na primeira fase da persecução criminal, haja vista que traduz a ideia de que a pessoa que praticou a conduta e foi apresentada a autoridade policial em um momento flagrancial o fez amparado pela aceitação social e cultural, então a conduta não deveria ser taxada como crime. Foi introduzido no direito penal pelo jurista alemão Welzel (1956). Este princípio assevera que embora uma conduta esteja tipificada penalmente, ela é tão plenamente adequada e aceita pela sociedade, que o bem jurídico tutelado pela norma sequer é ofendido.

Assim, depois de valorar a conduta socialmente e culturalmente, restando pacificado que o bem jurídico protegido pela norma penal incriminadora não restou ofendido, como consequên-



cia corolária seria aplicação do princípio da adequação social com a mitigação dos efeitos da norma, deixando de aplicá-la.

Este princípio tem como função principal extirpar da incidência criminal, justamente, as condutas que se movem e atualizam dentro do cenário ético e social da comunidade (WELZEL, 2003, p. 106), sendo consideradas culturalmente e socialmente aceitáveis.

Depreende-se que há duas funções básicas, a primeira de reduzir a abrangência do tipo penal. Se a conduta foi tipificada como indesejada, mas de acordo com o interesse social e cultural daquela comunidade ela passou a ser desejável e aceita, a conduta deverá ser tida como atípica, leia-se, deixará de ser considerada criminosa. Assim, funciona como um filtro que seleciona e exclui da esfera da legislação criminal as condutas que embora taxadas como criminosas, ajustam-se aos padrões éticos, culturais e sociais dominantes (PRADO; CARVALHO, 2006, p. 439).

A segunda, remete ao legislador. Isso porque, se esta conduta está de acordo com a sociedade, o legislador não pode criminalizar esta conduta, orientando-o como proceder na definição dos bens jurídicos a serem tutelados pelo direito penal.

O princípio da adequação social tem relevância decisiva na continuidade da tutela dos bens jurídicos, haja vista que traz à tona o choque da aplicação da lei penal com os anseios sociais e culturais vigentes, assim tem importância na criminalização primária e secundária, ou seja, no momento da confecção ou extirpação da norma do ordenamento jurídico e da sua aplicação no caso concreto através do *jus puniendi* estatal (PRADO; CARVALHO, 2006, p. 436).

### **Princípio da insignificância**

Outro princípio interpretativo da aplicação restritiva do direito penal diz respeito ao princípio da insignificância. Tal princípio pode ser entendido como a ideia de que uma conduta tipificada como crime tem caráter ofensivo tão irrelevante, não causando dano à vítima ou a sociedade, que a movimentação da máquina persecutória do estado representaria uma injustiça perante a irrelevância da conduta. Aqui não se discute a conduta como crime, mas sim se os resultados causados ocasionam danos aos bens jurídicos tutelados que justifiquem a aplicação de uma sanção penal.

Ele decorre do próprio princípio da intervenção mínima das leis penais incriminadoras e preconiza que, apesar de haver o casamento da conduta realizada com uma norma penal incriminadora, devido a lesão ao bem jurídico tutelado ser irrisória, não se justifica a utilização da máquina judiciária, pois a norma criminal não deve ter aplicabilidade (GONÇALVES, 2007, p. 85).

O princípio da insignificância não foi explicitado pelo ordenamento jurídico brasileiro, ou seja, não existe conteúdo acerca de sua definição em lei, código ou mesmo na constituição. Contudo,

baseado nas definições doutrinárias, tal princípio vem sendo reiteradamente aplicado, chegando a ser tema de julgamento no Supremo Tribunal Federal, o qual definiu os critérios a serem observados na aplicação do princípio da insignificância: A conduta da pessoa dever ter ofensividade mínima e reduzido grau de reprovação social, nenhum perigo para a sociedade e irrisória lesão ao bem jurídico tutelado (BRASIL, 2004, p. 477-481).

O crime em uma de suas correntes doutrinárias, sendo a mais aceita e aplicada no ordenamento jurídico brasileiro, compõe-se de três elementos ou fases supervenientes: o fato típico, ilícito e culpável (MASSON, 2015, p. 95), sendo que os institutos descriminalizadores podem atuar em todas as etapas de configuração, restando mais eficazes se forem aplicados já no início, leia-se na fase de tipificação penal.

Nesse contexto, podemos simplificar que a ilicitude é a conduta praticada contrária a que é prevista em uma norma criminal, já a culpabilidade é a capacidade de considerar alguém culpado por praticar essa conduta, entrando na valoração do entendimento da pessoa no momento que se comportou daquela forma.

Quanto ao fato típico, elemento inicial do delito, este pode ser entendido como condutas que resultem em um dano, e enquadram-se em uma descrição normativa contida no ordenamento penal, ou seja, possuam tipicidade. A tipicidade pode ser conceituada como o casamento ou encaixe perfeito entre o que a norma penal incriminadora positiva e a conduta praticada pela pessoa (MIRABETE, 2015, p. 106). Desse modo, entende-se que a tipicidade é quando o fato praticado pelo indivíduo corresponde com o delito previsto em lei.

A tipicidade se classifica em formal e material, sendo a primeira quando a conduta realizada pelo indivíduo é tal qual descrita na norma penal, já a material consiste na lesão que foi causada ao bem jurídico tutelado pela à execução da conduta criminosa.

A partir dessa análise, podemos inferir que o princípio da insignificância incide sobre a tipicidade material, uma vez que o aplicador do direito analisará se a conduta do agente causou realmente significativo dano a um bem juridicamente tutelado pelo direito. Há nesses casos tipicidade formal, uma vez que para que se chegue a uma avaliação dos danos causados pelo agente, necessariamente deve haver consubstanciação entre a conduta do indivíduo e a descrição da norma penal.

Quanto a eficácia da aplicação da política criminal da intervenção mínima do direito penal, aplicando-o somente quando os demais ramos do ordenamento jurídico restarem ineficientes, e as lesões aos bens juridicamente tutelados realmente mereçam a movimentação da máquina estatal, perpassa pela aceitação que a tipicidade material deve ser relativizada pelo princípio da insignificância, assim restando que as condutas humanas formalmente

criminosas que não tenham mais reprovação social sejam consideradas materialmente atípicas (MANÁS, 1994, p. 53-54).

Quanto aos pontos em comuns e diferentes dos princípios penais da adequação social e da insignificância, apesar de terem origens e aplicabilidade distintas, são importantes institutos interpretativos e descriminalizadores. Já as diferenças, enquanto o princípio da adequação social traduz a ideia de extirpação do ordenamento jurídico das condutas aceitas culturalmente e socialmente que devido ao atraso legislativo continuam sendo taxadas como criminosas, a insignificância traduz a não extirpação e sim adequação do tipo penal incriminador aos anseios sociais e culturais vigentes, assim traria uma real interpretação do seu alcance, levando em consideração aspectos materiais e pessoais do infrator em cada caso concreto.

Vale ressaltar que os princípios interpretativos do direito penal, a exemplo os da intervenção mínima: adequação social, da insignificância e da legalidade exercem dupla função, pois norteiam a atuação do legislador, que a partir deles recolhem critérios base para indicarem os principais bens jurídicos a serem tutelados pelo direito penal, positivando-os no ordenamento e valorando suas condutas, por outro lado, orientam a interpretação das referidas normas jurídicas, avaliando no caso concreto se as condutas perpetradas pelos agentes são potencialmente ofensivas a sociedade a ponto de serem passíveis de persecução penal.

## **O Jogo do Bicho**

A conduta culturalmente denominada como “jogo do bicho” trata-se de um calendário de animais de um zoológico nos quais são correlacionados e sequenciados em números, assim o apostador escolhe um animal e aposta uma quantia neste. Caso o animal seja sorteado o apostador recolhe os frutos da aposta direto do vendedor que fez o jogo, assim além de uma aposta ocorre um acordo informal e personalíssimo entre vendedor e apostador.

Quanto à sua origem, remonta ao fim do Brasil Império e início do período republicano. Foi criada em 1892 pelo Barão João Batista Viana de Drummond como forma de manter o Jardim Zoológico do Rio de Janeiro frente a uma grave crise econômica que assolava o comércio e à falta de apoio do governo local (BENATTE, 2008).

Contudo a conduta ainda é amplamente praticada em todas as cidades brasileiras, apesar de positivada como infração penal, é aceita culturalmente e tida como trabalho de subsistência de muitas famílias, haja vista que os “apostadores” ou vendedores são pessoas que estão fora do mercado de trabalho formal e por circunstâncias sociais, devido a crise econômica que assola o mercado de trabalho brasileiro ou idade avançada, encontram no jogo do bicho a principal fonte de receita (GRECO, 2014, p. 457).

Em suma, apesar de ser uma conduta aceita culturalmente, refletindo a subsistência de muitas famílias brasileiras, devido a

sua positivação criminal que remonta ao período imperial, quando da sua efetivação por uma pessoa, estar-se-ia autorizado o Estado Policial a autuar em flagrante. Por outro lado, enquanto não há a revogação da lei penal incriminadora, parte da doutrina e juizes, em uma segunda fase processual, após a efetivação da autuação flagrancial por um delegado de polícia, aplicam princípios penais e institutos descriminalizadores para a não aplicação da lei: princípio da insignificância, da adequação social da conduta e a excludente de ilicitude denominada estado de necessidade.

A excludente de ilicitude no estado de necessidade é aplicada na segunda fase da persecução penal, posterior da autuação em flagrante pelo delegado de polícia, assim já há o reconhecimento que a pessoa cometeu um crime. A previsão legal está contida no artigo 24 do Código Penal Brasileiro (BRASIL, 1940) e traz como conceito fulcral a ideia de que quando um bem da vida ou jurídico estiver em perigo atual e este não foi provocado por vontade da pessoa, pode haver o sacrifício de outro bem menos relevante para salvaguardá-lo.

Há julgado de aplicabilidade da excludente de ilicitude estado de necessidade no caso do jogo do bicho em conflito com a ordem econômica e social, sendo que no caso a pessoa que foi taxado como criminosa na primeira fase da persecução penal, foi absolvida na segunda fase, tendo o estado juiz reconhecido que a pessoa praticava a conduta para sobreviver (ACM 312.953 – Rel. Edmeu Carmesini *apud* GRECO, 2015, p. 392).

O princípio da insignificância (criminalidade de Bagatela), é um princípio que não possui previsão legal, mas é um instrumento de interpretação, pacificamente admitido pelas jurisprudências dos tribunais superiores: Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça. Ele traduz a ideia de que não haverá crime quando a conduta pelo agente for insignificante. Ou seja, sua conduta não ofende, nem ao menos coloca em perigo o bem jurídico protegido pelo Direito Penal, pois é uma conduta ínfima, insignificante. Assim, caso houvesse autorização legislativa, poderia ser aplicado na primeira fase da persecução penal ou fase policial, contudo como não há, só é aplicado na segunda fase ou fase judicial.

Saliente-se que caso fosse aplicado na primeira fase ou fase policial, leia-se no momento da apreciação da conduta humana indesejada em autuação em flagrante por uma autoridade policial, traria uma real eficácia e liquidez do instituto, haja vista que não acarretaria nenhuma consequência negativa de um processo criminal, por conseguinte e importância da matéria, como não identifiquei nenhum tema parecido ou conceituado na bibliografia consultada, julgamos pertinente, por isso, lançar mão da nova nomenclatura “princípio da insignificância diagnóstica”, restando as demais aplicações em outras fases, em decorrência das consequências processuais negativas que trarão a pessoa até aplicação do instituto de princípio da insignificância prognóstica.

Nesse viés, o princípio da insignificância diagnóstica traria a autoridade policial como figura inicial para aplicabilidade das garantias e direitos individuais, com enfoque na liberdade individual e zelo pelo sistema de persecução criminal, tendo o dever de reduzir o clamor de um atual sistema de (in)justiça criminal, impedindo processos penais infundados e não aceitando o papel de ser um mero instrumento multiplicador de processos criminais.

O tema, de fato, é extremamente complexo, pois o delegado de polícia não pode ficar alheio as circunstâncias de cada caso concreto apresentado à delegacia, deve observar se a situação colocada a sua análise foi praticada pelo agente por sua liberalidade ou fomentada pelo estado com sua ação ou omissão as tutelas constitucionais, assim não pode reduzir a uma interpretação literal do fato da vida com a norma legal, leia-se tipicidade formal (NICOLITT, 2010, p. 130).

Em linhas gerais, o princípio da insignificância destina-se a diminuir o alcance da norma penal incriminadora utilizando uma interpretação teleológica, eis que a lei penal é muito abrangente. O princípio tem por finalidade afastar a tipicidade do fato, parando a máquina estatal e persecução penal, retornando aquele que havia sido taxado como criminoso a condição anterior à criminalização.

É pacífico o entendimento doutrinário de que o princípio da insignificância funciona como uma cláusula supralegal de exclusão da tipicidade, deixando de taxar como crime, naquele caso concreto, a conduta humana praticada. Como exemplo citamos a subtração de uma garrafa de água. Percebe-se que há tipicidade formal, enquadra-se no crime de furto, eis que se subtraiu coisa alheia móvel. Contudo, não há tipicidade material, pois não houve perigo de lesão ao bem jurídico.

Depreende-se que à falta de autorização e positivação de critérios sociais e culturais para balizar a análise da autoridade policial para aplicação ou não do princípio da insignificância, traz consequências jurídicas drásticas, pois no lugar da aplicação da atipicidade material em decorrência da aplicação do princípio da insignificância ou adequação social, faz-se a autuação flagrancial do conduzido, deixando esta análise para a segunda fase da persecução penal a cargo da autoridade judiciária, o que na maioria traz prejuízos sem precedentes, pois caso fossem aplicados os princípios descriminalizadores na primeira fase da persecução penal, fase policial, evitaria o encarceramento ou mácula negativa nos antecedentes criminais do autuado em flagrante.

Desta forma, visando evitar o cárcere desnecessário, considerando a antropologia jurídica, social e cultural, o presente artigo avalia com estudos de campo e caso, a necessidade da autorização legislativa para que uma autoridade policial, no momento da apresentação de um custodiado à delegacia em situação flagrancial, utilizando de balizamentos sociais, culturais e jurídicos, possa aplicar o princípio da insignificância ou da adequação social.

## **Atuação procedimental em sede policial frente ao delito de jogo do bicho**

O crime do jogo do bicho é previsto no artigo 58 do Decreto Lei 3.688/1941 (Lei das Contravenções Penais), descreve que a exploração ou a realização de loteria do tipo “jogo do bicho”, é punido com uma pena de prisão simples de quatro meses a um ano, e multa, de dois a vinte contos de réis.

Em análise a objetividade jurídica desse tipo, a norma pretende proteger a ordem econômica e social, pois a atividade está direcionada a angariar fundos com jogos de azar não legalizados.

No direito brasileiro, a contravenção penal é espécie do gênero delito, ao qual também se inclui o crime. Substancialmente não há diferenças entre contravenção penal e crime, não chega a haver uma ruptura ontológica entre as duas definições, delimitando as duas diferentes apenas no teor da pena.

Nesse sentido, no Brasil, a infração penal é gênero, tendo como espécies o crime e a contravenção penal. Entretanto, essa diferença não é ontológica ou essencial (NUCCI, 2011, p. 177), situando-se, tão somente, no campo da pena. Em contrapartida, a contravenção é definida como sendo a infração penal a que a lei comina, isoladamente, pena de prisão simples ou de multa, ou ambas, alternativa ou cumulativamente.

Percebe-se que o código não promove uma definição fática do que seriam crimes e contravenções, mas ao reservar uma diferença geral de aplicação de penas acaba por dividir as duas espécies pelo nível de gravidade das condutas.

Esse aspecto pode ser percebido ainda pela análise de outros dispositivos trazidos na lei das Contravenções Penais (BRASIL, 1941), que não é punível a tentativa de contravenção, e tem como suas penas principais, a prisão simples e multa.

É de se destacar ainda, que a pena de prisão simples deve ser cumprida, sem rigor penitenciário, em estabelecimento especial ou seção especial de prisão comum, em regime semiaberto ou aberto. Por fim, o condenado à pena de prisão simples fica sempre separado dos condenados à pena de reclusão ou de detenção. Aqui, o objetivo é não propiciar ao condenado contato com presos que estejam cumprindo pena por crimes de maior periculosidade. Ainda, a lei traz a possibilidade de não aplicação da pena quando houver, por parte do acusado, ignorância ou compreensão justificadamente errada da lei, conforme o artigo 8º. (BRASIL, 1941).

Dentre os diversos dispositivos que caracterizam as condutas descritas como contravenção penal como ações de menor gravidade em comparação aos crimes, podemos inicialmente citar que as tentativas de contravenções penais não são puníveis. É interessante notar que a lei impossibilita a punição da tentativa independente da conduta praticada pelo agente, desde que a conduta esteja incluída como contravenção.

Em seguida, a lei traz as espécies de penas reservadas à punição das contravenções, sendo elas prisão simples, multa, que podem ser aplicadas separadamente ou cumulativamente.

Além dessas especificidades, o ordenamento brasileiro traz ainda algumas diferenças quanto à persecução penal e instrumentalização dos delitos definidos como contravenção penal. O juízo competente para processar e julgar as contravenções penais é o juizado criminal especial, em detrimento a justiça comum, que julga as espécies de delito, conforme a Lei dos Juizados Especiais (BRASIL, 1995).

Dessa forma, o artigo 60º da lei (BRASIL, 1995) promulga que o juízo, é formado por juízes togados ou togados e leigos, tem competência para a conciliação, o julgamento e a execução das infrações penais de menor potencial ofensivo, respeitadas as regras de conexão e continência.

A lei dispõe tratar-se de crime de menor potencial ofensivo, as contravenções penais devido a lesão aos bens jurídicos não serem muito relevantes, prevendo pena de prisão simples, determinado pelo artigo 61º (BRASIL, 1995).

Depreende-se da supracitada lei, mais uma vez o ordenamento atribui um caráter de baixa lesividade ao indicar as contravenções penais como delitos de menor potencial ofensivo. Essa infração penal, em análise, era conhecida por uma doutrina antiga com “delitos anões”, o que modernamente é identificado por “menor potencial ofensivo”.

O próprio juízo competente para julgar as contravenções penais é um juizado de pequenos delitos mais simples e célere. Na delegacia é realizado um procedimento simplificado previsto em lei denominado termo circunstancial de ocorrência, na qual preza pela celeridade e simplicidade dos seus atos, sendo todos ouvidos pela autoridade policial e reduzido a termo. No final é remetido ao juizado especial que deverá marcar audiência de conciliação se for o caso ou instrução e julgamento. Contudo um traço marcante no Brasil é a demora para o procedimento judicial, pois apesar da celeridade na fase policial, primeira fase da persecução penal a fase judicial demora meses ou anos, o que traz um prejuízo enorme para aquele que vai ficar taxado ou etiquetado como criminoso até a conclusão do processo.

Dessa forma, em termos práticos, no decorrer da atuação policial, percebendo situação flagrante de ocorrência da contravenção penal do jogo do bicho, o infrator deverá ser conduzido à presença da autoridade policial, que fará uma apreciação da tipicidade formal dos fatos trazidos a ela e, em seguida, registrará os fatos narrados dentro do procedimento policial denominado Termo Circunstanciado de Ocorrência. Nele, fará constar os fatos, o depoimento das testemunhas, que podem ser inclusive das autoridades de segurança que conduziram o infrator, o próprio interrogatório do infrator, além das apreensões relacionadas ao delito. Em seguida, remeterá o Termo ao juizado especial compe-

tente, que ficará responsável pela segunda fase da persecução penal.

### **Aplicação do princípio da insignificância à contravenção penal “jogo do bicho” em Horizonte- CE**

Atualmente devido à falta de previsão legal, o delegado de polícia não pode realizar uma análise sócio e cultural nos conduzidos a delegacia e verificar quais enquadram para aplicação do princípio da insignificância, haja vista que deveria ser de *per si*, pois também há figura do banqueiro que coloca as pessoas para venderem as apostas. Em suma, não há possibilidade da aplicação dos princípios da insignificância na fase policial, contudo na fase judicial da persecução penal é amplamente aplicado pelos juizes. Assim, como consequência lógica quando uma pessoa for levada à presença de uma autoridade policial este deve autuá-la em flagrante, mesmo sabendo que mais a frente poderá ser aplicado o princípio da insignificância pelo poder judiciário.

Depreende-se dos critérios definidos pelo Supremo Tribunal Federal (BRASIL, 2004, p. 477-481), que a conduta dos vendedores do jogo do bicho enquadram-se dentre os pré-requisitos para a aplicação do princípio da insignificância e consequente atipicidade material da conduta, pois a conduta deles não tem ofensividade mínima e contém reduzido ou nenhum grau de reprovação social, não apresentam nenhum perigo para a sociedade ou lesão ao bem jurídico tutelado, haja vista que a ordem econômica e social não resta atingida com a conduta destes. Portanto, o princípio da insignificância teria modelagem perfeita ao crime de contravenção penal do jogo do bicho, pois diferente do princípio da adequação social que visa extirpar por completo a norma do ordenamento jurídico, enquanto isto não acontece, o remédio curador seria à aplicação do princípio da insignificância diagnóstica já na fase inicial de autuação flagrancial.

O principal cenário escolhido para a realização da pesquisa foi o Centro de Horizonte-CE. O local é conhecido como o polo comercial do município, por ser bastante movimentado durante o dia e por contar com uma diversidade da população local que frequenta as redondezas.

Com o objetivo de cumprir de maneira aproximada o método etnográfico, nas primeiras visitas ao local da pesquisa como mero observador participante, procuramos identificar os pontos de venda das apostas e das pessoas que lá se encontravam. No entanto, com o tempo podemos traçar os perfis dos pontos de apostas, pois tratava-se de bancas de madeiras em formato padronizado, espalhados nos mais variados lugares, como nas calçadas, próximos a grandes comércios, nas esquinas de ruas, nas proximidades da casa lotérica ou na praça central do município.

Apesar das incursões realizadas pela polícia civil, as atividades do jogo do bicho, tendo o caráter sociocultural da sua aceitação, persistiram em acontecer no município de Horizon-



te/CE. A continuidade das investigações levou a novas autuações flagrantes de realização de jogo do bicho.

Depois de realizado o estudo antropológico em nove procedimentos, nas quais 35 pessoas, em média, foram ouvidas, fora os policiais que participaram das autuações, podemos perceber que não houve predominância de gênero ou idade na prática do jogo do bicho. Quanto aos traços sociais e culturais dos autuados podemos afirmar que estão em vulnerabilidade social e na maioria das vezes são os responsáveis financeiros de toda a renda familiar.

### **Considerações finais**

Os autuados não acreditam estar fazendo nada de errado em suas atividades, mas simplesmente trabalhando, para levar um sustento para seus lares. Para eles é um erro proibir essa prática, uma vez que se trata de uma opção a mais para a população que quer tentar a sorte nas apostas.

É perceptível que, embora distribuídos entre homens e mulheres, as pessoas flagradas realizando jogo do bicho invariavelmente estavam desempregadas antes do início da prática ilícita, sendo, muitas vezes, elas responsáveis pelo único sustento de uma família inteira.

Restou demonstrado que após a autuação na delegacia estes ficaram taxados como infratores nos sistemas informatizados da justiça criminal, então, enquanto perdurar o processo, as consequências negativas do nome maculado como criminoso dificultam para almejam um emprego formal, levando-os a permanecerem inertes na informalidade do mercado de trabalho e reiteração delitiva no que tange a vender apostas do jogo do bicho.

Por outro lado, caso possível aplicação do princípio da insignificância diagnóstica, na primeira fase da persecução penal, não haveria autuação flagrancial na delegacia e o prejuízo decorrido de um processo criminal não existiria. O que seria lógico, levando em consideração que a conduta de vender apostas do jogo do bicho já é desde o seu nascedouro aceita socialmente e culturalmente, culminando ao fim da persecução penal, conforme julgados e posicionamentos doutrinários apresentados, em absolvição no poder judiciário.

Quanto às características socioeconômicas das pessoas que realizavam jogo do bicho, a totalidade dos flagranteados apresentavam significativa vulnerabilidade econômica, sendo pessoas que não encontravam lugar no mercado de trabalho formal, e, a partir disso, procuravam formas alternativas de subsistência, que proporcionassem alguma renda. É possível observar a presença de baixa escolaridade, e, no geral, ausência de qualificação específica. Esses fatores, associados à crise econômica enfrentada pelo Brasil, que apresenta altos índices de desemprego, dificuldade de crédito e baixo investimento em educação, propicia o ambiente adequado para que essas pessoas se

tornem mão de obra ideal para esse tipo de atividade econômica, que ocorre à margem da lei.

Outra importante constatação é que a atividade, apesar de ilícita, ocorre sem nenhum constrangimento, próximo às principais ruas e estabelecimentos públicos e privados da cidade. A maioria dos procedimentos realizados foram de flagrantes de atividades que ocorriam no centro da cidade, local de maior trânsito de pessoas e mercadorias do município, em praças públicas, próximo a bancos ou hospitais, locais que naturalmente apresentam concentração de pessoas. Um fator que pode contribuir para que a atividade seja exercida sem nenhum pudor ou constrangimento para com autoridades públicas é o fato de que perante as camadas socioculturais mais vulneráveis, a prática do jogo do bicho é socialmente aceita, estimulada e mais, entendida como juridicamente legal. Isso pode ser inferido a partir do depoimento de alguns dos investigados, que afirmaram ter segurança de iniciar junto a essa atividade a partir da informação que não havia ali nada de ilícito.

## **REFERÊNCIAS**

BENATTE, A. P. É bicho na cabeça. **Revista História Viva**, n. 54, p. 66- 70, abr. 2008.

Bonato, A. A. **Introdução à Teoria Antropológica**. Salamanca: IIACyL, 2018.

Brasil. Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Institui o Código Penal. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Rio de Janeiro, 31 dez 1940.

Brasil. Decreto-Lei n. 3.688, de 3 de outubro de 1941. Código de Processo Penal. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Rio de Janeiro, 13 out 1941.

Brasil. Decreto-Lei n. 9.099, de 26 de setembro de 1995. Código de Processo Penal. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Brasília, 27 set 1995.

BRASIL, Supremo Tribunal Federal. Habeas Corpus nº 84412 – SP. Relator: Min. Celso de Mello Brasília, DF, 19 de outubro de 2004. **Diário da Justiça Eletrônico**. Brasília, 19 nov. 2004.

Espina, Á. B. **Manual de Antropologia Cultural** (2a ed.). Salamanca: Amarû, 1997.

Gonçalves, V. E. R. **Direito Penal - Parte Geral**. São Paulo: Saraiva, 2007.

Greco, R. **Curso de Direito Penal: parte geral** (16a ed.). Rio de Janeiro: Impetus, 2014.

Greco, R. **Curso de Direito Penal** (17a ed.) Rio de Janeiro: Impetus, 2015.

Kottak, C. P. **Antropologia Cultural** (14a ed.). Madrid: MCGrawHill, 2011.

MAÑAS, C. V. **O princípio da insignificância como excludente da tipicidade no direito penal.** São Paulo: Saraiva, 1994

Masson, C. **Direito Penal esquematizado** (9a ed.). Rio de Janeiro: Forense, 2015.

Mirabete, J. F. **Manual de Direito Penal.** São Paulo: Atlas, 2015.

NICOLITT, A. O delegado de polícia e o juízo de tipicidade: um olhar sob a ótica da insignificância. In: CASARA, Rubens R. R.; LIMA, Joel Corrêa de (ORG). **Temas para uma Perspectiva Crítica do Direito: homenagem ao Professor Geraldo Prado.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

Nucci, G. S. Manual de Direito Penal: parte geral: parte especial (9a ed.). São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

PRADO, L. R.; CARVALHO, É. M. de. Adequação social e risco permitido: aspectos conceituais e delimitativos. **Revista dos Tribunais.** São Paulo, v. 95, n. 844, p. 435-451, fev. 2006.

Viana, E. **Criminologia** (2a ed.). Salvador: Juspodivm, 2014.

Welzel, H. **Derecho Penal: parte general** (C. F. Balestra trad.). Buenos Aires: Roque Depalma, 1956.

Welzel, H. **Direito penal.** Campinas: Romana, 2003.

## LOS SALMANTINOS EN LA COLONIZACIÓN DE AMÉRICA Y LAS ELEGÍAS DE JUAN DE CASTELLANOS COMO APOYO

Eufemio Lorenzo Sanz<sup>147</sup>

Francisco Javier Rodríguez Pérez<sup>148</sup>

### Resumen

En este trabajo pretendemos demostrar en primer lugar el papel de los protagonistas castellano-leoneses en la exploración y colonización de Estados Unidos de América. A continuación analizaremos la actuación de los Montejo salmantinos, protagonistas en Yucatán, fundadores de Valladolid y de tres Salamanecas. Seguiremos con Los Vázquez de Coronado, exploradores del sur de Norteamérica y gobernadores de América Central. Asimismo nos centraremos en otros destacados personajes como el bejarano Juan Ladrillero, explorador del estrecho de Magallanes. Finalmente valoraremos cómo las instituciones educativas, especialmente las Universidades de Salamanca y Valladolid, serán trasplantadas a América. Igualmente dejaremos constancia de que los Colegios Mayores universitarios de Valladolid y Salamanca fueron formadores de élites de poder en España y América, tomando para ello como ejemplo, el Colegio San Esteban de Salamanca, verdadera escuela de América. Todo ello lo completaremos con las apreciaciones del cronista sevillano Juan de Castellanos sobre algunos de estos protagonistas salmantinos

Palabras clave: América, Castilla y León, Salamanca, exploradores, colonizadores, Universidades, Colegios Mayores, cronistas de Indias

### Introducción:

Nuestra tesis pretende destacar el papel fundamental de Castilla y León en el descubrimiento y colonización de América. Y, dentro de esta Comunidad Autónoma, intentaremos mostrar el protagonismo de sus personajes, y particularmente, de los originarios o relacionados con Salamanca, así como de las Universidades y Colegios Mayores

Al mismo tiempo comprobaremos cómo el cronista sevillano se hace eco de alguno de estos personajes. Juan de Castellanos<sup>149</sup> se naturalizó en el Nuevo Reino de Granada, por ello

---

<sup>147</sup> Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León

<sup>148</sup> Doctor por la Universidad de Salamanca. Imparte el Máster de Antropología de Iberoamérica en dicha Universidad. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León

<sup>149</sup> Este cronista nos deja en sus *Elegías de varones ilustres de Indias* datos de otros colonizadores salmantinos quizá menos conocidos. Nos habla de Baltasar Maldonado a quien denomina “hijodalgo notorio salmantino”. Se casaría con Leonor de Carvajal, hermana de la viuda del Mariscal Jorge Robledo. Nos cita a alguno de sus hijos: Alonso Maldonado, Ana Maldonado. Asimismo nos cita a Bartolomé de Alba como fundador de la Nueva Salamanca. Nos escribe anécdotas sobre Fernán Pérez, “mancebo de Sala-

veremos cómo algún personaje salmantino que cita en su crónica pudo, como Juan Ladrillero, realizar actividades en el Nuevo Reino de Granada y, después, acabó yendo a Chile. Allí navegaría por el estrecho de Magallanes (uno de cuyos canales lleva su nombre) y dejaría perpetuados sus descubrimientos en un libro

## Desarrollo:

### 1.- El Cronista.

Mucho se ha escrito sobre América y España desde aquel 12 de octubre de 1492. Desde luego que, como afirma Elliott<sup>150</sup>, el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo distó mucho de ser un accidente feliz para España. En este contexto se mueve nuestro cronista. Juan de Castellanos nace en Alanís<sup>151</sup>. Para afirmar esto es necesario acudir a la partida de nacimiento, allí consta que fue bautizado el día 9 de marzo de 1522. Siglos más tarde, en 1874, el párroco de Alanís suscribe que:

En el libro de bautizos (...) está la partida de Juan de Castellanos (...) Fue un notable escritor sobre asuntos de Indias donde él fue estableciéndose y muriendo allí; dicen unos que llegó a general, otros que fue sacerdote, pero lo que parece innegable es que nació en Alanís<sup>152</sup>

Cuando contaba diez u once años aprende gramática preceptiva, poesía y oratoria en un Estudio General que regentaba Miguel Heredia, cura de Alanís, en la ciudad de Sevilla. De esta forma cuando pudo saltar a Indias, con 17 años, era ya un joven instruido en Gramática, Retórica, Latín y Música

El paso a las Indias es otro de los temas repetidamente debatidos. Lo que más nos acerca a la realidad son sus versos, sobre todo los que dedica al obispo Alonso Manso a quien dice que conoció:

*Varón de benditísimas costumbres,  
En las divinas letras cabal hombre,  
Dignísimo de más excelsas cumbres (...)  
Su nombre denotaba mansedumbres,  
Y así midió sus obras con su nombre;*

---

manca” o de un personaje llamado Riberos, de Salamanca, que conoce a Nicolás de Ovando, en La Española. Cita igualmente a un Pero Rodríguez a quien llamaban “el de Salamanca”. Finaliza citando al “valeroso” capitán Juan de Salamanca, de quien afirma que fue el fundador de Carora (Venezuela)

<sup>150</sup> ELLIOT, John Huxtable. *La España imperial 1469-1716*. Barcelona: Ediciones Vicens Vives, 1963, Círculo de Lectores, 1996, p.62

<sup>151</sup> ESTEVE BARBA, Francisco. *Historiografía Indiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1964, p. 41

<sup>152</sup> ROJAS, Ulises. *El Beneficiado Juan de Castellanos, cronista de Colombia y Venezuela*. Tunja (Colombia). Editor: Gerardo Rivas Moreno, 1958, p. 8

*Fue de menesterosos gran abrigo;  
Porque lo conocí sé lo que digo*<sup>153</sup>

Este prelado fallece el día 27 de septiembre de 1539, por lo tanto podemos afirmar que ya entonces Juan de Castellanos andaba por Puerto Rico<sup>154</sup>

Por septiembre de 1542 se hallaba en la isleta de Cubagua donde pudo contemplar la llegada de Orellana después de su aventura por el Amazonas. Pasa el tiempo de su juventud en la isla Margarita actuando como soldado rodellero, buscador de perlas y oro. Allí tendrá una hija.

Se encuentra en Cartagena en 1548, en 1552 vive en Santa Marta. En 1554 es ordenado sacerdote. En 1562 empieza a desempeñar el curato de Tunja y en 1568 es nombrado Beneficiado de Tunja. Este nombramiento le permitirá dedicarse a varias tareas, la principal es la recolección de datos para la elaboración de su libro *Elegías de varones ilustres de Indias*

Además de esta actividad, enseña latín y “bellas letras” a los hijos de los viejos conquistadores, administra sus cuantiosos bienes, atiende a la construcción de la nueva catedral de Tunja y toma parte activa en otras obras civiles como una fuente pública o el puente sobre el río de Boyacá

Aquel soldado pobre, rodellero, minero, buscador de perlas, sacerdote y Beneficiado fallece en su casa de Tunja (Colombia) a los 85 años, el día 27 de noviembre de 1607

Fue un escritor que dedicó parte de su tiempo a hablar de los demás, sin embargo jamás gasta exceso de tiempo en hablar sobre sí mismo. Resumamos: si políticamente el Nuevo Reino de Granada nace con el granadino Gonzalo Jiménez de Quesada, literariamente surge con el sevillano Juan de Castellanos

## **2.- Protagonistas castellano-leoneses en la exploración y colonización de Estados Unidos de América**

La penetración hispana en estados Unidos fue una obra fundamental de los castellanos y leoneses. El vallisoletano de Santervás de Campos, Juan Ponce de León<sup>155</sup> dio a conocer la península de Florida; dos castellano-leoneses, un marroquí y un

---

<sup>153</sup> CASTELLANOS, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Edición de Gerardo Rivas Moreno, 1997, p. 107

<sup>154</sup> ROMERO, Mario Germán. *Joan de Castellanos. Un examen de su vida y de su obra*. Bogotá: Banco de la República. Biblioteca Luis Arango, 1964, p. 40

<sup>155</sup> LORENZO SANZ, Eufemio. LAVADO PARADIÑAS, Pedro. LORENZO TOLEDO, Óscar Iván. MACÍAS CAPÓN, Uriel. LORENZO TOLEDO, Yolanda. RODRÍGUEZ, Isacio. *Quinto Centenario en Castilla y León. Descubrimiento de América y Filipinas. Mapas Histórico-Didácticos*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1991, p. 5 v.

andaluz<sup>156</sup>, recorrieron el hoy denominado American Sahara. Al extremeño Hernando de Soto debemos el conocimiento del río Misisipi.

La expedición del salmantino Francisco Vázquez de Coronado fue riquísima en el aspecto geográfico. Descubrió el Far West, las Montañas Rocosas, las Praderas, el río Colorado, el Gran Cañón, el fondo del golfo de California, Nuevo México, Arizona, la cultura de los Pueblos, el Llano Estacado y Kansas. A Coronado se debe también el haber descubierto la línea divisoria de las vertientes Atlántica y Pacífica de Estados Unidos. A finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII Juan de Oñate conquistaba e iniciaba la colonización de Nuevo México, descubierto por Coronado

El castellano viejo Juan Ponce de León alcanzó en América un florón de realizaciones prácticas en las dos primeras décadas del siglo XVI en el Mar de las Antillas:

*En Higuey de quien ya hicimos lista  
Por Nicolás de Ovando fue justicia  
Donde por indio que habló de vista  
Del rico Boriquén<sup>157</sup> tuvo noticia<sup>158</sup>*

Pero la empresa que le ha inmortalizado fue la romántica aventura de Florida. Salió en 1513 en busca de la isla de Bimini, al norte de Cuba – quizás atraído por una leyenda india que situaba en aquella una fuente maravillosa que rejuvenecía y donde existían fabulosas riquezas-, donde:

*Bebiendo de sus aguas pocas veces  
Perdían fealdades las vejezes  
Y por no desear (dejar) de ser doncellas  
Del agua no salían todas ellas<sup>159</sup>*

En realidad lo que descubrió fue la Península de Florida. Y aunque también hubieron hallado la isla de Bimini, sin embargo no encontraron la fuente de la eterna juventud que, según los indígenas, volvía a los viejos mozos. Juan Ponce de León, una de las personalidades españolas más importantes de la Historia de América del siglo XVI, morirá vic-

---

<sup>156</sup> Ibidem, *Mapas Histórico-Didácticos*, p. 5 v. Se añade aquí, además al número de descubridores salmantinos, al destacado capitán mirobrigense Diego Centeno. En tierras peruanas le tocó vivir los difíciles tiempos de las guerras civiles. Defensor de la causa realista frente a los Pizarro, tomó parte activa, entre otras, en la definitiva batalla de Xaquixaguana (1548)

<sup>157</sup> Boriquén corresponde al nombre indígena de Puerto Rico

<sup>158</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 105

<sup>159</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 139

tima del veneno de una flecha indígena en la expedición pobladora de la península de Florida que llevó a cabo en 1521. Este retrato nos legó Juan de Castellanos:

*Algo rojo fue, de gracioso gesto  
Afable, bien querido de la gente  
En todas proporciones bien compuesto  
En cualquier peligro el más presto  
Enemigo de amigos de regalos  
Pero muy envidiado de los malos*<sup>160</sup>

En 1526 otro castellano, Lucas Vázquez de Ayllón, partió con seis barcos de las Antillas para fundar una colonia en territorio de los Estados Unidos.

Este personaje había tenido cierto protagonismo en los primeros tiempos de la expedición de Hernán Cortés a México y sus enfrentamientos con Pánfilo de Narváez. De él dice Juan de Castellanos que en Santo Domingo:

*Tuvo silla de Oidor y después desto  
Honor y dignidad de Adelantado*<sup>161</sup>

Con posterioridad, la expedición por él encabezada estaba integrada por 500 ó 600 personas y resultó un desastre total, si bien recorrieron las costas de Carolina del Sur, Carolina del Norte y Virginia

En 1528 salió de Cuba otra expedición pobladora de la península de Florida. La dirigía el vallisoletano Pánfilo de Narváez y la integraban 300 hombres. En noviembre de 1528 ya solo quedaban 80 expedicionarios y Narváez pereció tragado por el mar. Los supervivientes desembarcados, vagaban por tierra muriéndose de hambre y frío, hasta quedar reducidos a 15 y terminar comiéndose unos a otros

<sup>162</sup>Álvar Núñez Cabeza de Vaca, el negro Estebanico, el salmantino Alonso\_Castillo Maldonado y

---

<sup>160</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 141

<sup>161</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 1359

<sup>162</sup> VILLAGRÁ, Gaspar de. *Historia de Nueva México*. Astorga (León): Biblioteca de Autores Astorganos, número 3, CEAMM, 1991, pp. 27 y 110. El autor llega a hacer referencia a estos personajes con los siguientes versos:

*Después que en la Florida se perdieron,*



Andrés Dorantes, de Béjar fueron los únicos supervivientes de esa desastrosa expedición. Durante seis años convivieron con los indígenas, primero como esclavos y más tarde como médicos o hechiceros. Soplando sobre los enfermos y rezando conseguían increíbles curaciones

Cubiertos de pieles o desnudos y con largas barbas siguieron hacia el oeste y cruzaron el río Grande, Chihuahua y Sonora (norte de México), acompañados de una multitud de indios (a veces de tres a cuatro mil), que los seguían. Recorrieron miles de kilómetros y en 1536 a los ocho años de su desembarco en Florida, se encontraron en Sinaloa con un grupo de españoles. Fueron recibidos con grandes fiestas en México el día de Santiago

Así terminaban dos castellano-leoneses, un andaluz y un marroquí -únicos supervivientes de los trescientos que con Pánfilo de Narváez habían emprendido la expedición por tierra de Florida- aquella empresa norteamericana dirigida por el vallisoletano, una de las más desastrosas de las llevadas a cabo en Indias. Habían atravesado América del Norte de mar a mar por la parte sur y habían recorrido más de diez mil kilómetros. El propio Álvar Núñez cita el nombre de aquellos supervivientes:

*El primero es Alonso del Castillo Maldonado, natural de Salamanca, hijo del doctor Castillo y de doña Aldonza Maldonado. El segundo es Andrés Dorantes, hijo de Pablo Dorantes, natural de Béjar y vecino de Gibraleón. El tercero es Álvar Núñez Cabeza de Vaca, hijo de Francisco de Vera y nieto de Pedro de Vera, el que ganó a Canaria, y su madre se llamaba doña Teresa Cabeza de Vaca, natural de Jerez de la Frontera. El*

---

*Por aquel largo tiempo prolongado,  
El grande negro Esteban valeroso,  
Y Cabeza de Vaca memorable,  
Castillo Maldonado sin segundo,  
Y Andrés Dorantes más aventajado*

*cuarto se llama Estebanico, es negro alárabe natural de Azamor*<sup>163</sup>

Otra colonización destacadísima en Estados Unidos fue la llevada a cabo en el siglo XVIII por un bejarano. Baltasar de Zúñiga Sotomayor Mendoza y Guzmán, segundo marqués de Valero, nació en el palacio ducal de Béjar en 1659. Luchó por la causa de Felipe V quien lo nombra Virrey de Nueva España (1716-1722), cargo que desarrolla con celo y prudencia

Uno de los mayores éxitos de Zúñiga fue el de volver la paz social al virreinato, resolviendo el estado de inseguridad que reinaba. El marqués de Valero impulsó la colonización del inmenso territorio de Texas, estableciendo para capital del mismo la “Villa de Béjar”, más tarde llamada San Antonio de Texas<sup>164</sup>

Fundó asimismo D. Baltasar de Zúñiga la misión de “San Antonio de Valero”, próxima a San Antonio de Texas. Hoy un conocidísimo lugar con el nombre de El Álamo. Esta antigua misión, fundada por el virrey bejarano, es conocida en Estados Unidos como “la cuna de la libertad de Texas” dado que, fortificados en ella en 1836 alrededor de 200 norteamericanos, en guerra con México, fueron cercados y muertos todos tras 13 días de asedio por el general mexicano Santa Anna

### **3.- Los Montejo salmantinos, protagonistas en Yucatán y fundadores de Valladolid y tres Salamancas**

Aunque originario de las tierras de Segovia, Francisco de Montejo nace en Salamanca de sangre hidalga (¿1479?) Se va a Castilla del Oro con el segoviano Pedrarias en 1514, y más tarde colabora con otro segoviano, Diego Velázquez de Cuéllar, en la fundación de La Habana, en cuya isla era tenido como rico hacendado:

*También hizo fundar al otro lado,  
A la parte del norte La Habana,  
Que es puerto principal y frecuentado  
De pasajera gente castellana  
De los contratos es aprovechado*

---

<sup>163</sup> NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar. *Naufragios y Comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971 (quinta edición), p. 97 Estebanico participará como guía y lengua (intérprete o traductor) en la expedición de fray Marcos de Niza a Nuevo México

<sup>164</sup> LORENZO SANZ, Eufemio. *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*. Valladolid: Editorial Ámbito, 1996, p. 75

Francisco de Montejo explora con el castellano-leonés Juan de Grijalva las costas de México y con el extremeño Hernán Cortés colabora en su conquista. En julio de 1519 viene en nombre de Cortés a entregar al Emperador los presentes de Moctezuma y las noticias de la empresa cortesiana. Vuelto a México, retorna nuevamente a España en 1523 con joyas y súplicas para Carlos I, en nombre de Cortés

El matrimonio en Sevilla con la rica y noble dama Beatriz Álvarez de Herrera, le lleva temporalmente a Salamanca. Pero Francisco de Montejo cambia la pacífica y holgada vida salmantina por las aventuras del Yucatán. Esta península había sido ya descubierta en palabras de Juan de Castellanos por Francisco Fernández de Córdoba:

*Aqueste descubrió primeramente  
Tierra de Yucatán y su partido*<sup>166</sup>

Asociado a su paisano y amigo Alonso de Ávila, consigue una capitulación para el dominio de dicha península con los títulos de Adelantado y Gobernador vitalicio. La conquista de Yucatán (1527-1545) fue obra de los tres Montejo salmantinos: padre, hijo y sobrino

En el dominio de Yucatán se pueden distinguir tres etapas. En la primera (1527-29) Francisco de Montejo, ayudado por el castellano viejo Alonso de Ávila, exploraron la parte oriental de la Península e intentaron establecerse en la misma fundando la ciudad de Salamanca (de Acalam)<sup>167</sup>

En la segunda etapa (1529-35) los dos capitanes castellanos ayudados por los Montejo hijo y sobrino, intentaron el dominio de Yucatán desde la costa oeste. No lo consiguieron a pesar de haber refundado Salamanca y fundado Villa Real y Ciudad Real

La fase final y definitiva de la conquista de Yucatán (1535-45) corrió a cargo del hijo natural de Francisco de Montejo, Francisco de Montejo y León el mozo, que fundó Mérida<sup>168</sup> y San Francisco de Campeche. El dominio de la parte oriental de la Península lo consiguió Montejo el mozo unido a su primo Montejo, fundador de Valladolid de Chouac<sup>169</sup> (1543-44) El capítulo final del

---

<sup>165</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 142

<sup>166</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 143

<sup>167</sup> Ibidem, *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*, p. 82. Fundada en torno a los años 1530 ó 1531

<sup>168</sup> Ibidem, *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*, p. 77. La fundó Francisco Montejo y León, el Mozo

<sup>169</sup> Ibidem, *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*, pp. 130-132 Fue fundada por Francisco de Montejo, sobrino del adelantado del mismo nombre. Se la conocía con el nombre de Valladolid de Yucatán o "la Sultana del Este"

dominio de Yucatán estuvo a cargo de los Pacheco, fundadores de Salamanca de Bacalar<sup>170</sup>

La civilización hispana de la Península de Yucatán se debe al esfuerzo de los Montejo que, la dotaron de legislación, apoyaron las misiones, introdujeron nuevas plantas y ganados, fomentaron el cultivo del algodón y enseñaron nuevos oficios a los nativos.

Después de tantos esfuerzos, Francisco de Montejo padre murió en España arruinado. Su hijo natural, auténtico agente del dominio yucateca, no consiguió que le reconociesen los cargos y títulos del padre. Pero los recibió el yerno de éste, Maldonado, presidente de la Audiencia de Santo Domingo y luego de Guatemala, a quien se le recuerda como recto juez. Referidos a él conservamos unos epigramas de Lázaro Bejarano de quien dice Juan de Castellanos que “no supo decir mentira ni callar verdad”:

*También vi a Maldonado  
Licenciado y Presidente  
A la sombra de una fuente  
Descuidado del cuidado  
Que el rey le dio de su gente<sup>171</sup>*

#### **4.- Los Vázquez de Coronado, exploradores del Sur de Norteamérica y gobernadores de América Central**

En el diario de Francisco Vázquez de Coronado y Luján, según lo contó Pedro de Castañeda, se escribe:

*“Yo no estoy escribiendo fábulas, como algunas de las cosas que ahora leemos en los libros de caballerías. Si no fuese porque estas historias contenían encantamiento, hay algunas cosas que nuestros españoles han hecho en nuestros días en estas partes, en sus conquistas y encuentros con los indios, que como hechos dignos de admiración sobrepasan no solo a los libros ya mencionados, sino también a los que se han escrito sobre los Doce Pares de Francia...”*

De familia hidalga, nació en Salamanca en 1510. Casado en México con la bella Beatriz de Estrada, recibió ésta en dote una rica hacienda al sur de la capital mexicana. A sus 28 años, siendo ya regidor de México, el virrey Mendoza lo nombró Gobernador de Nueva Galicia, donde trabajó en el desarrollo de Guadalajara

En 1540 parte Coronado al frente de una expedición a Cíbola y Estados del Sur de Norteamérica. La integraban 250-300 españoles entre 17 y 25 años, 800 indios y numerosos ganados. Los indios partían voluntariamente y se responsabilizaban del

---

<sup>170</sup> Ibidem, *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*, pp. 82-83

<sup>171</sup> MENDEZ NIETO, Juan. *Discursos medicinales*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Universidad de Salamanca, 1989, p. 163

cuidado de los ganados. Se dirigían a las ciudades de Cibola, pintadas con enorme fantasía por fray Marcos de Niza y donde se suponía la existencia de inmensas riquezas

En abril de 1542 el voto mayoritario de los expedicionarios decidió la vuelta a México. La expedición suponía un fracaso total: se había perdido todo lo invertido; habían perecido muchos expedicionarios y en vez de hallar las siete ciudades de plata y turquesas, habían tenido que atravesar inmensos desiertos durante dos años

Aunque pueda parecer inútil la expedición de Coronado fue de una enorme importancia. Representó para Norteamérica un servicio similar al de Francisco Pizarro para Sudamérica, abriendo las costas occidentales

Fue riquísima en el aspecto geográfico pues descubrió el Far West, las Montañas Rocosas, las Praderas, el Gran Cañón y el río Colorado, el fondo del golfo de California, Nuevo México, Arizona, la cultura de los Pueblos, el Llano Estacado, Kansas y la línea divisoria entre los dos océanos. Coronado logró escribir también en los mapas de América los nombres de Tusayán, Cibola, Tiguex, Nebraska y Quivira

Juan Vázquez de Coronado y Anaya, se trasladó hacia 1540 a Nueva España, donde se hallaba su tío Francisco. Después de permanecer en este virreinato hasta 1548, se trasladó a El Salvador, asentándose en la década del cincuenta en Guatemala donde fue Alcalde Ordinario tres veces

En 1561 se hace cargo de la Alcaldía Mayor de Nicaragua y al año siguiente del gobierno de Cartagena y Costa Rica, de donde fue nombrado Adelantado en 1565; lástima que este castellano-leonés, caracterizado por el buen trato dado a los indígenas, desapareciese en el Atlántico en la nave que le llevaba de España con otros labradores y nobles salmantinos. El fundador de Cartago y Garcimuñoz en Costa Rica<sup>172</sup>, no pudo estrenar el título de Adelantado. Este es el epílogo de la vida de un hombre como tantos que fueron:

Luchadores consagrados, recios, decididos, menospreciadores del peligro, arrogantes y quisquillosos, extravagantes e imposibles, ejemplo todos ellos, quizá en grado superior a la media común, de la clase de hombres creada por la sociedad nómada y guerrera que pobló la árida meseta de la Castilla medieval<sup>173</sup>

## **5.- El bejarano Juan Ladrillero explorador del estrecho de Magallanes.**

---

<sup>172</sup> Ibidem, *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*, pp. 75-76

<sup>173</sup> Ibidem, *La España Imperial...* pp. 72-73

Este excelente navegante participó en diversas campañas, citaremos la de Sebastián de Benalcázar en Colombia, concretamente Popayán, de la que nos da cuenta Juan de Castellanos en *Las Elegías* cuando cita una acción en la que toma parte el bejarano en 1536<sup>174</sup>:

*El general Benalcázar envía  
Al diestro capitán Juan Ladrillero  
A descubrir donde la mar batía  
Y ver la costa como marinero,  
Para dejar en ella descubierto  
Algún ancón o conveniente puerto.  
En Ladrillero hizo nombramiento  
Por ser en cosas de la mar experto*<sup>175</sup>

Años más tarde participará en la campaña de Chile a las órdenes de García Hurtado de Mendoza. Cumpliendo el mandato dado por éste para explorar el estrecho de Magallanes, partió Ladrillero del puerto de Valdivia el día 17 de noviembre de 1557 con tres navios y 40 soldados y marineros. Aunque una tempestad dispersó las embarcaciones, la de Ladrillero navegó por un laberinto de fiordos, islas y canales de la Patagonia chilena, internándose en el canal de Última Esperanza, que carecía de salida.

Retrocedió al Océano y logró penetrar en el estrecho de Magallanes, deteniéndose en Nuestra Señora de los Remedios hasta julio de 1558. Luego continuó hasta la primera angostura, explorando con detenimiento las costas y, avistando ya el Atlántico, tomó posesión de estos territorios en nombre del Gobernador y Capitán General de Chile. Finalmente dio a este lugar el nombre de Posesión el día nueve de agosto de 1558

Tras nueve meses de exploración, regresó al lugar de partida en enero de 1559. Aunque el hambre y las enfermedades acabaron con la mitad de los expedicionarios, Ladrillero concluía felizmente la doble travesía del Estrecho. Era el viaje más importante realizado por el Estrecho desde el efectuado por el propio Fernando de Magallanes.

Sobre este viaje escribió Juan de Ladrillero su *Relación de derrotas* que constituye la primera guía de navegación del Estrecho. Describe en él la geografía, costumbres y tradiciones de los patagones que lo habitan. El nombre de Juan de Ladrillero puede leerse en unas islas y un canal de dicha zona

## **6.- Las Universidades de Salamanca y Valladolid trasplantadas a América**

---

<sup>174</sup> ESPINA BARRIO, Ángel B. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, IV. Cronistas de Indias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 243

<sup>175</sup> *Ibidem*, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 879

Las Universidades de Salamanca y Valladolid llenaron un día el mundo con su nombre<sup>176</sup>. Lope de Vega dijo de la de Salamanca que. “encierra en sí todo lo bueno del mundo...”

El lema de *Salamanca enseña* grabado en su escudo en el siglo XVI, ha sido posible por el perenne mensaje de docencia que los profesores y alumnos del *Alma Máter* de la Hispanidad han transmitido. Igual se puede afirmar de la Universidad de Valladolid

Alumnos de Salamanca y Valladolid intervinieron de forma activa en el nacimiento y afianzamiento de las Universidades de Santo Domingo, Lima, México, Santa Fe de Bogotá<sup>177</sup>, Quito, Santiago de Chile, Guatemala, Caracas, Buenos Aires, Córdoba, etc.

Las Universidades Hispanoamericanas nacen apoyadas por la Iglesia (secular y regular) y los laicos; se instalaban primero en conventos o colegios religiosos, siendo apoyadas por la Corona, el Papa y las órdenes religiosas más tarde

Las Universidades de Salamanca y Valladolid han fructificado en muchas otras de Hispanoamérica. Esta rica floración constituye uno de los capítulos más interesantes de la historia de la cultura española. Las universidades hispanoamericanas nacen a imitación de la salmantina. De ella copian su estructura y organización.

La Universidad de Salamanca fue invocada constantemente por la Corona y por el Papa cuando se pensaba en erigir las nuevas americanas. La Universidad de México se calca siguiendo el modelo de Salamanca, de donde proceden la mayoría de los profesores.

La Universidad de Lima nace en los claustros dominicos, progresa con el apoyo de los virreyes y florece dotada por los Reyes con todos los privilegios de la de Salamanca. Las Universidades que van surgiendo en el Nuevo Mundo nacerán inspiradas en la salmantina y la vallisoletana

Los hombres eminentes formados en las dos universidades castellano-leoneses y que destacaron en la acción americana son muchos: Fray Francisco de Vitoria, Fray Francisco Montesinos, Fray Vicente Valverde, don Pedro de La Gasca, don Lope García de Castro, Toribio de Mogrovejo. Bernardino de Sahagún, Ramírez de Fuenleal, Vasco de Quiroga, Juan López de Palacios Rubios, Lorenzo Galíndez de Carbajal. Juan Solórzano Pereira, formado en Salamanca, fue oidor en la Audiencia de Lima y autor de la famosa *Política Indiana*

## **7.- Los Colegios Mayores universitarios de Valladolid y Salamanca, formadores de élites de poder en España y América**

---

<sup>176</sup> Ibidem, *Mapas histórico-didácticos*, p. 15

<sup>177</sup> Ibidem, *Mapas histórico-didácticos*, p. 15 v

Una consecuencia de las Universidades son los Colegios Mayores. Nacen para facilitar alojamiento a escolares universitarios, remediar la pobreza de algunos y posibilitar una mejor formación de todos. Aunque unos colegios eran seculares, y otros religiosos para los alumnos de las órdenes regulares que estudiaban en la Universidad, todos los colegiales vestían como clérigos y la disciplina era casi monacal. La evolución máxima de estos Colegios Mayores o Conventos dio origen a las universidades de fundación dominicana, agustiniana o jesuítica en Hispanoamérica.

Decía un refrán antiguo aludiendo al diferente colorido de los hábitos de los colegiales mayores de Salamanca: “En Salamanca anida toda clase de pájaros”. En efecto: a los del Colegio de San Pelayo los llamaban “verderones”, a los jerónimos “tordos”, a los dominicos “golondrinos”. A los bernardos los denominaban “grullos”, a los mercedarios “cigüeños”, a los mostenses “palomos” y a los franciscanos “pardales”

Varios conventos religiosos estaban incorporados a la Universidad de Salamanca desde mediados del siglo XVI. Fue el primero el de San Esteban y le siguió el de San Francisco. Los Colegios Mayores para seglares nacieron en el siglo XIV, florecen en el XVI, decaen en el XVII y mueren en el XVIII<sup>178</sup> Aunque nacieron para facilitar los estudios a los alumnos pobres, enseguida torcieron el rumbo y terminaron siendo eminentemente aristocráticos. La minoría selecta recogida en ellos, al estudiar en un ambiente ideal y propicio, pretendía alcanzar el saber y la virtud

Los Colegios Mayores vinieron a ser centros de formación de teólogos y juristas, que trabajaban con disciplina y austeridad. De ellos va a salir una verdadera élite de poder que va a ocupar puestos importantísimos tanto en España como en América: presidentes y consejeros de Indias, presidentes y oidores de las Audiencias de Indias, obispos, catedráticos de Universidades americanas, hombres del gobierno, etc.

En el siglo XVI existían en España seis Colegios Mayores. Todos ellos son hijos, es decir, que copian sus estatutos del de San Bartolomé de Salamanca. Todos ellos, exceptuando el de San Ildefonso de Alcalá de Henares, son castellano-leoneses.

La jornada transcurría entre el estudio, la asistencia a clases y las prácticas piadosas. Además de las clases universitarias, tenían lectores en el propio colegio y celebraban conclusiones y actos solemnes

El Colegio San Bartolomé, llamado también el “Viejo”, es el más antiguo de España. Inaugurado en 1401, es hoy el Palacio de Anaya y sede de la Facultad de Filología. Un siglo más tarde se fundó también en Salamanca el de San Salvador de Oviedo. Más tarde aparecen también en la ciudad del Tormes el de Santiago el

---

<sup>178</sup> LORENZO SANZ, Eufemio. *Cuatro mil vallisoletanos y cien poblaciones en América y Filipinas*. Valladolid: Editora Provincial. Excma. Diputación Provincial de Valladolid, 1995, pp. 93-94



Zebedeo, Cuenca y el del Arzobispo. Este último sirvió de modelo al Colegio Mayor del Rosario en Santa Fe de Bogotá. Juan de Castellanos nos habla de un alumno eminente que salió del gran Colegio de San Salvador de Oviedo y ejerció de profesor en la Universidad de Salamanca. Detentó el más alto cargo dado por el rey en el Nuevo Reino de Granada. Era llamado Antonio Rodríguez y González:

*Dentro de Salamanca graduado,  
Y en ella catedrático fecundo;  
En un derecho y otro reputado  
Por profesor que no tuvo segundo*<sup>179</sup>

El Colegio Mayor Santa Cruz de Valladolid lo fundó en 1434 don Pedro González de Mendoza a imitación de San Bartolomé de Salamanca. Todavía se puede admirar hoy su hermoso edificio isabelino plateresco, utilizado como Rectorado de la Universidad. La ampliación que del colegio se llevó a cabo en el siglo XVII sigue siendo hoy Colegio Mayor

### **8.- San Esteban de Salamanca, escuela de América**

El Colegio de San Esteban de Salamanca siempre ha estado muy vinculado a la Universidad de Salamanca a la que ha entregado sus mejores hombres y con la que ha compartido alegrías y tristezas. Ha habido épocas en las que los dominicos matriculados en la Universidad salmantina han llegado a 200, sin contar con los que ejercían de profesores en la misma

Al no existir al principio estudios teológicos en la Universidad, los dominicos los establecieron en San Esteban, de forma que, junto con los de los franciscanos, sirvieron de base para implantarlos en la Universidad en el último cuarto del siglo XIV. Pero los dominicos continuaron regentando cátedras de Teología en la Universidad, destacando en la de Prima de Teología que coparon durante dos siglos y en la que brilló con luz propia el burgalés del convento de San Esteban fray Francisco de Vitoria y sus sucesores

Del Colegio de San Esteban, al igual que del de San Gregorio de Valladolid, ha salido un gran número de religiosos que han desarrollado labores eminentemente sobresalientes, tanto en el aspecto religioso como en el político y cultural en España y en América. Elevado número de estos dominicos ha actuado en América al frente de obispados, en la fundación de colegios, universidades y conventos, o dirigiendo y trabajando en los mismos

Francisco de Vitoria es uno de los hombres que más gloria ha dado a San Esteban y a la Universidad de Salamanca. En 1545 un discípulo de Vitoria, Tomás de la Torre afirmaba: “los más doc-

---

<sup>179</sup> Ibidem, *Elegías de varones ilustres de Indias*, p. 1387

tos del mundo se hallan en la Universidad de Salamanca y en el insigne convento de San Esteban”

Francisco de Vitoria<sup>180</sup> es el maestro por excelencia y el modelo de catedrático de la Hispanidad Universitaria. Fue el verdadero precursor, y muy aventajado, de nuestra actual Declaración de Derechos Humanos. Y no sólo extiende estos derechos a los indígenas americanos sino a cualquier hombre, por ello se le considera el fundador del Derecho Internacional<sup>181</sup>.

Vivió muy preocupado por los problemas americanos. Los llevaba tan dentro de sí, que el Emperador le consultaba sobre los mismos. En 1539 le pide que estudie con teólogos de la Universidad las dudas que plantea el Arzobispo de México Juan de Zumárraga sobre la instrucción y conversión de los indios de Nueva España. Dos años más tarde vuelve a consultarle sobre los indios de Nueva España, “por la buena relación que de vuestra persona, letras y vida tengo”

En el curso 1538-39 Francisco de Vitoria pronuncia en la Universidad sus Relecciones<sup>182</sup> sobre los indios, en las que plantea dudas sobre la situación que realmente se está viviendo en América. Vitoria no cuestiona la legitimidad de la conquista de América, ni ataca al Emperador, pero se opone a toda represión y esclavitud de los indígenas. Los indios, según él, son dueños de sus bienes para su disfrute y la fuerza solo se justifica para protegerlos en sus derechos fundamentales. Vitoria es contrario al abandono de las Indias por España, pero también se opone a que sus riquezas sean explotadas en beneficio de ella y no de sus dueños naturales, los indios que son seres libres.

Siguiendo el pensamiento de Vitoria nace la Escuela de Salamanca. Esta escuela erige un sistema de doctrina con centro en Francisco de Vitoria. Profesores de distintas universidades del tiempo siguieron las enseñanzas del dominico, iniciándose un fecundo intercambio de ideas. Se formaron allí lo que hoy podríamos llamar equipos de investigación en los que cada miembro aportaba al acervo común los propios resultados personales.

Dominicos de la misma como Melchor Cano o Domingo de Soto se identifican con las ideas del maestro. Los discípulos de Vitoria e integrantes de la Escuela de Salamanca ocuparon las principales cátedras de las universidades españolas y americanas. De 1543 a 1573 la Escuela de Salamanca tomó conciencia de la duda indiana, condenó los abusos de los conquistadores y concibió la intervención de España en América como un protectorado. El pensamiento de Francisco de Vitoria y de la Escuela de Salamanca cada vez se fue teniendo más en cuenta en la interpretación de las Leyes de Indias porque así lo había dejado escrito con meridiana

---

<sup>180</sup> Ibidem, *Mapas histórico-didácticos*, p. 4 v y 7

<sup>181</sup> ALEMANY, José Joaquín (ed.) *AMÉRICA (1492-1992) Contribuciones a un Centenario*. Madrid: UPCM, 1988, serie estudios, p.154

<sup>182</sup> Llamadas Relecciones teórico-jurídicas o Lecciones extraordinarias

claridad: los hombres no nacen esclavos sino libres. Todo hombre es libre

### **Conclusiones:**

Este trabajo nos ha servido para realizar un resumen de las actividades llevadas a cabo por los castellano-leoneses y salmantinos particularmente en la colonización americana. En este aspecto debemos subrayar no solamente la labor de aventureros o conquistadores sino la de aquellos que llevaron a cabo descubrimientos geográficos que fueron decisivos de cara a la ampliación de nuevos territorios

Hemos podido constatar que, esta nómina de personajes, ha tenido una gran participación no solo hombres de leyes, oidores, eclesiásticos sino eminentes personalidades del pensamiento como Francisco de Vitoria, precursor del Derecho Internacional, cuyas conclusiones constituyen un cuerpo de doctrina novedoso para aquellos momentos y decisivo de cara al desarrollo de los Derechos Humanos

No debemos olvidar el ingente trabajo y dedicación de investigadores eminentes en el terreno de la Etnografía y de la Antropología. Tal es el caso de fray Bernardino de Sahagún, franciscano y egresado de la Universidad salmantina. Debemos anotar en este capítulo a otros ilustres investigadores también franciscanos, fray Andrés de Olmos y fray Toribio de Benavente

Finalmente este trabajo nos ha servido para recordar el inigualable papel desempeñado por instituciones educativas como Universidades y Colegios Mayores de Castilla y León y Salamanca. En estas universidades se formaron élites de poder que organizarían la vida y las actividades en el Nuevo Mundo. Debemos reconocer que las Universidades y Colegios Mayores surgidos en América tuvieron como modelo las universidades de Salamanca y Valladolid, y los Colegios Mayores principalmente de Salamanca

### **BIBLIOGRAFÍA**

ALEMANY José Joaquín (ed.) *América (1492-1992) Contribución a un centenario*. Madrid: UPCM, 1988

BORGES, Jorge Luis. *Historia Universal de la infamia*. Madrid: Alianza editorial, 1991, 9ª reimpresión

CASTELLANOS, Juan de. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Edición de Gerardo Rivas Moreno, 1997, p. 107

CHAUNU, Pierre. *La legende noire antihispanique: Revue de Psychologie des peuples*, 19, 1964

ELLIOTT, John Hustable. *La España Imperial*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996

ESTEVE BARBA, Francisco. *Historiografía Indiana*. Madrid: Editorial Gredos, 1964

HANKE, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires, 1949

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Fontamara, 1974

LEÓN MERA, Juan. *Cumandá o un drama entre salvajes*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998

LORENZO SANZ, Eufemio. *Castilla y León en América (descubridores, conquistadores, colonizadores)* Valladolid: Editorial Ámbito, 1985

LORENZO SANZ, Eufemio. *Cuatro mil vallisoletanos y cien poblaciones en América y Filipinas*. Valladolid: Editora Provincial. Excm. Diputación Provincial de Valladolid, 1995

LORENZO SANZ, Eufemio (Coord.) *Los castellanos y leoneses en la empresa de las Indias*. Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, 1993

LORENZO SANZ, Eufemio. *Los nombres de Castilla y León en América y Filipinas*. Valladolid: Editorial Ámbito, 1996

LORENZO SANZ, Eufemio. LAVADO PARADIÑAS, Pedro. LORENZO TOLEDO, Óscar Iván. MACÍAS CAPÓN, Uriel. LORENZO TOLEDO, Yolanda. RODRÍGUEZ, Isacio. *Quinto Centenario en Castilla y León. Mapas histórico-didácticos*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1991

LUCENA SALMORAL, Manuel. *Cuadernos. Descubrimientos y descubridores*. Madrid: Historia 18, número 88, 1997

MADARIAGA, Salvador de. *El auge del imperio español en América*. Buenos Aires, 1955

MORALES PADRÓN, Francisco. *Atlas histórico cultural de América*. Las Palmas de Gran Canaria: Consejería de Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias. Comisión de Canarias para la conmemoración del V Centenario del descubrimiento de América, 1988, tomo I

MORALES PADRÓN, Francisco. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional, 1981 (Cuarta edición)

MÉNDEZ NIETO, Juan. *Discursos medicinales*. Salamanca: Junta de Castilla y León. Universidad de Salamanca, 1989

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Álvar. *Naufragios y Comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971 (Quinta edición)

ROJAS, Ulises. *El Beneficiado Juan de Castellanos, cronista de Colombia y Venezuela*. Tunja (Colombia). Editor: Gerardo Rivas Moreno, 1958

ROMERO, Mario Germán. *Joan de Castellanos. Un examen de su vida y de su obra*. Bogotá: Banco de la República. Biblioteca Luis Arango, 1964

VICENS VIVES, J. *Historia de España y América social y económica*. Barcelona, 1972, 1972, Volumen 3

VILLAGRÁ, Gaspar de. *Historia de Nueva México*. Astorga (León): Biblioteca de Autores Astorganos, número 3, CEAMM, 1991

## 1. Introducción

Aunque tradicionalmente los mayores han sido catalogados como uno de los grupos etarios con menor participación en acciones colectivas de calle y en movimientos sociales, en las últimas décadas las movilizaciones protagonizadas por personas mayores han ido en aumento poniendo en entredicho esta creencia. Un ejemplo de ello es el colectivo de jubilados y pensionados de Venezuela en España, quienes desde finales de 2015 no han cobrado las prestaciones sociales a las que tienen derecho según el convenio bilateral de 1988 firmado entre los gobiernos de España y Venezuela. El impago de dichas prestaciones ha impulsado a los afectados a organizarse, a crear asociaciones, a movilizarse y a manifestarse a través de medios físicos y digitales para exigir soluciones. Teniendo ello en consideración, el propósito de este estudio consiste en documentar acciones colectivas de mayores en España, a través de un acercamiento etnográfico a la movilización de los jubilados y pensionados de Venezuela en España.

La investigación se basa en testimonios orales, obtenidos a partir de entrevistas semiestructuradas que nos permitieron conocer y documentar este fenómeno social. Se realizaron entrevistas a miembros del colectivo de jubilados y pensionados de Venezuela en España, mayores de 60 años: diez mujeres y ocho hombres. Todos ellos, participan de forma constante en las manifestaciones y actividades realizadas por las asociaciones de jubilados y pensionados de Venezuela en España. Las entrevistas se realizaron entre febrero de 2019 y junio de 2020 en diversas locaciones de Galicia, Madrid, y Castilla y León. De igual manera, se ha recopilado información a través de los grupos de Facebook y perfiles de twitter de dichos colectivos, y de notas de prensa.

En este trabajo, realizaremos, en primer lugar, una revisión de los principales estudios sobre los movimientos sociales de mayores en España. En segundo lugar, contextualizaremos y haremos un recuento del proceso de formación del colectivo de jubilados y pensionados de Venezuela en España. Seguidamente, basándonos en las entrevistas realizadas y en los datos consultados a través de los foros y grupos de Facebook, haremos una caracterización de las formas de participación y acción política de los jubilados y pensionados de Venezuela en España. Finalmente,

---

<sup>183</sup> Profesora del Máster en Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Doctora en Historia Moderna, Contemporánea y de América por la Universidad de Salamanca y Licenciada en Historia por la Universidad de Los Andes de Venezuela. Miembro del Grupo de Investigación Reconocido en Historia de los Derechos Humanos de la Universidad de Salamanca / Email: manjarres.ramos@usal.es

ofrecemos algunas consideraciones sobre las particularidades de este fenómeno.

## 2. El movimiento de mayores en España

Cada vez son más los colectivos de mayores que se movilizan y exigen poner sobre la agenda sus demandas. Aunque los mayores eran catalogados como uno de los grupos etarios que tradicionalmente habían tenido menor participación en acciones colectivas de calle y en movimientos sociales<sup>184</sup>, llegando incluso a estereotipárseles como sujetos políticamente pasivos (Amezcuca y Alberich, 2020, p.1), en el siglo XXI han emergido nuevos movimientos liderados por mayores, como es el caso del movimiento de los Iaioflautas en España, que pone en entredicho tales postulados y que cuestiona la teoría del ciclo vital de la participación social y política.

Los movimientos sociales han sido una de las señales identitarias de la contemporaneidad y de la expansión de las democracias. La proliferación y transformación de los movimientos sociales se relaciona directamente con los espacios de apertura a la participación ciudadana que conllevan los procesos de democratización. Es decir, el avance de las democracias permite crear espacios para que los colectivos manifiesten su inconformidad y reclamen mejoras en el sistema. En España, a partir de la transición, ha habido cierta normalización de la protesta y un aumento

---

<sup>184</sup> Aunque no es el objetivo central de esta investigación discutir si el fenómeno social que investigamos se puede considerar o no un movimiento social, conviene precisar este concepto.

*Movimiento social:* Pese a que la definición de ésta no está exenta de conflictos, como bien señalaron Tilly y Wood (2010, p.29) hay un conjunto de características transversales que permiten delimitar este concepto, aunque no agotan su discusión. De acuerdo con estos autores, un movimiento social es un constructo político en el cual confluyen tres aspectos: 1) Campañas de reivindicaciones colectivas; 2) Repertorio de actuaciones para llevar a cabo esas reivindicaciones que incluyen a asociaciones con un fin específico, concentraciones públicas, declaraciones en los medios y manifestaciones; y 3) Demostraciones públicas del valor, la unidad, el número y el compromiso de la causa (Tilly y Wood, 2010, p.29). Sobre el tercer aspecto señalado, estos autores entienden que el valor es la conducta solemne que los miembros del movimiento performan para dar una imagen de valía a sus demandas, la unidad consiste en la manifestación de insignias comunes y símbolos compartidos e identificativos, el número hace referencia a la cantidad de miembros y asistentes del movimiento, y, finalmente, el compromiso es la manifestación de la adhesión al movimiento mediante el desafío, el sacrificio, la visibilidad y/o la resistencia, a estas cuatro características se les conoce con el acrónimo de WUNC por sus cifras en inglés. A esta definición habría que añadir una dimensión temporal, ya que los movimientos sociales son acciones colectivas constantes y continuadas que se basan en acciones extrainstitucionales para manifestar sus demandas.

en la participación ciudadana directa mediante movilizaciones (Alberich y Amezcua, 2020, p.9), particularmente, tras la crisis del 2008 surgieron movimientos como el 15M y las mareas ciudadanas que aglutinaban a diversos grupos sociales que se vieron afectados por el debilitamiento del Estado de bienestar. Más que movimientos sociales surgidos a la luz de identidades compartidas, las mareas ciudadanas en España aglutinan colectivos muy heterogéneos que confluyen en la defensa del Estado de bienestar, protestando contra medidas como los recortes o la privatización de los servicios públicos.

La participación de adultos mayores en movimientos sociales ha sido tradicionalmente minoritaria y está poco documentada, sin embargo, en la última década los mayores han incrementado su participación política llegando a protagonizar movimientos sociales, como los casos de la marea de pensionistas y jubilados en España y/o el Movimiento Stuttgart 21 en Alemania. Ambos movimientos fueron estudiados por Alberich y Amezcua (2020) en clave comparativa resaltando que el aumento demográfico de los mayores en Europa ha hecho que los mismos se conviertan en una fuerza política cada vez más importante con un mayor peso social y político. Sumado a ello, según estos autores, la disponibilidad de tiempo libre ha favorecido su presencia en las manifestaciones y acciones de calle haciendo que la visibilización y participación de éstos en movimientos sociales vaya en aumento. Alberich y Amezcua (2020, p.17), señalan que la implosión de movimientos de mayores no se debe simplemente al reconocimiento e identificación de los miembros de este colectivo como personas de un mismo rango de edad, sino a su condición de individuos particularmente vulnerables y afectados por las políticas de recortes y precariedad. Como ya adelantaban Tilly y Wood (2010, p.17) los movimientos sociales están conformados por individuos con identidades muy heterogéneas, que provienen de diferentes capas sociales y con diferentes intereses, el elemento de cohesión del grupo no proviene de afinidades identitarias, como podría pensarse en el caso de los movimientos de mayores, sino más bien, por verse agraviados por un mismo hecho.

En España, tras la crisis del 2008, surgen varios movimientos sociales entre los cuales se encuentra el de los Iaioflautas. El grupo de mayores conocido como los Iaioflautas o Yayoflautas<sup>185</sup>, aglutina a un conjunto de pensionistas y jubilados que se sumaron a las demandas de las mareas ciudadanas surgidas tras el 15M, con el fin de proteger el Estado de bienestar, evitar las privatizaciones de los servicios públicos y los recortes. El grupo surgió en Barcelona en el 2011 y fue replicado en distintas ciudades de España. Se crearon al menos once nodos, ubicados en Barcelona,

---

<sup>185</sup> Nombre con el cual se autodefinieron en el manifiesto del 27 de octubre de 2011, y que se les dio inicialmente de forma despectiva, deriva de los términos *perro flauta* y *iaio* (abuelo).



Castelló, Córdoba, Granada, Madrid, Mallorca, Montcada, Murcia, Sabadell, Sevilla, Valencia y realizaron diversas acciones como ocupación de edificios bancarios y de la administración pública, participación en marchas, concentraciones, performances, debates y asambleas, entre otras acciones. Aunque el grupo estaba conformado fundamentalmente por mayores, también incluía a pensionistas más jóvenes y sus demandas no se limitaban a reivindicar mejoras en sus prestaciones sociales, también defendían el Estado de bienestar general. En este sentido, sus demandas apoyaban las demandas de otros grupos surgidos del 15M.

Así pues, la participación y visibilización de las personas mayores en España en movimientos sociales aumentó desde finales de la primera década del siglo XXI. Acciones como la toma de distintas sedes de Bankia en junio de 2012, la ocupación de la Bolsa de Barcelona en septiembre de 2012, la popularización del hashtag #labolsaolavida en las redes sociales, entre otras muchas acciones emprendidas por los *laioflautas*, les permitieron no solo dar a conocer sus demandas sino también han permitido que se cuestionen los estereotipos acerca de la participación política de los mayores a través de acciones colectivas y movilizaciones sociales.

En el marco de esta emergencia de acciones colectivas y movimientos sociales de mayores, surgieron desde el 2016 varias asociaciones de jubilados y pensionados de Venezuela en España que tienen como fin reivindicar su derecho al cobro de las prestaciones sociales adquiridas durante sus años de residencia en Venezuela y que el Estado venezolano se ha negado a pagar. La relación entre el movimiento *laioflauta* y las protestas de los jubilados y pensionados de Venezuela en España no está clara, sin embargo, ambos colectivos demuestran la existencia de un malestar general entre individuos de edad avanzada que ven retroceder el Estado de bienestar y que se organizan y movilizan para exigir el cumplimiento de sus demandas.

### **3. El contexto migratorio y económico del surgimiento de las movilizaciones de jubilados y pensionados de Venezuela en España**

Somos más de nueve mil españoles que después de haber trabajado en Venezuela gran parte de nuestras vidas y habiendo cumplido los requisitos exigidos por las leyes venezolanas, obtuvimos una pensión de vejez, de sobreviviente o de incapacidad en algunos casos del Instituto Venezolano de los Seguros Sociales (I.V.S.S.) y en otros de organismos gubernamentales o privados de ese país. Hace años que decidimos volver a nuestras raíces, a nuestros afectos. Nos residenciamos en España y recibíamos y deberíamos seguir recibiendo con regularidad las pensiones de Venezuela (...) desde el segundo semestre de 2015, las auto-

ridades venezolanas, sin explicación oficial alguna, suspendieron la transferencia de dichas prestaciones a todos los pensionados y jubilados residenciados en el exterior (...). Es por ello que nos hemos organizado en Asociaciones de Pensionados y Jubilados de Venezuela. Así organizados nos hemos dirigido, no con pocas dificultades, a las diferentes autoridades venezolanas que conocen del tema. Hasta el momento, la respuesta ha sido el silencio (FAPEJUVES, 2017).

El colectivo de jubilados y pensionados de Venezuela en España está conformado por un grupo de individuos residentes en España, que tienen reconocida una prestación económica del Instituto Venezolano de los Seguros Sociales (IVSS) que no les ha sido pagada desde el 2015. Además, en su mayoría, son individuos en edad de jubilación, aunque también hay algunos pensionados más jóvenes, no obstante, estos últimos son minoría numérica. Fundamentalmente, se trata de españoles que residían en Venezuela y que han retornado a su país de origen, y de venezolanos que han emigrado a España en las últimas dos décadas.

Según el Convenio Bilateral en materia de Seguridad Social firmado por España y Venezuela en 1988, las pensiones, subsidios, rentas e indemnizaciones adquiridas por ciudadanos españoles o venezolanos en cualquiera de ambos países, pueden ser cobradas en el territorio de la otra parte y no serán objeto de reducción, suspensión ni retención por el hecho de que el beneficiario resida en el territorio de la contraparte (Boletín Oficial del Estado de 7 de julio de 1990). Resguardados por este convenio bilateral, desde 1990 miles de venezolanos y españoles podían cambiar de residencia entre ambos países, con la garantía de que podrían continuar disfrutando de su derecho a las prestaciones sociales que tenían reconocidas en España y en Venezuela. No obstante, a partir de finales del 2015, Venezuela dejó de cumplir con el convenio y desde entonces no ha pagado a ninguno de sus beneficiarios residentes en España. Este impago, que ha dejado sin ingresos a cientos de mayores españoles retornados y venezolanos residentes en España, ha impulsado la creación de asociaciones de agraviados que se unen con el fin de reclamar su derecho al cobro de las jubilaciones y pensiones.

Es importante destacar que, se trata de un colectivo de mayores que, además del agravio por el impago de sus prestaciones sociales, tienen en común una trayectoria vital en el cual la migración es un rasgo definitorio.

### **3.1. ¿Por qué migran los mayores de Venezuela a España?**

La historia de las primeras dos décadas del siglo XXI en Venezuela se caracteriza por un conflictivo escenario de radicalización política y por un innegable declive económico, este último exacerbado desde el año 2015 con la caída de los precios del petró-

leo a nivel internacional. La crisis venezolana del siglo XXI ha impulsado una diáspora de emigrantes y refugiados venezolanos por el mundo sin precedentes en la historia contemporánea latinoamericana. A partir del año 2014, la diáspora de venezolanos en el mundo aumentó a un ritmo muy acelerado. Para mediados de 2020, la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados estimaba que 6,5 millones de venezolanos habían emigrado como consecuencia de la crisis política, la inestabilidad socioeconómica, los altos índices de violencia, la inseguridad alimentaria y la crisis humanitaria que se vive en este país (ACNUR, 2020). Esta cifra de 6,5 millones de desplazados resulta incompleta si no se considera a los inmigrantes —principalmente, colombianos, españoles, italianos y portugueses— que residían en Venezuela y que, igualmente afectados por la crisis, han debido emprender nuevos procesos migratorios, bien sea de retorno a su país de origen o hacia un nuevo destino.

El escenario de crisis y éxodo actual contrasta con los años de bonanza petrolera en los que Venezuela fue un polo de atracción para la migración europea de la postguerra. Particularmente, para el caso de la emigración española, entre 1946 y 1958, hubo una importante corriente migratoria de españoles hacia el país caribeño que se vio incentivada por las políticas de atracción a la inmigración europea implantadas durante la dictadura militar de Pérez Jiménez. Venezuela fue durante este periodo el principal destino de la emigración española en Latinoamérica; por ejemplo, tan solo en el año 1954, Venezuela recibió 22.033 españoles, mientras que Argentina, el segundo destino mayoritario en la región, recibió solo 12.576, y Brasil, el tercero, 10.825 (INE, 1954).

Venezuela fue durante la década de los 50 el destino preferido por los españoles para emigrar a las Américas, no solo por la promesa de crecimiento económico sino también por las facilidades burocráticas que ofrecía a los inmigrantes para ingresar al país. Las políticas migratorias comenzaron su apertura durante el trienio democrático, no obstante, serán aún más favorables a la llegada de europeos por cauces legales durante la dictadura de Pérez Jiménez (Rey, 2011, p.102.).

La política de puertas abiertas terminó al caer la dictadura en 1958, para entonces, la inmigración despertaba recelo y xenofobia entre la población venezolana, que acusaba a los inmigrantes del desempleo que comenzaba a repuntar en el país. Se impuso un veto a la entrada de inmigrantes, y solo se permitían nuevas entradas mediante reunificaciones familiares. A partir de la década de los sesenta la corriente migratoria proveniente de España disminuyó, en parte debido a la mejora en las condiciones de vida en España, a las políticas migratorias restrictivas impuestas en Venezuela desde 1958 y a la reorientación de la emigración española hacia otros países de Europa Occidental.

La situación de bonanza económica que atrajo a la diáspora de españoles en los años 40 y 50 contrasta con el escenario

económico actual de precariedad e incertidumbre. Han pasado más de 60 años desde que esta diáspora emigró a Venezuela, y los conflictos políticos y la crisis socioeconómica que caracterizan a la República Bolivariana del siglo XXI han impulsado el retorno de estos emigrantes a su país de origen y la salida de venezolanos hacia España.

Aunque los adultos mayores de 65 años son, tradicionalmente, el grupo etario menos propenso a emprender procesos de migración, los mayores no han sido ajenos a la crisis venezolana y han sido forzados a emigrar. Desde el 2010, el número de españoles retornados a España se ha incrementado exponencialmente. La salida de la población española de Venezuela se evidencia en las cifras sobre retornos recogidas por el Instituto Nacional de Estadísticas de España (INE)<sup>186</sup>, desde el año 2014, el número de retornados no ha hecho sino aumentar, en el año 2014 regresaron a España 5.326 españoles, mientras que en el 2018 esta cifra asciende a 19.052 individuos. En total, se calcula que entre el año 2000 y el año 2018 han retornado 125.634 españoles desde Venezuela. Sin embargo, el INE no introduce la variable edad en sus cifras de retorno por lo que no es posible conocer cuántos de estos retornados son adultos mayores. Por otro lado, respecto a la emigración de mayores venezolanos hacia España, según las cifras del INE en 1999 residían en España 534 venezolanos mayores de 65 años, veinte años después, en 2019, esta cifra era de 9.735 individuos, que representan un 7% del total de venezolanos residenciados en España. Ambas cifras reflejan el aumento de la movilidad de Venezuela hacia España.

A pesar de que no existen cifras oficiales sobre el número de individuos padecen el impago de las pensiones y jubilaciones de Venezuela en España, a finales del 2017 en una carta emitida por la Federación de Asociaciones de Pensionados y Jubilados de Venezuela en España (FAPEJUVES) y dirigida a Mariano Rajoy, quien entonces era presidente del Gobierno Español, se señalaba que la cifra de agraviados superaba los 9.000 individuos, mayoritariamente españoles de origen (FAPEJUVES, 2017).

### **3.2 El Convenio Bilateral de Seguridad Social entre España y Venezuela**

En la decisión de emigrar o de retornar para los adultos mayores ocupa un rol muy relevante la posibilidad de poder contar con las prestaciones sociales adquiridas en el país desde el cual se emigrará (Egea y Rodríguez, 2005, p.194). La circulación de adultos mayores de Venezuela a España está protegida por el ya mencionado convenio bilateral de seguridad social, que permite a

---

<sup>186</sup> El INE recoge esta cifra de las bajas de inscripción de los españoles en los Consulados de España en Venezuela; no obstante, es importante destacar que no todas estas bajas corresponden a retornos puesto que algunos pueden solicitar la baja para emigrar a terceros países.

los retornados españoles y a los emigrantes venezolanos cobrar en España el monto de las pensiones por ancianidad y jubilaciones que tienen reconocidas en Venezuela. Resguardados por los derechos que les garantiza este convenio, cientos de emigrantes españoles y venezolanos han trasladado su residencia desde Venezuela a España durante las primeras décadas del siglo XXI. Sin embargo, a partir del año 2015 —cuando la crisis económica en Venezuela se agudizó—, el IVSS incumplió el convenio y dejó de pagar a sus mayores en el exterior quienes, desde entonces, no han recibido la prestación social ni ninguna respuesta al respecto. Venezuela tiene convenios bilaterales de Seguridad Social con seis países: España, Portugal, Uruguay, Chile, Ecuador e Italia. Todos estos convenios fueron firmados en el marco de procesos de expansión de los derechos de los trabajadores y de extensión de las garantías del Estado de bienestar a los migrantes en Venezuela. Las responsabilidades que Venezuela tenía adquiridas con estos países a través de los mencionados convenios han sido incumplidas, aunque las pensiones y jubilaciones para quienes residen dentro del país se siguen pagando. No es un problema únicamente entre Venezuela y España, hay otros cinco convenios que han sido violados. Aún así, es importante destacar que, debido a las estrechas relaciones migratorias entre España y Venezuela, el número de agraviados por el incumplimiento del convenio es mayor en España que en los otros cinco países que también firmaron convenios semejantes.

La situación económica de los retornados y emigrantes difiere enormemente entre unos y otros, algunos de ellos dependen completamente de sus pensiones para vivir y con el impago tuvieron que recurrir a ayudas familiares e institucionales para salir adelante. La pobreza y dependencia económica, y la pérdida de redes sociales de apoyo debido a los procesos migratorios, los hace aún más vulnerables y propensos a situaciones de exclusión.

Hasta el año 2015, los retornados y emigrantes venezolanos contaban con el convenio para cobrar sus pensiones y jubilaciones en España. El factor de independencia económica que esta prestación les permitía fue una de las razones de mayor peso por las que algunos de los miembros de este colectivo decidieron emigrar a España y no a otros destinos en los cuales tenían familiares. Todo ello, por la estabilidad que el pago de las prestaciones sociales les ofrecía pues al encontrarse en edad no laboral dependen de las pensiones, jubilaciones y de sus propios ahorros para sobrevivir. Ahorros que, según dan testimonio los entrevistados, se han devaluado notablemente debido a la depreciación de los bienes inmuebles en Venezuela, a las dificultades generadas por el control cambiario y al impago de las pensiones.

En enero de 2019, tras la larga lucha impulsada por el colectivo de mayores, la Seguridad Social española dictaminó que se pagaría a todos los afectados una ayuda llamada complemento a mínimos, mientras Venezuela no asuma sus responsabilidades. De

esta forma, tras más de 3 años sin cobrar ninguna prestación, los agraviados consiguieron el respaldo de España; no obstante, aún siguen movilizándose para exigir a Venezuela el cumplimiento de su parte del convenio y el pago de las mensualidades adeudadas desde 2015.

La demanda más evidente que impulsa este movimiento social es el reclamo por el cobro de sus prestaciones sociales, pero más allá de esta demanda, existen otros reclamos que ponen en evidencia los conflictos sociales que enfrentan los retornados y emigrantes en edad de jubilación, problemas como la pobreza, el deterioro de la salud y la exclusión social. Los mayores reclaman mejoras en su situación económica como una vía para empoderarlos y resguardarlos de los problemas de exclusión que derivan de la pobreza.

Como es de esperar, después de casi dos años sin recibir nuestras pensiones, hemos consumido nuestros ahorros y las dificultades económicas a que nos vemos enfrentados, aunado a nuestra avanzada edad y precaria salud, constituye una situación crítica que nos está empujando, muy a nuestro pesar, a constituirnos en un grave problema de exclusión social por carecer de los recursos esenciales para el pago de vivienda, servicios, alimentos, transporte, ropa, medicinas, etc. (FAPEJUVES, 2017)

#### **4. El repertorio de actuaciones de los jubilados y pensionados de Venezuela en España**

El malestar social ante una situación que se percibe como injusta y que impacta sobre un colectivo numeroso, como es el caso estudiado, puede conllevar a la emergencia de movilizaciones de individuos que se organizan y coordinan acciones para articular sus demandas y alcanzar acuerdos con los grupos gobernantes. De acuerdo con Tilly y Wood (2010, p.29), uno de los aspectos inseparables de un movimiento social es la existencia de un repertorio de actuaciones para llevar a cabo las reivindicaciones y demandas del grupo. Este repertorio de actuaciones incluye, por ejemplo: la creación de coaliciones y asociaciones, reuniones públicas, declaraciones en los medios, propaganda, procesiones solemnes, vigiliyas, mítines y/o manifestaciones. A continuación, se mencionan las principales formas de organización y de acción pública del repertorio de actuaciones de los jubilados y pensionados de Venezuela en España:

##### *a. Fundación de asociaciones*

Los mayores agraviados por el impago del convenio comenzaron a organizarse en agrupaciones que posteriormente registraron formalmente como asociaciones. El impago de las pensiones y jubilaciones en el 2015 fue la causa principal de la creación en el 2016 de asociaciones de jubilados y pensionados de

Venezuela en España. En total, existen nueve asociaciones en toda España, localizadas en: Andalucía, Aragón, Asturias, Canarias, Cataluña, Galicia, Madrid, Valencia y el País Vasco (Manjarrés, 2020, p.13-14).

Aunque no todos los agraviados por el problema del impago pertenecen a dichas asociaciones, lo cierto es que las asociaciones han coordinado las acciones colectivas en torno al reclamo de las pensiones y los representantes de dichas asociaciones se han convertido en los principales voceros del problema. No obstante, dentro del colectivo de agraviados hay voces que discrepan con las decisiones y las acciones emprendidas por las asociaciones y no se ven representados en ellas, sin embargo, participan en las manifestaciones y otras actuaciones para reclamar el pago de las prestaciones.

#### *b. Concentraciones presenciales*

Las concentraciones de mayores frente a los Consulados de Venezuela en España, frente a las sedes de la Seguridad Social española y en algunos lugares emblemáticos de las ciudades han sido una de las actuaciones colectivas más frecuentes de este colectivo hasta la irrupción de la pandemia del Covid-19 en el año 2020 –evidentemente, la pandemia ha imposibilitado las concentraciones presenciales; especialmente, las concentraciones de grupos de mayores que son altamente vulnerables ante la Covid-19-. En dichas concentraciones es frecuente el uso de pancartas y vestimenta alusiva a Venezuela. Algunos de los eslóganes de dichas pancartas son: “Pensionados abandonados. Venezuela no cumple convenio. España se desentiende. ¿Quién nos ampara?”, “Yo sí coticé, mi pensión es mía, ¡MADURO PAGA YA!”, “¡Seguimos sin cobrar! Sin explicación ni respuesta, el gobierno de Venezuela suspendió el pago de las pensiones en el exterior desde el año 2015. No solo viola derechos constitucionales y legales sino que confisca y malversa nuestras cotizaciones y nuestro trabajo. ¡EXIGIMOS NUESTRO PAGO YA!”, “Nuestras pensiones, nuestro derecho”. En cuanto a la vestimenta y los símbolos identitarios, es frecuente el uso de gorra tricolor, vestimenta con los colores de la bandera venezolana. Además de corear consignas, en estas manifestaciones ha sido frecuente el acompañamiento de la prensa.

Se han realizado las siguientes concentraciones, todas ellas pacíficas:

Concentraciones en el Consulado de Venezuela en Vigo (06/03/2018; 20/05/2018)

Concentraciones en el Consulado de Venezuela en Barcelona (12/06/2019)

Concentración en el Consulado de Venezuela en Madrid (13/01/2017)

Concentración en la Puerta del Sol en Madrid (4/02/2017)

Concentración frente al consistorio de Vigo (19/04/2017)

Concentración Nacional en plazas estratégicas en Málaga, Oviedo, Alicante, Barcelona, Santa Cruz de Tenerife, Zaragoza, Vigo, Madrid y Valencia (4/02/2017)

Concentración Nacional en las ciudades de Madrid, Barcelona, Santa Cruz de Tenerife y Oviedo (4/02/2018).

### c. *Manifestaciones virtuales*

La pandemia por covid-19 puso freno a todas las iniciativas presenciales que realizaba este colectivo de mayores; las concentraciones, reuniones y tertulias fueron suspendidas desde inicios de la pandemia. No obstante, durante el año 2020 se convocó una protesta virtual a nivel mundial en la que no solo participaron los pensionados y jubilados de Venezuela en España, sino también otros colectivos de agraviados por el incumplimiento de los pagos de las pensiones y jubilaciones por parte de Venezuela residentes en Portugal, Italia, Uruguay, Chile y Ecuador.

La protesta mundial de pensionados y jubilados de Venezuela en el exterior tuvo lugar el día 23 de julio de 2020, según el comunicado, esta protesta online se realizó “por las redes sociales, publicando flyers, mensajes de apoyo, videos creados por las distintas asociaciones y todo material alusivo a la misma” (FAPEJUVES, 2020).

No obstante, aunque esta protesta virtual ha sido la manifestación online más grande organizada por este colectivo, lo cierto es que la presencia virtual ha sido una constante desde comienzos del conflicto en el 2016. Inicialmente, Facebook fue la red privilegiada por las asociaciones para darse a conocer y ampliar su espectro de audiencia. Por ejemplo, el grupo de Facebook de ASOPEVE-Asturias fue creado el 22 de agosto de 2016; el de la Asociación de Pensionados y Jubilados De Venezuela En Galicia, el 18 de septiembre de 2016; el de la asociación en la Comunidad Valenciana el 19 de agosto de 2016, a través de Facebook se han puesto en contacto gran número de interesados. Las páginas webs y blogs también fueron creadas desde el inicio del conflicto, aunque no todas las asociaciones tienen páginas web, por ejemplo, la web de ASOPEVE-Asturias<sup>187</sup> realizó su primera publicación el 29 de septiembre de 2016. No obstante, el uso de otras redes sociales es mucho más reciente y limitado, una muestra de ellos son el perfil de twitter de la FAPEJUVES creado en septiembre de 2020<sup>188</sup> y el de Pensionados y jubilados de Venezuela en el exterior creado en mayo de 2020<sup>189</sup>. El número reducido de seguidores y la escasez de posts en los perfiles de twitter y de Instagram, contrastan con los grupos de Facebook que son mucho más activos y tienen más seguidores.

---

<sup>187</sup> <https://asopeveasturias.wordpress.com/2016/09/>

<sup>188</sup> <https://twitter.com/fapejuves>

<sup>189</sup> <https://twitter.com/Pensionados2020>



#### d. Comunicados públicos

Los pronunciamientos públicos, a través de los medios de comunicación y de redes sociales forman parte esencial del repertorio de acciones de toda movilización, pues permiten ampliar la voz del colectivo y hacer llegar sus demandas a un mayor número de interlocutores. Las entrevistas, manifiestos y cartas abiertas han sido los tres formatos de pronunciamientos públicos más empleados por el colectivo. Las entrevistas en radios, en TV<sup>190</sup> y en la prensa han dejado un registro de la evolución del conflicto a lo largo de estos cinco años de conflicto<sup>191</sup>. Sumado a ello, otro importante medio de comunicación han sido los manifiestos publicados a través de las páginas web de las asociaciones y de los perfiles en las redes sociales (Facebook y Twitter).

Un formato de comunicación que se ha popularizado en Venezuela como vía de protesta son las cartas abiertas, se trata de cartas que, aunque tienen un emisor y un destinatario concretos, son publicadas intencionalmente para que puedan ser leídas por una audiencia más amplia. Son un medio para presionar a los destinatarios haciéndoles saber que las demandas y reclamos que se informan en la carta son conocidas por un amplio número de individuos. El colectivo de mayores ha enviado varias cartas abiertas a líderes políticos como las cartas enviadas al presidente interino de Venezuela Juan Guaidó (FAPEJUVES, 2019 y 2020b); a Nicolás Maduro (FAPEJUVES, 2018a); al Ministro de Exteriores, Unión Europea y Cooperación de España, en funciones en 2018, Josep Borrell (FAPEJUVES, 2018b); al entonces Presidente del Gobierno Español, Mariano Rajoy (FAPEJUVES, 2017); a la Cónsul General de Venezuela en Vigo (FAPEJUVES, 2016), entre otras<sup>192</sup>. Estas cartas manifiestan no solo la demanda de este colectivo ante el impago de sus prestaciones sino también, la sensación de abandono y desentendimiento que experimentan por parte de las

---

<sup>190</sup> Ver la entrevista realizada a Sergio Primiani, presidente de la Asociación de las y los pensionistas jubilados de Venezuela en Asturias, en El Búnker, de la cadena asturiana *EsAsturiasTv* el 07 de junio de 2018 ([https://www.youtube.com/watch?v=K1v8HKqH2yY&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=K1v8HKqH2yY&feature=emb_title)).

<sup>191</sup> Del problema de este colectivo se han realizado numerosas notas de prensa y varios reportajes en periódicos locales y nacionales españoles, destaca particularmente el seguimiento que el periódico "España Exterior" ha hecho del caso, y el reportaje realizado por el diario *ElPaís* el 06 de mayo de 2016 ([https://elpais.com/internacional/2018/04/22/america/1524390400\\_814742.html](https://elpais.com/internacional/2018/04/22/america/1524390400_814742.html)).

<sup>192</sup> En la sección "Documentos" de la página web de la Asociación ASOPEVE-Asturias pueden consultarse otras cartas abiertas ([https://asopeveasturias.wordpress.com/2018/04/20/carta-abierta-al-ciudadano-nicolas-maduro/?fbclid=IwAR3Ad7X2482TSjCR19h0Bf2i9po46iBqEtSbLdD9L47hc-4uuQE43CzI4\\_c#](https://asopeveasturias.wordpress.com/2018/04/20/carta-abierta-al-ciudadano-nicolas-maduro/?fbclid=IwAR3Ad7X2482TSjCR19h0Bf2i9po46iBqEtSbLdD9L47hc-4uuQE43CzI4_c#))

instituciones de ambos países, como señalan en la carta abierta enviada a Mariano Rajoy en el año 2017:

Hasta el momento, nuestros ruegos no han sido atendidos. Ni por el gobierno venezolano que indolente y sin explicación alguna no ingresa nuestras pensiones desde hace más de diecinueve meses, ni por las autoridades españolas, que parecen no atender a los derechos que nos asisten en estas circunstancias, como ciudadanos españoles de la tercera edad que somos. (FAPEJUVES, 2017)

#### *e. Alianza con otros movimientos*

Las alianzas entre movimientos sociales son bastante frecuentes pues la solidaridad con otras causas les permite ganar una mayor audiencia y unificar fuerzas. No obstante, el colectivo de jubilados y pensionados de Venezuela en España ha permanecido distante de otros movimientos como el de los laioflautas y como el de la lucha de los venezolanos por restituir la democracia en Venezuela. Aunque estos dos movimientos tienen puntos de encuentro con las demandas del colectivo estudiado, lo cierto es que éstos se han mantenido distanciados de ambos movimientos y de los partidos políticos.

El 22 de abril de 2017 se realizó una protesta pública en Oviedo con el fin de reclamar la restitución de la democracia en Venezuela. Aunque esta protesta no fue convocada por Asociación de las y los Pensionistas y Jubilados de Venezuela en Asturias (ASOPEVE-Asturias), algunos de sus miembros estuvieron presentes en ella y la defensa del derecho al cobro de las prestaciones sociales fue mencionada entre las demandas que los líderes de la protesta declararon ante la prensa. No obstante, la participación de los miembros de ASOPEJUVE-Asturias suscitó polémica puesto que, se trataba de una protesta convocada por otras organizaciones de venezolanos y su fin principal era exigir la restauración de la institucionalidad democrática en Venezuela, por tanto, podía considerarse como una protesta con claros signos de partidismo político.

Si algo ha caracterizado a la movilización de mayores que hemos estudiado y a las asociaciones que se han fundado, ha sido su independencia de los partidos políticos tanto de los venezolanos como de los españoles. Aunque individualmente sus miembros militen o apoyen a algún partido, lo cierto es que este colectivo actúa de forma independiente de cualquier partido político u organización sindical. Una muestra de este intento de separar sus reivindicaciones del ámbito partidista y electoral, son las pancartas enarboladas por los manifestantes de la Asociación de Pensionados y Jubilados De Venezuela En Galicia en las que se leía “No queremos votaciones, queremos nuestras pensiones”. De igual manera, el presidente de ASOPEVE-Asturias, a raíz de la polémica surgida por la participación en la protesta del 22 de abril de 2017 declaró:

ASOPEVE Asturias se desvincula de cualquier organización y/o asociación de venezolanos en Asturias que realicen llamadas a protestas de tinte político. Y que quede claro...

Nuestra asociación es ¡apolítica! Y el fin de nuestra asociación es lograr que el Gobierno de Venezuela abone las pensiones que adeuda a los pensionistas y jubilados de Venezuela en Asturias y España (Primiani, 2017).

## **5. Reflexiones finales**

Esta investigación se ha servido del método cualitativo para conocer las principales características del movimiento de jubilados y pensionados de Venezuela en España, al tiempo que nos ha permitido documentar el repertorio de actuaciones de este movimiento, recuperando testimonios de las personas que lo han protagonizado y siguen protagonizando.

Los datos empíricos recogidos en esta investigación ponen de manifiesto la existencia de un movimiento de mayores en España que se inició en el 2016 y se mantiene hasta el presente – febrero de 2021–, que busca reivindicar los derechos a las prestaciones sociales de los emigrantes venezolanos y los retornados españoles. Sumado a ello, exigen, la protección de sus derechos económicos y un envejecimiento digno que no les excluya, y que les permita ejercer plenamente sus derechos ciudadanos, entre ellos, el derecho a la movilización.

Dar visibilidad y voz a las acciones emprendidas por los movimientos de mayores fomenta y promueve una imagen positiva de la vejez alejada de los estereotipos de dependencia y pasividad. Resulta indispensable construir una imagen de la vejez en la cual se afirman características como independencia, participación política, dignidad y reconocimiento público.

Aunque los vínculos entre el movimiento Iaioflauta y las protestas de los jubilados y pensionados de Venezuela en España no están claros, lo cierto es que ha habido un incremento de manifestaciones de mayores en España que evidencia el malestar general entre individuos de edad avanzada que ven retroceder el Estado de bienestar.

El movimiento de jubilados y pensionados de Venezuela en España ha permitido a sus integrantes consolidar redes de organización, sensibilizar a la población sobre las dificultades de emigrar en la vejez, y además, ha ejercido presión sobre la administración pública tanto española como venezolana. Estas asociaciones ponen en evidencia la capacidad de movilización y el liderazgo social de las personas mayores.

## **6. Referencias consultadas**

Amezcuca, T. y Alberich, T. (2020). Personas mayores: motor de movimientos sociales posindustriales. La marea de pensionistas y jubilados en España y el movimiento Stuttgart 21

en Alemania. *Encrujidas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*. V.19, pp. 1-22.

ACNUR. (2020). *Plataforma de coordinación para refugiados y migrantes de Venezuela*.  
<https://r4v.info/es/situations/platform>

Boletín Oficial del Estado. (7 de julio de 1990). *BOE num.162 del 7 de julio de 1990* [Archivo PDF].  
<https://www.boe.es/boe/dias/1990/07/07/pdfs/A19465-19480.pdf>

FAPEJUVES. (28 de mayo de 2017). *Carta abierta al Presidente del Gobierno de España, Mariano Rajoy, de la Federación de Asociaciones de Pensionados y Jubilados de Venezuela en España* [Archivo PDF].  
<https://es.scribd.com/document/379488758/Carta-presidente-gobierno-espan-ol>

(20 de abril de 2018a). *Carta abierta al ciudadano Nicolás Maduro de la Federación de Asociaciones de Pensionados y Jubilados de Venezuela en España*.  
[https://asopeveasturias.wordpress.com/2018/04/20/carta-abierta-al-ciudadano-nicolas-madu-ro/?fbclid=IwAR3Ad7X2482TSjicR19h0Bf2i9po46iBqEtSbLdD9L47hc-4uuQE43CzI4\\_c](https://asopeveasturias.wordpress.com/2018/04/20/carta-abierta-al-ciudadano-nicolas-madu-ro/?fbclid=IwAR3Ad7X2482TSjicR19h0Bf2i9po46iBqEtSbLdD9L47hc-4uuQE43CzI4_c)

(17 de diciembre de 2018b). *Carta abierta al Josep Borrell de la Federación de Asociaciones de Pensionados y Jubilados de Venezuela en España*  
<https://asopeveasturias.files.wordpress.com/2018/12/Carta-al-Ministro-de-Exteriores-17-12-18.pdf>

(29 de enero de 2019). *Carta de la Federación de Asociaciones de Pensionados y Jubilados de Venezuela en España a Juan Guaidó*.  
<https://www.facebook.com/APEJUVEG/posts/839258863085798/>

(22 de julio de 2020a). *Protesta mundial de pensionados y jubilados de Venezuela en el exterior*.  
<https://www.facebook.com/groups/499573043527523/permalink/1694990230652459/>

(23 de julio de 2020b). *Carta Pública de la Asociación de Pensionados y Jubilados de Venezuela en la Comunidad de Valencia al Presidente de Venezuela Juan Gerardo Guaidó Márquez*.

<https://www.facebook.com/PEJUVEVAL/photos/a.1755479224738171/2693128934306524/>

- Egea, C. y Rodríguez, V. (2005). Escenarios de retorno de los emigrantes jubilados de la Provincia de Jaén, España. *Papeles de Población*. V.44, pp.173-201.
- INE (1955). *Movimiento emigratorio transoceánico. Año 1954* [Archivo PDF].  
<https://www.ine.es/inebaseweb/pdfDispacher.do?td=168407&ext=.pdf>.
- Manjarrés, E. (2020). Migración y asociacionismo: el caso de los jubilados y pensionados de Venezuela en España. *Analysis, claves del pensamiento contemporáneo*. V.26, N.10, pp.1-22.
- Primiani, S. (23 de abril de 2017), *Post en el grupo de Facebook "ASOPEVE-Asturias"*.  
<https://www.facebook.com/groups/asopeveasturias/permalink/1431428146931551>
- Rey, J. (2011). *Huellas de la inmigración en Venezuela: entre la historia general y las historias particulares*. Fundación Polar. Caracas.
- Tilly, C. y Wood, L. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Crítica. Barcelona.

## ANTÓNIO RIBEIRO SANCHES, UMA MENTE INQUIETA: APOSTAMENTOS ANTROPOLÓGICOS NO SEU “DIÁRIO DE CAMPANHA NA GUERRA RUSSO-TURCA (1735-1739)”

Francisco Abreu<sup>193</sup>

### Resumo:

O texto que ora se apresenta surge na sequência da publicação de uma das menos conhecidas e divulgadas obras de **António Nunes Ribeiro Sanches**: “**Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca -1735/1739**”, com introdução, organização e notas de Faustino Cordeiro e edição da Câmara Municipal de Penamacor, em 2006.

Enquanto médico dos exércitos russos nessa década e acompanhando os soldados na referida campanha, nem por isso **António Ribeiro Sanches**, mostrando constante curiosidade e espírito científico perfeitamente ajustado às ideias iluministas do século XVIII, deixou de registar as múltiplas geografias e paisagens naturais, as imensas diversidades botânicas e, sobretudo, os diferentes povos, usos e costumes com que se ia deparando. Esses registos histórico-culturais, que serviriam para uso de alguns dos nomes mais sonantes da cultura científica desse século, como o Conde de Buffon, são por Ribeiro Sanches preservados neste seu diário.”

**António Nunes Ribeiro Sanches**, filho primogénito de uma remediada família cristã-nova, toda ela natural e residente em Penamacor e na região da Beira raiana, nasce no ano que encerra o século XVII (1699) e assiste a todas as evoluções sócio-políticas e científicas que percorrem todo o século XVIII, considerando o seu falecimento em Paris, no mês de Outubro de 1783.

Para um perfeito entendimento e reflexão sobre esse século fundamental na modernidade do pensamento e da cultura, é ele uma figura essencial, quer no que a Portugal diz respeito, quer no que à Europa se refere, já que a sua acção científica se desenrolou sempre numa dupla e moderna vertente: *estudos e investigação científica, sempre que possível assentes em observações e experiências, mas também sempre preocupado com a sua divulgação e aplicação, nomeadamente em Portugal.*

**Ribeiro Sanches** percorreu toda a Europa, quase sempre procurando os, então, muito famosos centros de saber universitário, como eram Coimbra, Salamanca, Pádua, Bolonha, Montpellier, Londres, Leyden, Moscovo, S. Petersburgo e Paris.

Não há, pois, qualquer dúvida de que todos estes contactos com a ciência e o pensamento do Iluminismo europeu criaram em

---

<sup>193</sup> Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Docente de Filosofia e Psicologia no Ensino Secundário; Investigador de História Regional da Beira Interior (Portugal) e autor de obras sobre a Cultura Popular Beirã de Portugal.

**Sanches** um espírito novo que visava contribuir para que se pusesse em causa o tradicionalismo, a escolástica e a ignorância que, desde os seus tempos de Coimbra, bem ele rejeitava.

Não será de todo exagerado afirmar que, desde novo, **Sanches** se mostrou um precoce sábio e intelectual, já que, desde os seus tempos de estudante em Coimbra rejeitou e criticou a mesquinhez intelectual, a tacanhez mental que persistia por esses tempos em Portugal, o medo, a tibieza de carácter, a constante ausência de espírito crítico, o domínio de um mundo de superstições que desde há muito, e por muitos anos ainda, se faziam sentir no nosso país.

Foi sem dúvida uma das mentes mais brilhantes da Europa do Iluminismo e um dos mais dedicados arautos da mentalidade que esta corrente social, política e científica, espalhou por toda a Europa setecentista.

**Ribeiro Sanches** desde cedo se mostrou um lúcido e impenitente racionalista; estamos em crer que, nas inúmeras viagens aos muitos centros académicos que **Sanches** realizou em todos os anos antes de aportar a Leyden, se tinha apercebido de que as luzes da Razão já irrompiam no obscurantismo do pensamento atrofiado pelos dogmas que não se questionavam da Escolástica, filha da tardia medievalidade mas ainda persistente nos alvares da Idade Moderna e do Iluminismo.

Sabido é que desde os fins do século XVII, já por toda a Europa sopravam as novas ideias das Luzes através dos escritos de John Locke, de Voltaire, de Mably, de Montesquieu e Diderot, de Jean-Jacques Rousseau, de D'Holbach e muitos outros.

Na esteira destes vultos, também **Sanches** contrapunha à Escolástica dos antigos um saber adquirido pela observação da **Natureza e da Sociedade dos Homens**, num contínuo caminhar de livre exercício da Razão Humana.

Na obra em análise, escreverá, com data de **12 de Abril de 1736**, que *“...fiquei em Nova Pabluska, cidade situada na margem do rio Don do lado norte. Esta cidade fica como uma península porque do Nordeste e Ocidente é envolvida por uma ribeira chamada Zterotka, que vem desaguar no rio Don...”* e dias mais tarde, já a **26 de Abril de 1736**, reflecte que *“... a Teologia especulativa ou Escolástica, o Direito Civil, fizeram mais sangue do que tem feito a pólvora”!* – Deveras elucidativo do seu espírito científico e crítico.

Em todos os seus múltiplos percursos europeus, a vasta e diversificada obra que foi produzindo pode ser enquadrada em, porventura, **“obra nova”** de pesquisa e reflexão pessoal, ou numa, porventura, maior **“obra de divulgação”** que foi produzindo e deixando pelas muitas capitais em que viveu e pelas muitas Universidades que frequentou ou que conheceu, e mesmo pelas

diversas Cortes que lhe estimulavam as suas pesquisas e estudos e que, ao longo da vida sempre bastante carenciado, lhe compraram ou pagaram.

Na primeira metade do século XVIII, Leyden, nos então prósperos e influentes Países Baixos, era o mais famoso centro médico da Europa. Quando para lá se dirigiu **Ribeiro Sanches**, ali pontificava o famoso Hermann Boerhaave (1668 – 1738), desde logo médico, botânico, anatomista, sempre cientista e humanista.

Quando a Imperatriz da Rússia Ana Ivanovna (que reinou entre 1730 e 1740) escreve a este eminente cientista holandês solicitando-lhe três dos seus melhores alunos, **Ribeiro Sanches** terá sido logo a primeira escolha do seu mestre holandês, partindo para a Rússia para ser médico-chefe do Senado e da cidade de Moscovo. Tinha então 32 anos e irá permanecer na Rússia durante quase dezasseis anos, até 1747.

Durante o século XVIII, a Grande Rússia trava, por três vezes, guerras com o então florescente Império Otomano. Azov era domínio russo desde 1696, com Pedro I, o Grande, território que virá a perder de novo em 1710, cedendo aos Turcos Otomanos esta importante fortaleza pelo Tratado de Paz de Pruth, assinado em 1711.

Mas era fulcral para a expansão da Rússia conseguir um acesso ao Mar Negro e ao Estreito dos Dardanelos.

Na primeira dessas tentativas de reconquista de Azov, entre 1736 e 1739, **António Ribeiro Sanches** já é então médico do Corpo Imperial do Exército Russo, pelo que é enviado, juntamente com os exércitos, para participar na exigente e difícil campanha de Azov.

Redige então um interessante e meticuloso diário de campanha, conhecido como “**Diário de Campanha na Guerra Russo-Turca – 1735-1739**”, mas de que se conhecem apontamentos que se iniciam em abril de 1736. Nele, e em posterior correspondência, dirá que o trabalho era muito duro, em difíceis condições, mas que era extremamente gratificante e enriquecedor em termos científicos.

O tempo que, no âmbito desta campanha militar, passa nos territórios do sul da Rússia, - grande parte da Ucrânia, da Crimeia e outras regiões! - permite-lhe realizar diversas **observações etnológicas**, já que se mantém em contacto com tantos e tão diferentes povos e culturas.

**Ribeiro Sanches** desenvolveu aí uma profunda capacidade de olhar o mundo e a natureza à sua volta, interrogar e espantarse com o que, não imediatamente, se vislumbrava, de tal forma que numa nota autobiográfica aponta que “**destas campanhas e dos Cossacos do Don e dos Tártaros de Crimeia escrevi o que observei tocante às produções naturais, religião, costumes,**



## **leis e trato, obra que perdi na minha inconstante vida.”**

O famoso naturalista francês **George-Louis Leclerc, Conde de Buffon**, (1707-1788), registou na sua obra “**História Natural**” alguns dos apontamentos que nos restam de **Ribeiro Sanches** sobre esses variados territórios e povos com que ia contando: “*O Senhor Sanches, primeiro médico dos Exércitos Russos, homem distinto pelo seu mérito, e pela grandeza dos seus conhecimentos, entendeu por bem comunicar-me por escrito as notas que ele fez viajando pela Tartária. (...) Percorreu a Ucrânia, as margens do Don, até ao mar de Zabache, e os confins de Cuban, até Azoff; atravessou os desertos que se encontram entre o país da Crimeia, e de Bakmut e viu os Calmuques que o habitam... Ele viu também os Tártaros da Crimeia e de Nogai, que erram nos desertos que se encontram entre a Crimeia e a Ucrânia, e também os Tártaros Kergissi e Tceberissimi, que se encontram ao norte de Astrakan...*”

Na sua insaciável curiosidade e espírito livre e científico, **Sanches** não parece opôr a natureza à cultura, não distinguir todos os seres e coisas que nos cercam e que em nós formam um sistema de referências bastante complexas.

Mas médico como é, e um dos primeiros e mais perspicazes higienistas e médicos preocupados com a saúde pública, no dia **12 de Abril de 1736**, escreve no seu “**Diário de Campanha**”: “*No-tei também uma coisa muito importante: esta aldeia como está à beira do Don e situada num vale é inundada pelas águas do rio e como tem um pântano ao lado é envolvida por toda a parte dos mesmos vapores; no Verão e Outono 1735 que foram extremamente quentes, houve uma epidemia entre os animais dos quais a maior parte morreu. (...) durante o Inverno ... grande quantidade de doentes chegam aqui com diarreia e disenteria e com febre e tosse... Fiquei surpreendido que quase todos se tenham restabelecido. Ainda mesmo os que sofriam de disenteria. E eu não posso atribuir a sua cura à quantidade de água da aldeia: esta está cheia de “creta”; logo que se ferve fica nas paredes do caldeirão grande quantidade de “creta” branca... Os habitantes desta aldeia que são Cossacos do Don foram infectados por uma epidemia de febre elevada... Entretanto eu reparei que esta doença que destroçava os Cossacos não infectou os doentes russos que estavam distribuídos pelas casas da aldeia aos dois e três...*”

As circunstâncias difíceis que **Ribeiro Sanches** na sua correspondência anotava, confirmam-se neste “**Diário de Campanha**” mesmo nas relações que se verificavam entre o Corpo Médico e os Comandantes Militares – General De Brilly, por exemplo! - quando, a **14 de Abril**, anota que “*...eu já estava tão fatigado, tão farto das suas recaídas, causadas pela má forma de viver, comer e beber, e talvez... porque passava dos 60 anos de idade, que não*

suportava mais a vantagem e estava desesperado pelas outras impertinências que suporte, que é ser obrigado a estar a uma mesa, e querer que o agradeça eternamente.”

Alguns dias mais tarde, a **19 de abril**, e deveras molestado com a obrigação de permanecer sempre junto daquele General, mostra satisfação por sair “direito pelo deserto... por donde vi grande quantidade de marmotas, animais semelhantes aos coelhos e lebres... Os Russos lhe chamam “Surqui”; ... São mui gordos e a sua gordura é excelente para amaciar o couro cru. As peles as tingem de negro e são muito boas para bonés...Esqueci-me de dizer que perto de Nova Pauluska junto do Don há grande quantidade de **escorzo-nera**” - (Lat. *Scorzonera Hipanica L.*), uma planta muito utilizada para os resfriados, a tosse, o catarro, observação esta que claramente expõe as preocupações de **Ribeiro Sanches** com a saúde pública e a importância da Botânica para a cura das maleitas humanas, experiência e saber esse que decerto lhe viria desde os tempos de estudante em Leyden, onde Boerhaave já havia criado um jardim botânico para estudos académicos e usos medicinais.

Dois dias depois, em marcha com o Regimento, refere que dormiram num “*lugar de Cossacos chamado Molovakk*”, ... perto de onde “...começam os Cossacos do Don... É uma boa gente afável, se os tratam com brandura e razão; entre eles não se sabe o que seja furto, nem furtam os estrangeiros. Cultivam as suas terras, tecem o seu linho e uma sorte de pano grosseiro fraco para se vestirem. O seu vestido e o das mulheres tem pouca distinção; são tunicas compridas até ao calcanhar. (...) São mui dados à hospitalidade e como não vendem aos forasteiros alguma cousa por fogo, casa e água jamais pedem dinheiro e se lhe o dão às vezes o recusam... A sua língua é um pouco diferente da russa e falam da garganta como os Orientais. São mui bons soldados de cavalo, ainda que não sejam tropas regulares.”

Sem deixar de ser cronista dos acontecimentos militares e de reflectir sobre causas e consequências históricas que levaram os Exércitos Russos até àquelas longínquas paragens das estepes dos confins da Ucrânia e da Crimeia, o que nos interessa neste despretensioso texto, de novo se constata nas palavras de **Ribeiro Sanches** com a permanente atenção que presta aos **diferentes Povos, Usos e Costumes**, com que contacta, e diz que “...os Cossacos do Don que ficaram, que fossem capazes de tomar as armas de partirem todos sem excepção de pessoa. Assim via eu chorar por toda a parte as mulheres lamentando que filhos e maridos os mandavam à guerra e que não tinham cavalos; e que não teriam pão, nem quem lho semeasse, e que aquele que colheram no ano antecedente que ainda não estava malhado porque a maior parte da gente tinha invernado na Ucrânia perto dos Tártaros.”

Numa análise histórico-militar, mas também muito humana, **Sanches** refere, de seguida, que “*Estes Cossacos do Don são*

*distribuídos em regimentos. Cada regimento contém cinco ou seis mil homens de cavalo e, do mesmo modo são os da Ucrânia.(...) Eles são obrigados a darem cavalo, sela, espingarda e traçado (?) e cada soldado compra isto à sua custa, e quando lhes morre o cavalo por qualquer acidente que seja ele é obrigado de comprar outro.(...)”*

De um ponto de vista sócio-político, poder-se-ia afirmar que **Ribeiro Sanches** procura bem se informar e analisar os Povos e Costumes com que contacta, já que, antes de registar estes apontamentos de estrutura militar, esclarece que tais obrigações impostas a estes soldados poderão advir de eles não terem qualquer obrigação de pagar tributo a Sua Majestade Imperial, a não ser a de mandarem as suas tropas quando Sua Majestade se envolve em alguma guerra, e assim suportarem as despesas inerentes a essa participação bélica.

As compensações viriam das pilhagens de guerra que lhes eram permitidas e mesmo dos cativos turcos ou tártaros que por eles poderiam ser vendidos.

Esta dimensão de análise e registo social e político, constata-se bem quando inscreve que cada povo tem um juiz chamado “*Sotnik*”; e para além deste ainda há um vice-juiz ou “*Hatman*” ou mesmo mais três ou quatro vice-juizes, conforme a dimensão da povoação, que exercem a judicatura e que designam como “*Deçatnik*”.

*“Antes do tempo de Pedro I eram somente cristãos de nome, não tinham em muitos lugares igrejas, nem Presbíteros. Casavam-se com duas e três mulheres...Pedro I mandou que se edificassem igrejas em cada povoação, e lhe mandou que tivessem Presbítero; ...Sem embargo que esta gente é ignorante e não tinham dantes forma alguma de culto, contudo entre eles não se sabe o que é furto, nem escândalo ou outro pecado defendido no Decálogo mais do que por raridade. ... Se eu posso saber a causa me parece que é que esta gente não tem necessidade de cousa alguma; vivem somente dos seus frutos e das suas vacas, carneiros e cavalos: o vestido todo é mui simples; as casas de pau e todas são de um modelo. Todos se casam porque não pretendem mais do que viver.(...) Daqui se segue que todos vivem ainda sem leis conforme a lei natural que é o fundamento de todas.”*

Humildemente, como é apanágio dos verdadeiros espíritos curiosos pelo conhecimento e pela ciência, nas suas múltiplas dimensões, diz, ao finalizar estas observações: **”Disto direi mais quando experimentar mais.”**

Adiante acrescenta: *“Enquanto aqui estive considere este viver simples destes Cossacos e a causa porque viviam assim ao antigo modo como começaram as Repúblicas. Parece-me que a causa é porque entre eles não há Nobreza, nem Eclesiásticos que tenham mais ambição que terem tanto... Como todos são iguais nas*

*riquezas, nas honras (que não conhecem) , nas dignidades, nos sentimentos da ciência e da religião ... daqui creio que entre eles não são necessários nem leis que defendam os enganados, nem as mortes, nem os adultérios...!”*

Nos primeiros dias de Maio de 1736, juntamente com os exércitos, **Sanches** partiu das margens do rio Don em direção a Iskapur, por um caminho ao longo do rio e por povoações que ali se encontravam e onde pôde ver que, no Inverno, “os Russos fazem os seus quartéis debaixo da terra.(...)”

Creemos que se pode confirmar a plena adesão de **Ribeiro Sanches** ao espírito iluminista e enciclopédico que decerto havia adquirido nos países da Europa do Sul e Ocidental por onde havia passado e estudado, se notarmos que, para além dos aspectos socio-políticos, religiosos e militares que acima se identificam, olha com muita atenção até mesmo para os pequenos pormenores das suas jornadas diárias. Assim, a **2 de Maio de 1736**, regista que passou o rio Don “...numa sorte de barco bem fácil e não perigoso. São como duas canoas a certa distância postas e sobre elas tábuas pregadas de modo que se podem pôr seis cavalos ou duas carroças. (...) Estive aqui pelo espaço de nove dias, quero dizer no lugar de Jalanska. (...)”

Na opinião de Faustino Cordeiro, organizador desta obra e edição, foi por estes dias de **inícios de Maio de 1736** e por estas paragens do Sul da Rússia setecentista que **Ribeiro Sanches** decidiu tornar públicas as suas ideias e observações, porventura estas de carácter social e político, ainda que mescladas com observações e apontamentos médicos e antropológicos. Assim, diz que, ainda que tenha que esperar três ou quatro anos, não será inconveniente e se “*não te der de comer não te tirará o crédito!*”

Atente-se pois neste registo, quase como um desabafo de um espírito crítico e porventura cansado e algo desiludido: “*Ali considerei que se os rústicos vivem mais dos que habitam nas cidades que não é maravilha. Ali não há vida grande, os gostos são remédio à necessidade corporal; nas cidades há muitos gostos, muitas paixões, e enfim uma vida maior, e como os excessos ainda da saúde encurtam a vida, não é muitos que os que vivem nas cortes vivam menos, pelo contrário, e menos são.*”

Para quem se debruce sobre a vida e obra de **António Ribeiro Sanches**, quase que poderíamos antecipar que já aqui se manifestam, nos seus pensamentos e reflexões, as análises sociais críticas, os hábitos simples, a vida modesta, e mesmo as dificuldades económicas, que algumas décadas depois, **Sanches** viria a passar, já em Paris.

Sempre atento e desperto para todas os aspectos culturais daquelas terras, regista, a **13 de Maio de 1736**, que se vêem “*montinhos de terra espessos levantados e com montinhos de pedra no cimo e no meio covas feitas pelo tempo; parecia, disse-me o meu guia, que estas eram as sepulturas dos Tártaros que nestas terras*

*há muitos anos habitavam e que nelas se achavam às vezes vasos de pratas, arneses e espadas.”*

Empenhado nas suas funções de médico dos exércitos russos, - *“Vimos dormir a Kletska; neste lugar, na Campanha, morre o Alferes Sheikwart e o enterraram logo ali; morreu de um escorbuto que padeceu por seis meses com muitas dores, os joelhos encolhidos...”* - nem por isso deixa de se mostrar estudioso e curioso, sempre atento aos conhecimentos mais diversos que, de todos quantos com quem ele contacta, lhe possam ensinar algo sobre a História e os Povos por onde vão passando. Assim, sabe, por ouvir dizer a um capitão, que nos inícios do século XVIII, cerca de 1706, os Cossacos destas margens do Don se haviam revoltado contra Pedro I e que este mandou contra eles tropas que os obrigaram a fugir para os Tártaros de Kuban.

Terá sido esta semana de meados de Maio deste ano fértil em contactos com povos das margens do rio Don, já que regista **Sanches** que passou a saber que, para além destes **Cossacos Calmuques**, por aquelas vastas estepes outros Povos, também eles Cossacos, viviam: os **Zaparoskie; os do rio Volga; os Gorbensky e os Circosse** (porventura o povo Circassiano).

Com uma economia idêntica para todos estes diferentes Povos, não deixa de registar que todos são de religião cristã, ainda que com diferentes vínculos e práticas litúrgicas, já que *“é pouco cultivada...e que o Pároco, depois do dia da Ressurreição até este dia (21 de Maio) não habitava na vila e que ninguém dizia missa ou fazia as funções de Pároco.”*

Porventura numa perspectiva extemporânea, mas provável considerando os antecedentes de conflitos e desentendimentos que **Ribeiro Sanches** havia tido com as ortodoxias e inquisições cristãs desde a sua Penamacor natal, repare-se que, ao analisar as práticas religiosas destes povos com que contacta, diz que *“os conventos têm suas terras e **por felicidade** nestas terras são muito raros, pois que um não se acha no espaço de trinta léguas. O que conclusões pudera eu daqui tirar, mas quem ler isto pode ser que tirará mais do que eu. (...)”* (destaque a negrito do autor)!

E continuará, registando no dia seguinte que *“Antes de descer para o rio está um montinho de terra com algumas pedras ao de redor já meias metidas na terra e no meio delas se vê uma estátua já desfeita do tempo: é um homem, ainda se vêem as feições da cara. Os braços que estão pegados ao corpo, juntas as mãos. Parece que foi aqui a sepultura de algum Tártaro. Não vi inscrição alguma.”*

Anotações arqueológicas de mistura com a curiosidade científica de um médico também naturalista preocupado com a botânica, já que, logo de seguida afirma ter achado *“várias ervas no caminho: valeriana nepeta, abrótno com a qual esfregando as mãos me defendia dos mosquitos, os quais fogem deste cheiro...”*

E continua: “...a nepeta me parece que guardei. (...) Uma erva com as flores como de fava na cor e feitio; as folhas conjugadas da grandura da oliveira verdes por cima e brancas por baixo.”

Sempre curioso e atento, Sanches toma nota de tudo o que vê e o surpreende, seja na área das suas especialidades – Medicina e Saúde Pública -, seja em disciplinas que mais tarde se incluíam na Antropologia das Culturas dos Povos: a **17 de Maio** refere que viu “**Calmuques** que habitavam em suas próprias casas que são como o cimo de um moinho de vento: ao de redor é círculo de altura de quatro palmos feito de tábuas mui ajustado e unido. Dali para cima são “voliloks” ou panos feitos de pêlos sem serem tecidos e acabam em ponta com um buraco que serve de chaminé. Esta é a sua casa de Inverno. (...) Dos Calmucos se pode ver que carregam as vacas com carga como os burros e os machos; Têm camelos de duas bossas ou alturas como se fosse uma sela. (...) os habitantes falam Russo, mas sempre um pouco da goela como os orientais.”

Atento às plantas e ervas que pelos longos caminhos encontra – a **19 de Maio de 1736**: “Neste dia achei uma erva semelhante a carqueja que guardei. (...) Parti desta herdade. Pelo caminho observei aves brancas...vi duas garças grandes... vi cravos silvestres, uma erva com flores vermelhas a hastea tem como visco...” -, da mesma forma as condições climáticas lhe chamam a atenção, e nestes mesmos dias diz que “Por todo este mês de Maio não se passaram dois dias que não chovesse como trovoada. E trovões e relâmpagos: o vento sempre era de sueste, do Mar Negro.”

E acrescenta: “Lembra-me que em Ilanska, lugar de Cossacos, estava aquartelado em casa de um que tinha um filho e uma filha ambos quase da mesma idade e o filho tinha catorze anos. Comecei a gracejar com eles e lhe disse se queria casar com a sua irmã... por fim me respondeu: o nosso Pároco nos proíbe de casarmos ambos. Daqui concluo que não é contra a natureza casar com irmãs.”

Neste lugar, encontrando-se alojado em casa de uma família de Cossacos, notou que muito comiam os talos de uma planta aquática “que nós chamamos tabuas”, e que não era por necessidade mas sim porque os achavam deliciosos, ainda que ele próprio os tenha provado e achado insípidos e sem gosto algum.

Aos arredores de Azoff chegaram os exércitos e **Ribeiro Sanches** nos finais de Maio de 1736, afirmando mesmo que chegou “a este porto do Campo de Azoff de donde se ouviam continuamente tiros de artilharia e bombas” e, logo no dia seguinte – **29 de Maio de 1736** -, “Domingo de manhã parti para Azoff e pelo caminho havia três fortalezas nossas feitas de torreões em quadro...”.

Os apontamentos registados quase diariamente nestas suas memórias da Campanha russa contra os Turcos e Azoff, passam

então a ser mais de ordem médica e militar, o que nos permite pressupor que se encontravam então em quase permanentes situações de guerra, como nos dois **últimos dias de Maio de 1736**, em que “... *perto de duas horas depois do meio dia começaram as baterias que eram três a atirar sobre as paliçadas ... para bater em brecha. (...) As enfermidades que reinavam no nosso campo eram diarreias, disenterias, escorbuto com as gengivas podres... exceptuando as feridas das balas, de flechas e de espadas turcas.*”

Não deixa de realizar uma análise crítica ao exército que integra como médico, quando no último dia de Maio inscreve que “...*achou o campo falto de pão, carne, soldados de artilharia, que não estava ainda desembarcada por falta de soldados, e de cavalos. O número de soldados chegaria a cem; mas a metade eram recrutas muitos empregados em mil ridicularias russas, nas bagagens, nos víveres, em julgar processos, etc.*”

Nos seus apontamentos, e dos que temos conhecimento, **Ribeiro Sanches** descreve, nos dias de quase todo o mês de Junho de 1736, cenas de batalhas e de bombardeamentos de artilharia, como em **3 de Junho**, quando “*nesta data, arrebenta uma mina de pólvora em Azoff: vi eu o efeito pelo fumo e era o mais agradável e horrível espectáculo que vi. Dizem que foi o efeito de uma bomba, se não foi de algum espião...*”;

Mas nem por isso deixa de prestar atenção aos aspectos culturais e simbólicos dos Exércitos, como quando refere que viu “*o seu estandarte que era vermelho em figura de rectângulo sem figura alguma*” e que “*os dois que estavam junto ao estandarte tinham capacete de ferro...*”

Do mesmo modo, as condições climáticas em que todos os homens desta Campanha se viam mergulhados, não deixam de ser motivo de atenção por parte de **Ribeiro Sanches**, dado que “*...por todo este tempo, depois do principio de Maio quase todos os dias chove com trovoadas e vento ou do Sul ou do Sudoeste. (...)*”

Ao longo deste seu “Diário de Campanha”, **Ribeiro Sanches** por diversas vezes anota referências como se estivesse a falar consigo próprio ou a apelar para uma sua memória futura, como quando diz “*...tornemos atrás com o discurso e vejamos a continuação das disposições da guerra.*” Já antes o havia feito, com algum humor mesmo, quando escreve que “*...aqui estive bem mal da garganta (lembra-te e faz propósitos)*”.

Esta maior envolvência com as ocorrências militares, não impedem **Sanches** de ir anotando aspectos histórico-culturais, como quando refere que o exército russo “*...tinha tomado os dois castelos acima de Asoff (sic) 4 verstas. Estes são um torreão, obra antiga de pedra, e o outro da outra parte em quadro... Da tomada destes castelos se fez tanto ruído em Petersburgo que ao correio que levou as notícias pagaram e presentearam extraordinariamente.*”

Encontrava-se **Ribeiro Sanches** ao serviço dos exércitos russos, mas a sua honestidade intelectual e honradez cultural levam-no a registar louvores e elogios aos inimigos militares, porque escreve que *“os Turcos faziam naquele tempo (fins de Maio) saídas da praça com tanto valor, ferocidade e intrepidez, e que atemorizavam ainda os bons e experimentados oficiais; estas eram frequentes e de tal modo que antes que acabassem as linhas de circunvalação nós estávamos sitiados pelos Turcos.”*

**António Ribeiro Sanches** foi um Homem do Mundo, cuja curiosidade e inteligência o levou a sempre se interessar por um saber eclético, característico dos maiores pensadores do Iluminismo europeu de Setecentos, para saber ultrapassar os puros limites da sua Medicina e se estender a áreas de conhecimento tão diversas como a Economia, a Política, o Ensino, a Psicologia e a Saúde Pública.

Antes do tempo cientificamente apropriado, podemos admitir que, através dos documentos que conhecemos e daqueles de que apenas temos indirectas informações, **António Ribeiro Sanches** foi um espírito de saber globalizante, ao atentar em todos os aspectos que se relacionam com os Homens e com os seus contextos socio-culturais e ambientais; ao atentar na **História** como dimensão fundadora da importância que a dimensão antropológica tem para um determinado Povo.

Foi exactamente em França, para onde se deslocou nas últimas décadas da sua longa vida de 84 anos, que, dois séculos mais tarde, viria a florescer a Antropologia Histórica, ainda que de inspiração geral, mais do que de métodos.

Por absoluta concordância e reconhecimento elogioso da influência intelectual, à laia de “nota quase-final”, pretende o autor prestar a devida vênia e agradecimento ao pensamento expresso pelo coronel Pedro Baños no seu extraordinário **“Os Donos do Mundo”** (Clube do Autor, Lisboa, 2018) quando afirma que **“o conhecimento histórico parte de se ter em conta todos os aspectos que se relacionam com a pessoa e o seu contexto. A cultura, a religião ou a língua convertem-se em elementos indispensáveis para compreender a realidade e a evolução dos povos, mas o condicionamento social das pessoas é determinado pelo espaço geográfico que ocupam.”**

**Ribeiro Sanches** soube antecipar-se aos tempos nas dimensões da História, da Natureza e do Ambiente que envolvem a Medicina e a Saúde do Homem e dos Povos, como se antecipasse as problemáticas actuais do direito a um Ambiente saudável.

Sabemos hoje que os Povos e Culturas do Oriente e do Extremo Oriente desde há muito que já tinham compreendido esta relação.



**António Ribeiro Sanches** terá constatado isso mesmo na década e meia que passou entre os Povos e as Culturas do Leste Europeu e da Ásia Central.

## NOTAS SOBRE O MITO FUNDADOR DAS ORGANIZAÇÕES NA CONTEMPORANEIDADE

Raphaella Paiva Cardoso<sup>194</sup>

### Resumo

A história de fundação das organizações carrega em seu cerne um mito fundador que se apresenta nas narrativas acerca da fundação, nos rituais, nos símbolos e nos espaços impregnados de memória sobre. Este, como os nossos ancestrais, manifesta junto a si uma aura mitológica que acaba por se transformar em base para a criação de uma cultura organizacional. Assim, considerando os aspectos do imaginário e a presença do mito fundador nas expressões humanas, o objetivo desse estudo é refletir sobre como se manifesta o mito fundador através dos símbolos, rituais e jornada heroica na cultura das organizações. O método consiste em uma investigação bibliográfica do tipo narrativa. Como resultados desse estudo, um primeiro destaque aponta para os símbolos, que, na sua representação, se tornam ponte entre o que é concreto/objetivo e emocional/subjetivo. A atuação do símbolo no indivíduo ocorre na harmonização entre os aspectos da tarefa consciente com as emoções inconscientes. Outro destaque, os rituais, um fenômeno de atualização do processo de criação, se apresenta vinculado à ativação da lembrança da potência criativa nos indivíduos que pertencem a uma organização. Por fim, destaco a presença da jornada heroica envolta em uma aura numinosa que ciclicamente permanece criando e mantendo a cultura das organizações viva e constantemente revitalizada. A partir desses resultados, pode-se considerar que o mito fundador e seus elementos, cuja natureza e linguagem, conecta os aspectos conscientes e inconscientes, num movimento que cada vez mais se aproxima do novo paradigma científico, se manifesta como criador, organizador e mantenedor da cultura nas organizações.

**Palavras-chave:** Mito, mito fundador, organizações, cultura das organizações, contemporaneidade

### Notas sobre el mito fundacional de las organizaciones en la época contemporánea

#### Resumen

La historia de la fundación de organizaciones lleva en su núcleo un mito fundacional que se presenta en las narraciones sobre la fundación, en los rituales, en los símbolos y en los espacios

---

<sup>194</sup> Mestra em Psicologia pela Universidade de Fortaleza/Brasil. Membro do Laboratório Otium. Psicóloga das organizações. Psicóloga clínica. E-mail: raphaellap@hotmail.com

impregnados de memoria sobre. Ésta, al igual que nuestros antepasados, manifiesta junto a sí un aura mitológica que acaba convirtiéndose en la base para la creación de una cultura organizativa. Así, considerando los aspectos del imaginario y la presencia del mito fundacional en las expresiones humanas, el objetivo de este estudio es reflexionar sobre cómo se manifiesta el mito fundacional a través de los símbolos, los rituales y el recorrido heroico en la cultura de las organizaciones. El método consiste en una investigación bibliográfica de tipo narrativo. Como resultados de este estudio, un primer punto a destacar son los símbolos, que en su representación se convierten en un puente entre lo concreto/objetivo y lo emocional/subjetivo. La acción del símbolo en el individuo se produce en la armonización entre los aspectos de la tarea consciente con las emociones inconscientes. Otro punto destacado, los rituales, un fenómeno de actualización del proceso de creación, se presenta vinculado a la activación de la memoria del poder creativo en los individuos que pertenecen a una organización. Por último, destaco la presencia del viaje heroico envuelto en un aura numinosa que cíclicamente permanece creando y manteniendo viva y constantemente revitalizada la cultura de las organizaciones. A partir de estos resultados, se puede considerar que el mito fundador y sus elementos, cuya naturaleza y lenguaje, conecta los aspectos conscientes e inconscientes, en un movimiento que se acerca cada vez más al nuevo paradigma científico, se manifiesta como creador, organizador y mantenedor de la cultura en las organizaciones.

**Palabras clave:** Mito, mito fundacional, organizaciones, cultura de las organizaciones, contemporaneidad

## Introdução

Na contemporaneidade vivemos um momento de hegemonias, discursos de poder, manipulação, esvaziamento do simbólico e um contínuo afastamento da nossa ancestralidade presente na mitologia. Nosso tempo marcado por uma construção social, que possui um poder invisível e quase hipnótico, que não encontra barreiras internas nesse indivíduo contemporâneo, que desenvolve para si e para seu grupo um sistema que se auto vigia a partir de um panóptico incrustado na própria psique (Han, 2018).

Essa estrutura subjetiva desenraizada de si, afastada do simbólico e das suas sustentações ancestrais, apresenta uma vulnerabilidade em termos identitários, com destaque para a sua fragilidade subjetiva. Para Le Breton (2018, p.9),

O indivíduo que não dispõe de recursos interiores sólidos para se ajustar, dar significados e valores aos acontecimentos, que não tem autoconfiança suficiente, sente-se

ainda mais vulnerável e é obrigado a firmar-se por si mesmo, já que não encontra apoio na comunidade (...).

Tal afastamento do sistema de simbolismos e mitos que são essenciais para o ser humano, acaba trazendo consequências tanto a nível individual – podendo gerar a indivíduos com propensão ao adoecimento psíquico – quanto a nível coletivo – gerando grupos de indivíduos que são facilmente cooptados pelos movimentos de massa, voltados ao consumo, com baixa criticidade, afastados do imaginário, essa potência sagrada que carrega a linguagem mister do inconsciente.

Também se observa que a humanidade, na atualidade se depara, nas palavras de Eliade (2018), com a “(...) dessacralização (...), por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em re-encontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (p. 19). O termo homem religioso adotado por esse antropólogo nos remete aos rituais sagrados do dia a dia das sociedades ancestrais que viviam da repetição das lições aprendidas com os deuses para viver suas rotinas humanas e, com mais eficiência, conhecer e dominar a natureza ao seu redor.

Ao longo da história, a relação entre a humanidade e a mitologia, passaram por diversos movimentos. Em alguns momentos diante das e situações desafiadoras e de crise, a humanidade desenvolveu um retorno ao saber ancestral e mitológico. Em outros, o movimento foi de afastamento dos indivíduos dos mitos como forma de enfrentamento da realidade. Assim, recorro ao exemplo da adoção de uma postura iconoclasta para idealizar uma figura dominadora de poder – onde os mitos sustentaram o surgimento de organizações totalizantes e disciplinares como no movimento nazista. Como exemplo, de afastamento da mitologia, cito a tentativa de “desmitologização” presente no paradigma cartesiano presente na ciência do século IX. Por fim, mais um retorno da mitologia, em que com o auxílio dos mitos arcaicos muitas teorias buscaram sustentação – por exemplo, a física quântica, que coleciona grandes expoentes e pensadores que trouxeram dos mitos as referências para o desenvolvimento de suas teorias (Durand, 2004).

Destaco que esse movimento no saber científico como apontado por Durand (2014) na perspectiva da sua “mitoanálise”, nos apresenta a necessidade de a ciência solicitar auxílio aos símbolos para dar conta da realidade velada que se apresenta – esse aspecto simbólico que o positivismo não conseguiu acessar nem ofereceu caminhos para a sua compreensão. Assim, essa perspectiva – fornece uma terceira via de possibilidade frente à lógica racional da dualidade do pensamento ocidental, resgatando assim a presença do imaginário através dos mitos, esse caminho onde se reúnem a imagem e a escrita numa unidade de significação simbólica. Em outras palavras, reunindo-se os campos objetivos e subjetivos para a compreensão da realidade.

Tal movimento ainda ocorre e se apresenta através do crescente número de produções transdisciplinares na ciência da contemporaneidade, em que se observa um progressivo aumento na mobilização dos pesquisadores da atualidade, o interesse em subverter as epistemologias clássicas, e assim trazer de volta a mitologia, os aspectos subjetivos, simbólicos e inconscientes para uma compreensão mais ampla do ser humano acerca de si mesmo e da sua relação com o cosmos.

A peça-chave desse movimento anteriormente descrito é o mito. A palavra mito “(...) remonta à raiz sânscrita *mous*, da qual surgiu a palavra mantra. A raiz *mithos* também daí derivou. Os mitos nasceram dessa arte de calar-se para ouvir os deuses. (...)” (Salis, 2003, p.218). Também podemos considerar o mito como “(...) uma narração que busca dar uma resposta, de uma forma expressiva, para as questões mais profundas da existência humana.” (Baztán, 2018, p.332). Ainda de acordo com Baztán (2018), existe uma dificuldade na definição fechada do conceito de mito. Porém, é possível vincular a compreensão do mesmo ao contexto histórico, de espaço, tempo e cultura. Ele também aponta que não existe uma pretensão lógica e racional, pois sua origem é um mistério. Inclusive, em muitos momentos, é a explicação para o que é desconhecido pela humanidade.

Esse lugar que o mito ocupa, um lugar de sabedoria, que traz as respostas e compartilha os aprendizados da humanidade, permanece até a atualidade e é fonte de pesquisa para diversos mitólogos. De acordo com Salis (2003),

na antiguidade, longe de indicar algo falso, os mitos eram considerados a linguagem que os deuses utilizavam para ensinar a nós, pobres mortais, a arte de viver, amar e nos aproximar deles. Eram narrativas fantásticas e ambíguas, porque os deuses nunca se comunicam de forma direta conosco (...). (p. 13)

Além desse lugar de sabedoria, encontrei na literatura o mito como essência fundamental para as criações humanas, em que inicia e sustenta as construções as quais podem ser psíquicas (produzem valores que orientam condutas e comportamentos) ou físicas (produzem estruturas que abrigam e formam espaços erguidos para a sociedade). Podemos observar que as duas formas de influência do mito, psíquicas e físicas, são resultado de uma jornada cujas etapas formam uma estrada a ser percorrida para a conquista do conhecimento do nosso propósito de existência e da nossa ideia de destino enquanto humanidade. Essa estrada nos faz ser, produzir saberes, cultura, monumentos, tecnologia, serviços, ferramentas, negócios etc.

Os mitos também possuem a natureza da ordem do intangível, cuja presença carrega uma rede de sentidos que conecta, através de fios invisíveis, os indivíduos de um grupo. E existem

inúmeras investigações sobre os mitos. Seguirei o caminho apontado por Baztán (2018), que traz em seus estudos que “os mitos fundamentalmente podem ser cosmogônicos ou soteriológicos” (p. 333). Os cosmogônicos possuem relação com a criação do universo. Já os soteriológicos estão relacionados aos heróis e avatares messiânicos.

E a partir do fundamento cosmogônico presente nos mitos, destaca-se o mito fundador como um conceito que traz a potência da origem, que manifesta o começo. Tal nomenclatura confere ao mito uma espécie de classificação tipológica, que lhe confere a função de criar.

Para alguns mitólogos, essa característica é comum a todos os mitos. E para algumas classes ou tipologias míticas, essa característica se destaca e se mantém. Então acaba por se tornar a ideia ou função principal da existência desse mito, conforme aponta Eliade (2016):

Antes de mais nada, temos o fato de que o mito de origem inicia, em numerosos casos, por um esboço cosmogônico: o mito recorda brevemente os momentos essenciais da Criação do Mundo, para contar a seguir a genealogia da família real, ou a história tribal, ou a história da origem das enfermidades e dos remédios, e assim por diante. Em todos esses casos, os mitos de origem prologam e completam o mito cosmogônico (pp. 37-38).

Retomo a ideia anteriormente descrita acerca da relação entre o mito e o nascimento de uma cultura para tratar da relação entre o mito fundador e a cultura das organizações. Apresentei a cosmogênese relacionada aos mitos, em que a presença, no primeiro momento, do tempo sagrado inicial, em que as forças supremas da criação agem para uma primeira manifestação – o que aqui consideramos como o mito fundador – seguem seu fluxo de construção de novos mitos, que visam, além de marcar a origem ou o momento de fundação, prolongar essa cosmogonia. Esse mesmo processo se dá na formação de uma cultura organizacional, em que ocorre a superação de um caos, a partir de uma ordenação ou sistematização de processos, para a formação de um microcosmo, ou criação da organização. Nesse caso, o mito fundador origina na organização, além da cultura, a sua estrutura física.

Enquanto construções físicas, as organizações são estruturas que carregam no seu cerne: histórias, vivências e diversos aspectos do imaginário que compõem a cultura nas organizações. Para Baztán (2004), as organizações são culturas, pois se trata de uma reunião de elementos que resultam da experiência de um grupo num determinado local e contexto. Nesse determinado tempo e espaço, tais experiências formam histórias significativas que, ao serem compartilhadas, se transformam em um modelo de realidade que fornece sentido ao comportamento do grupo.

Outro teórico que apontou em seus estudos a relação entre os aspectos do imaginário com destaque para os mitos organizacionais e a criação de uma cultura nas organizações foi Ziemer (1996), remetendo-se à necessidade de reconhecer que as organizações são “(...) um meio cultural, que tem dimensões tanto patentes (visíveis, superficiais) quanto latentes (invisíveis, profundas)”. (p. 14). Para o autor, o recém explorado campo do saber que está presente na cultura, que busca a compreensão dos aspectos não visíveis da organização, como mitos, símbolos, rituais e histórias, se apresentou como uma inovação nos estudos acerca das organizações, que proporciona a utilização de “(...) modelos sistêmicos, capazes de levar em conta a natureza complexa, diversificada e multidimensional da realidade”. (Ziemer, 1996 p.14).

Também se pode destacar que numa organização encontramos o mito fundador fortemente presente nas narrativas de fundação da instituição. Esse, por sua vez, dentre os diversos elementos do imaginário presentes na cosmogênese da cultura nas organizações, carrega na sua essência alguns elementos, dentre os quais menciono três, escolhidos para a presente reflexão, pois se destacam por manifestar as características que contribuem para a construção de uma cultura organizacional. Tais elementos são os símbolos, os rituais e a própria jornada heroica, descrita na história que constitui o mito.

Diante desse contexto, podemos realizar a seguinte questão: como o mito fundador, com seus elementos simbólicos, ritualísticos e da jornada heroica, se manifestam nas organizações na contemporaneidade? Assim, o objetivo desse estudo consiste em refletir sobre como se manifesta o mito fundador através dos símbolos, rituais e jornada heroica na cultura das organizações.

Quanto aos resultados desse estudo, estes foram organizados em três partes, que trazem a relação dos símbolos, rituais e jornada heroica com o mito fundador, que caracteriza cada elemento a ele confere e como podemos enxergar a sua manifestação na cultura organizacional na contemporaneidade. No tópico “os símbolos e o mito fundador” abordo sobre o conceito de símbolo e sua forte característica de conexão entre os aspectos inconscientes emocionais e concretos da realidade. Já o segundo tópico, “os rituais e o mito fundador” trago a característica de ativação da lembrança da potência criativa, um aspecto resultante da repetição contínua das histórias de fundação, que, dessa forma, se tornam a fonte de inspiração para o grupo. Finalmente, no tópico “a jornada heroica e o mito fundador” apresento um aspecto que sustenta a criação e a manutenção da cultura organizacional através da aura numinosa que se faz presente através do ciclo e da trajetória que se estrutura para descrever a origem da organização.

## **Método**

Busquei no vasto leque de estudiosos dos mitos, autores que utilizassem da transdisciplinaridade para compor suas produções. A reunião de diversas fontes e saberes, propõe uma transgressão metodológica da escrita científica e busca expressar o fenômeno da forma mais próxima de como ele se apresenta na realidade; permite a livre expressão e criatividade do cientista. Tal postura, apresenta bastante afinidade com os estudos contemporâneos acerca da humanidade - pois além de convocar saberes ancestrais presentes nos mitos e seus elementos, também se alinha com as propostas do paradigma emergente da Ciência na atualidade.

No paradigma emergente, considera-se que não há divisão entre conhecimento das ciências da natureza e as ciências sociais, compreende que não é possível dicotomizar algo inteiro como o real. A ambiguidade presente nesse momento da contemporaneidade devido à instabilidade da percepção do ser humano frente a impermanência do real e suas múltiplas facetas não contempladas pelas explicações da ciência tradicional, leva à necessidade de voltar ao simples, para uma capacidade de formular perguntas vinculadas a origem das coisas. Nesse novo paradigma, há o reconhecimento da existência de outros saberes além do científico, o objetivo é desenvolver um novo olhar sobre o senso comum, empoderando e dando voz aos conhecimentos ancestrais. (Santos, 2018)

Esse estudo foi construído com a inspiração teórica de autores clássicos da mitologia, cujas obras contemplassem os aspectos antropológicos, psicológicos e filosóficos do mito e seus elementos. Nomes que com seus estudos, desenvolveram obras com a temática relacionadas aos mitos e aos elementos do imaginário, destaco autores como: Campbell (1990, 2007, 2008), Durand (2004, 2014), Eliade (1992, 2016, 2018), Franz (2003), Jung (2017), Ruthven (2010), Salis (2003). Na temática acerca dos mitos e seus elementos que, além de presentes na cultura das organizações, estão relacionados aos processos de criação e constante construção da mesma, destaco Baztán (2004, 2018) e Ziemer (1996).

## **Os símbolos e o mito fundador**

Conforme mencionado, um dos principais elementos do mito fundador é o símbolo. Destaco que diante de um universo, onde parte dos elementos são acessados e reconhecidos pela consciência, e outra parte é absolutamente desconhecida, necessitamos de uma “chave”, representada pelo símbolo, para elaborarmos uma compreensão da natureza que nos cerca.

Essa “chave” que está presente na composição dos mitos, os símbolos, são elementos que, através da imagem, forma ou sensação, promovem uma ligação do homem com um significado emocional. Apresentam-se através de uma linguagem simbólica e



figurativa tanto no inconsciente individual quanto do inconsciente coletivo.

Dessa forma, o símbolo está presente no imaginário de cada indivíduo e da coletividade. Para Ziemer (1996), “um dos elementos fundamentais por trás da cultura é o símbolo que introduz a potencialidade do imaginário na compreensão das organizações sociais” (p. 8). Esses aspectos presentes nos símbolos, e que, por sua vez, estão presentes na composição do mito fundador, conferem ao mesmo a essência da conexão entre o consciente e o inconsciente, a ponte entre o que nos é misterioso e o que nos é explícito. Conforme descreveu Jacobi (2016, p. 95):

A palavra símbolo (*symbolon*), deriva do verbo grego “*symbollo*”, desde muito passou por diversas definições e interpretações. Mas todas concordam no fato de que o símbolo designa algo com um sentido objetivo, visível, por trás do qual ainda se oculta um sentido invisível e mais profundo.

Essa característica relacional entre o consciente e o inconsciente, presente no símbolo, que é tão marcante no seu conceito e que confere ao mito fundador a característica de conexão entre dois grandes âmbitos, como o da tarefa objetiva com as emoções subjetivas, é compreendida por Ziemer (1996, p. 14) da seguinte forma:

Aqueles que estão envolvidos no dia-a-dia das empresas percebem que seu comportamento é fruto tanto de forças objetivas, causais e deterministas, como daquelas que apresentam características subjetivas, não causais e sistêmicas. (...) Segundo a visão clássica, as organizações podem ser vistas como um conjunto de tarefas racionalmente distribuídas e coordenadas. Contudo, é apenas através dos funcionários que essas tarefas se concretizam. São eles que dão vida à empresa e contaminam a “racionalidade” de seu funcionamento. Isto ocorre à medida que os funcionários buscam integrar as polaridades tanto racionais como intuitivas de sua psique, de maneira a dar significado ao seu trabalho.

Nesse sentido, aponto que a característica de elo que os símbolos conferem ao mito fundador se manifesta na questão relacionada ao afeto e ao sentido do trabalho, como descreveu Ziemer (1996). Mas também pode ser observada nos valores organizacionais e nos espaços de memória da organização.

Para Eliade (2018), os símbolos da cultura humana são manifestações subjetivas ou concretas do mito. Assim, pode-se considerar que as manifestações subjetivas presentes na cultura das organizações são representadas pelos valores organizacionais

que guiam o negócio. Já as manifestações concretas, podem ser consideradas como os lugares e espaços de memória, que nas organizações são tão marcantes por seus vínculos afetivos.

Quanto aos valores, relacionados aos aspectos subjetivos dos símbolos, e que compõem o mito fundador, podem ser definidos como princípios éticos que guiam as relações interpessoais numa organização. Já os espaços de memória são manifestações concretas do símbolo. Tais espaços, independente da sociedade, para Eliade (2018, p. 50), são compreendidos como uma habitação que “(...) é sempre santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina”. Para o autor, habitar um espaço é elaborar a organização de um caos e transformá-lo em cosmos, e assim repetir o processo de criação dos deuses. E nos indivíduos que criam e mantêm a cultura nas organizações pode se despertar envolvimento no âmbito emocional e afetivo.

Após breve discussão acerca do símbolo e suas características que se destacam no mito fundador, para o sentido de uma união de dois mundos distintos e necessariamente complementares, passemos ao elemento dos rituais, que, em sua relação com o mito fundador, apresenta forte poder sobre os aspectos de criação presentes na cultura das organizações.

### **Os rituais e o mito fundador**

Os rituais são vivências míticas que acompanham o desenvolvimento do homem. Sagrados ou não, possuem significados diversos tanto para a cultura quanto para o sujeito. Os rituais também revivem e renovam a força do mito, resgatando a jornada do herói, nosso exemplo e referência de humanidade (Eliade, 2018).

Outro teórico que trouxe os rituais em seus estudos foi Baztán (2018), que apontou que os rituais são atos repetitivos, cuja execução no coletivo resulta em consequências simbólicas. Entre tais consequências, é possível citar que o ciclo de repetidas vivências de tarefas conscientes pode ser harmonizado a partir da vivência de processos inconscientes nos indivíduos, o que ocorre através dos rituais que ele experencia.

Também se pode destacar que os rituais são uma repetição da história original da criação do cosmos, como descreveu Eliade (2018): “todo o mundo é obra dos deuses, porque foi criado diretamente pelos deuses e consagrado – portanto ‘cosmizado’ – pelos homens, ao reatualizarem ritualmente o ato exemplar da Criação” (pp. 59-60). Tal poder de recriação confere ao mito a capacidade de harmonizar aspectos subjetivos e concretos, proporcionando significados e compreensão do ambiente que cerca o indivíduo. Ao transportar para o microcosmo das organizações essa vivência que recria a história de fundação da organização, os rituais possuem a função de manutenção desse microcosmo. Em outras palavras, os rituais consistem em aspectos vinculados ao mito fundador, que

participam da continuidade da cultura da organização, uma espécie de reencenação da sua história de criação e conservação.

Dessa forma, pode-se considerar que, a partir do ritual, se vive o mito e o aspecto do sagrado que ele carrega, uma vez que os rituais, sejam eles realizados de forma consciente ou mesmo inconsciente, são um portal de reatualização das potências criadoras. Assim, os rituais conferem ao mito fundador a característica de manifestar as potencialidades criativas dos indivíduos que formam e mantêm a cultura das organizações.

Os rituais são facilmente observados e identificados no dia a dia nas organizações e possibilitam a conexão do indivíduo que realiza o ciclo de atos de forma repetitiva com o mito fundador. Esse movimento proporciona a possibilidade de uma criação de vínculos entre o trabalhador e a instituição e auxilia o indivíduo a compreender os aspectos simbólicos presentes na cultura organizacional.

Como exemplo de rituais das organizações estão os processos de integração de novos membros da organização, auxiliando na adaptação cultural e buscando a redução da ansiedade frente ao novo. Além disso, diante de crises, proporcionar um ambiente com o mínimo de ansiedade, onde se busque manter os rituais e a familiaridade de uma rotina pode ser um bom caminho de enfrentamento frente ao desconhecido que traz instabilidade nesses momentos. Outro exemplo de profunda crise refere-se à proporcionada pela atual pandemia de Covid-19<sup>195</sup>, que não apenas tem realçado a instabilidade econômica e laboral dos indivíduos, como tem ido muito além e trazido a temida realidade da finitude para o palco da vida de milhares de pessoas no mundo. Portanto, tem tocado em questões profundas e de ordem psíquica e emocional que exigem alternativas do âmbito consciente e subjetivo, como o que apresenta o gerenciamento da cultura, por exemplo.

Conforme descrito por Baztán (2004), o gerenciamento da cultura aponta para uma conduta com o objetivo de construção de canais entre líderes e demais funcionários para uma melhor comunicação cultural, através de rituais convergentes e alinhados para um bom entendimento entre os trabalhadores. O autor acredita que um trabalho que promova a fluidez na comunicação entre

---

<sup>195</sup> No final 2019 ocorreu uma profunda crise de saúde que acometeu todo o globo: a Covid\_19. Essa pandemia viral está provocando uma onda de sintomas respiratórios, que em algumas pessoas rapidamente se agravam e podem levar à óbito. O mundo está sendo atingido por uma torrente de infecção e morte. Nenhum país estava com estrutura de atendimento de emergência e de aparelhamento de UTI suficiente para receber uma demanda tão grande de uma única vez e para a maioria dos governos, o isolamento social foi a solução mais viável para conter a velocidade de contaminação para poder oferecer atendimento médico hospitalar para a população. A crise em proporções mundiais permanece e não há previsão de término.

líderes e demais funcionários leva a uma melhor convivência, o que se reflete nos resultados e cumprimento dos objetivos. Como numa orquestra sinfônica, o líder, como maestro, conduz o ritmo da sinfonia com o auxílio da partitura. Portanto, só haverá uma boa execução se houver acordo com os músicos.

Pode-se compreender então que o gerenciamento da cultura é um caminho que contribui para a construção e manutenção da cultura organizacional, um microcosmos formado pela reunião de expressões humanas como: linguagem, comportamentos, crenças etc., que, ao serem reconhecidas por um determinado grupo que com tais expressões se identifique, possam assim contribuir para a formação de uma identidade cultural de uma organização.

Outro estudioso da cultura nas organizações, Martins (2008), apontou a relevância do conhecimento dos valores, símbolos e aspectos relacionados à cultura em ambientes institucionais essenciais para o estímulo, motivação e integração do homem ao seu ambiente de trabalho.

Apresentei o conceito dos rituais e citei alguns exemplos de como ele se manifesta nas organizações. Continuando a discussão sobre os elementos do mito fundador, após tratar dos símbolos e rituais, passamos à jornada heroica e sua influência na criação, sistematização e manutenção da cultura das organizações, características presentes no mito fundador na contemporaneidade.

## **A jornada heroica e o mito fundador**

A jornada heroica é um elemento do mito fundador descrito em uma estrutura de ciclo, com etapas que relatam o percurso do herói, presente nas mais diversas histórias míticas em torno do globo. Um dos mais importantes mitólogos, Joseph Campbell (2007), descreveu uma estrutura padrão cíclica, também conhecida como jornada do herói. O mitólogo, com o intuito de recuperar o conhecimento da linguagem simbólica e sua respectiva característica pedagógica, realizou um trabalho de reunir diversas mitologias, contos e folclores de várias culturas ao redor do planeta, catalogou e categorizou suas semelhanças; chegou num padrão de sequência de etapas, ao qual denominou “saga do herói”. Assim construiu sua teoria do monomito.

As etapas da jornada heroica, descritas no monomito de Campbell (2007), relatam a saga de um ente com características divinas que embarca num caminho que se inicia pelo “chamado para a aventura” (um desafio, um convite ou uma mensagem estranha chega ao herói). Em seguida esse ente recebe uma assistência, que pode vir a partir da representação de um arauto ou arma. Chega o momento da partida, e esse herói cruza o umbral para um mundo desconhecido. Passa por diversos testes até chegar ao seu maior desafio. Enfrenta uma grande crise ou morte; então renasce. Recebe a recompensa. Encerra sua aventura após dominar e superar seus medos. Retorna ao seu mundo para com-

partilhar seus aprendizados. Retoma sua vida sob uma nova perspectiva e vivencia um degrau acima, outro nível de compreensão.

Essa jornada apresenta-se como uma “(...) magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: *separação – iniciação – retorno*, que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito” (Campbell, 2007, p. 36). Ainda sobre esse ciclo padrão, Campbell (2007) discorreu: “um herói vindo do mundo cotidiano, se aventura numa região de prodígios sobrenaturais, ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes” (p. 36).

Ressalto que é possível considerar que esse herói pode ser representado pela figura do fundador ou mesmo o sistematizador do microcosmo de uma organização. Outro ponto importante é que a estrutura do monomito pode ser representada pela história de fundação de uma organização, em que se destaca a história mítica da jornada heroica enquanto uma narrativa cíclica e impregnada do numinoso, do que fornece sentido e propósito para o indivíduo em seu lugar de trabalho.

Antes de prosseguir, é importante trazer alguns esclarecimentos acerca do numinoso. Trata-se de algo que pertence a uma natureza de difícil compreensão e que está para além de um conceito. O numinoso presente nos mitos é uma esfera de algo que está posto. Porém, é de difícil reconhecimento, pois trata do que é transcendente ao racional. Como Jacobi (2016, p. 137) descreveu em seus estudos:

O numinoso, o misterioso e irracional, sempre nos foi “oferecido”, mas “reconhecido” apenas por poucos. Se o número destes poucos encolhe mais e mais, isso se deve ao fato de que parece termos perdido os meios com os quais, é verdade, “oferecemos” o divino, mas não o “desvelamos”. Cada época deu ao mistério sua própria vestimenta adequada; mas nossa era ainda não encontrou um envoltório apropriado para o numinoso. Ou ela expõe o segredo, ou o encobre até se tornar irreconhecível. A psicologia representa uma das muitas tentativas de encontrar novo “invólucro”, a nova língua e a nova posição que possam ajudar as pessoas de tendência racionalista de hoje, apontando-lhes um caminho para apreender o irracional e inculcando nelas um entendimento dele. Desse modo, ela pode ajudá-las a saciar seu desejo do irracional, perdido principalmente nos caminhos tortuosos e desvios; e ela faz isso remetendo ao eterno mediador entre o que é e o que não é acessível à razão: o símbolo.

Vale ressaltar que o percurso padrão da aventura mitológica do herói, descrita no monomito e relacionada à história de fundação da organização, se apresenta de forma contínua. Essa

aventura é solenemente contada pelos funcionários da empresa, o que torna o mito fundador vivo, de tal maneira que esse mito é revivido e vivificado através dos rituais. Além disso, é possível observar que todos esses elementos desaguam e, ao mesmo tempo, são originados a partir de um centro, o eixo, que também está relacionado à criação, que se apresenta no mito fundador.

Esse aspecto de eixo presente no mito fundador, segundo Franz (2003), está relacionado à cosmogonia e ao desenvolvimento de “(...) um centro que é o umbigo do mundo e em torno do qual tudo o mais se concentra, (...) é uma nova ordem, um novo cosmo, estabelecido desde esse centro.” (p. 28). Da mesma forma, Campbell (2007) também considerou esse aspecto do centro do mundo sob uma ótica semelhante: assim como a autora citada, ele associou essa ideia de chegada ao âmago ao resultado de uma bem sucedida jornada. Segundo o mitólogo, “o efeito da aventura bem-sucedida do herói é a abertura e a liberação do fluxo da vida no corpo do mundo” (p. 43).

Desse modo, pode-se observar a característica de ativação da criação, organização e manutenção presente no mito fundador, pois proporciona a mobilização do grupo para a construção de uma cultura no ambiente de trabalho. E essa forma do mito fundador se manifesta nas organizações diante da mobilização para o desenvolvimento de soluções, no trabalho para a resolução de problemas, na construção de políticas e regras da organização, na forma como se dão as relações interpessoais, enfim, na construção de uma identidade organizacional que confere à organização uma imagem que reverbera nos sentimentos e vincula os membros pertencentes à cultura.

Ao longo destes tópicos foi discorrido sobre a relação dos símbolos, dos rituais e da jornada heroica com o mito fundador que está presente na cosmogênese das culturas das organizações da contemporaneidade. Cada elemento apresentou uma marcante característica facilmente observada no dia a dia e nas relações entre os indivíduos pertencentes a esse grupo cultural. Sigo então para as considerações finais desse estudo.

## **Considerações finais**

O olhar para a construção de um saber acerca do mito e suas cosmogonias na contemporaneidade foi o que me mobilizou para a realização deste escrito, cujo objetivo foi refletir sobre como se manifesta o mito fundador através dos símbolos, dos rituais e da jornada heroica na cultura das organizações na atualidade. Nesse sentido, realizei uma revisão bibliográfica de caráter narrativo sobre a temática.

Relacionei os símbolos - que conferem ao mito fundador o atributo de elo entre os aspectos objetivos e subjetivos - com a características da harmonização entre as tarefas conscientes e os aspectos inconscientes. Em termos de percepção no dia a dia nas

organizações, esse aspecto impacta nos relacionamentos interpessoais, direciona a construção dos valores, proporciona ao indivíduo o acesso ao significado e ao sentido que o trabalho oferece para a sua construção psíquica.

Já os rituais, cuja repetição dos atos, seja em cerimônias ou em vivências de rotinas – que reverberam diretamente nos aspectos psíquicos e emocionais nos indivíduos – proporcionam ao mito fundador a característica da ativação da lembrança da potência de criação. Esse aspecto pode ser observado na capacidade criativa dos indivíduos do grupo, em suas mobilizações para gerar novos projetos e soluções.

Finalmente, a jornada heroica - também considerada como a trajetória vivida pelo ser humano na busca da sua essência. De trajetória circular e repetitiva, pois, além de simbolizar cada etapa de amadurecimento do indivíduo - onde, ao final dela, se torna o herói, consciente de suas conquistas e aprendizados de si e da natureza que o cerca – essa jornada auxilia na construção do grande saber da humanidade, pois aqueles indivíduos que a concluem, retornam para compartilhar com todos as suas experiências. Essa também pode ser considerada a jornada da construção de uma cultura nas organizações. Tal jornada heroica contempla o mito fundador com as características de criar, ordenar e manter essa cultura organizacional. É interessante destacar que, através do movimento de criar e recriar, que envolve o caos e a ordenação dos aspectos conscientes e inconscientes, que são narrados na história de fundação da organização, é que gera a manutenção da cultura nas organizações.

Além das características relacionadas ao mito fundador, foram apontadas nesse estudo reflexões acerca de alguns exemplos sobre práticas gerenciais em que pode-se notar a presença do mito fundador, tais práticas se utilizam da cultura como fonte de informação e foco de trabalho junto à gestão de pessoas. Entre elas, foi destacado o gerenciamento da cultura como uma forma de trabalhar junto aos membros do grupo organizacional aspectos como sentimentos e significados aderentes à cultura organizacional à qual pertencem. Nesse sentido, proponho um olhar para a cultura através do mito fundador e seus elementos, pois esses podem fornecer caminhos de superação de desafios e enfrentamentos de crises nas organizações.

Ressalto também que o método utilizado neste trabalho apresentou lacunas e limites, pois poucas são as obras por mim encontradas que tratam da cultura organizacional e que fazem menção ao mito fundador. A maioria das obras que utilizam esse conceito, o apresenta relacionado com a fundação de povoados ou cidades.

Pode-se também afirmar que esse artigo se trata de uma contribuição para estimular o desenvolvimento de cada vez mais estudos sobre o mito fundador e sua influência na cultura das organizações, assim como para a possibilidade do desenvolvimento

de pesquisas acerca da temática para continuar a construção de um saber sobre a linguagem mítica e suas relações para o desenvolvimento do conhecimento da humanidade sobre si e acerca do mundo que habita.

Além disso, considero que o mito e sua natureza de terceira via que supera a dualidade e conecta os aspectos objetivos e subjetivos numa linguagem que cada vez mais se aproxima do novo paradigma científico ainda encontra desafios a serem superados, o maior deles, assim creio, é o encontro com a linguagem do inconsciente que muito ainda tem para revelar. A partir de uma perspectiva psicológica, é possível observar que os mitos são chaves para a compreensão de uma cultura, seja de um povo ou de uma organização, da mesma maneira que também é um caminho de autoconhecimento para o sujeito. Esse recurso eminentemente humano de acesso ao sagrado, serve à humanidade como uma lembrança a ser revivida do nosso elo com o cosmos, que nos proporciona pertencimento, individuação e propósito.

## Referências

- Baztán, A. A. (2004). *La cultura de las organizaciones*. Barcelona: Editora Ariel.
- Báztan, A. A. (2018). *Diccionario temático de Antropología cultural*. Madrid: Ediberun.
- Botelho, L. L. R., Cunha, C. C. de A., & Macedo, M. (2017). O método da revisão integrativa nos estudos organizacionais. *Gestão e Sociedade*, 5(11), 121-136.
- Campbell, J. (1990). *O poder do mito: com Bill Moyers*. São Paulo: Palas Athena.
- Campbell, J. (2007). *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento.
- Campbell, J. (2008). *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora.
- Durand, G. (2004). O retorno do mito: introdução à mitologia. Mitos e sociedade. *Revista Famecos*, 11(23), 7-22.
- Durand, G. (2014). *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosófica da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL.
- Eliade, M. (1992). *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryu.
- Eliade, M. (2016). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Eliade, M. (2018). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Franz, M. L. V. (2003). *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus.
- Han, B.-C. (2018). *Sociedade do Cansaço*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Jacobi, J. (2016). *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. J. Jung*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Jung, C. (2017). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Harper Collins.
- Le Breton, D. (2018). *Desaparecer de si – Uma tentação contemporânea*. Tradução Francisco Morás. Rio de Janeiro: Vozes.



- Martins, J. C. (2008). Educação para o ócio no trabalho: potencializando sujeitos para a vida. In M. C. Cabeza, & J. C. de O. Martins (Orgs.). *Ócio para viver no século XXI* (pp. 219–248). Fortaleza: Editora As Musas.
- Ruthven, K. K. (2010). *O mito*. São Paulo: Perspectiva.
- Salis, V. D. (2003). *Mitologia viva: aprendendo com os deuses a arte de viver e amar*. São Paulo: Nova Alexandria.
- Ziemer, R. (1996). *Mitos Organizacionais: o poder invisível na vida das empresas*. São Paulo: Atlas.

## TAVOLO DI LAVORO ITALIANO. 200 AÑOS DE ANITA GARIBALDI

### ANITA GARIBALDI E L'ITALIA

Alessandro Ricci  
Andrea Antonioli,  
Giampaolo Grilli  
Alessandro Ricci

#### 1 – LA ROMAGNA E IL DONO PER ANITA GARIBALDI

di Alessandro Ricci

La Romagna è una terra abitata fin dalle epoche più antiche, già dall'età della Pietra, e ha visto la nascita delle prime società in assoluto dell'Europa Occidentale, basate sulla convivenza civile, vale a dire le protocittà – «accentramenti demici protourbani» – attorno al XII secolo a.C., nell'età del Bronzo e, soprattutto, tra il X-IX secolo a.C., quando ebbe inizio la prima età del Ferro. Così, la Romagna ha visto la nascita e lo sviluppo della civiltà etrusca nel suo momento iniziale (cultura villanoviana), in particolare nella sua parte orientale, una terra che ha pertanto una storia antichissima, come del resto un pò tutta l'Italia.



01 - Fiume Rubicone con ponte consolare

La Romagna è anche la terra della centuriazione romana, la meglio conservata d'Europa, e dopo la caduta di Roma fu dominata dai Bizantini, dai Longobardi e dai Carolingi. Passò poi sotto lo Stato della Chiesa e fu dominata dalle celebri signorie medievali dei Malatesta, dei da Polenta, dei Manfredi, degli Ordelaffi e degli Este, che fondarono imponenti castelli su rocce dalle vette impossibili.

La Romagna è anche la terra bagnata dal Rubicone, lo storico fiume attraversato da Giulio Cesare, ma è anche la terra del grande regista Federico Fellini, vincitore di tanti premi Oscar, ed è famosa per specialità gastronomiche come la piadina, i cappelletti e il vino Sangiovese.

La Romagna è una regione accogliente, votata al turismo e famosa per le sue spiagge e la sua cultura. La città principale è Ravenna, una delle capitali del turismo culturale mondiale, che fu il baluardo dell'impero bizantino in Occidente. Rimini, poi, è uno dei principali centri mondiali del turismo balneare e del divertimento. Cesena è sede della Biblioteca Malatestiana che, coi suoi preziosi codici miniati, è la più antica biblioteca monastica del mondo, patrimonio e memoria dell'umanità.



02 - Basilica bizantina di San Vitale a Ravenna



03 - Biblioteca Malatestiana

Ma la Romagna è anche la terra che salvò Giuseppe Garibaldi e accolse Ana de Jesus Ribeiro da Silva, la brasiliana che in Italia è conosciuta più semplicemente come “Anita Garibaldi”, una figura straordinaria, amata in modo particolare proprio in Romagna, dove l’eroina visse gli ultimi giorni della sua vita. Davvero toccanti e importanti furono le sue vicende, che lasciarono il segno nel “general intellect” delle genti romagnole. E proprio la Romagna è il punto di partenza del progetto “Due mondi e una rosa per Anita”, cui hanno aderito e stanno aderendo tanti Comuni italiani e stranieri.

Il progetto è stato ideato e realizzato dagli autori di questo saggio (Andrea Antonioli, Giampaolo Grilli e Alessandro Ricci), con la collaborazione del Museo e Biblioteca Renzi di Borghi (FC), dell’Istituto Cultural “Anita Garibaldi” di Laguna, dell’Istituto Tecnico “Garibaldi / da Vinci” di Cesena (FC), e può vantare il patrocinio di diversi enti e istituzioni tra cui il Ministero per i Beni e le Attività Culturali e del Turismo, la Regione Emilia-Romagna, lo stato di Santa Catarina (Brasile), la Fondazione Cultura di Santa Catarina, l’Associazione Nazionale Veterani e Reduci Garibaldini, il Museo della Linea Christa di Sogliano al Rubicone, il Museo del Risorgimento di Bologna, la Fondazione Museo del Risorgimento di Ravenna, il Museo “Don Giovanni Verità” di Modigliana, l’U.N.U.C.I., la Società Conservatrice del Capanno Garibaldi, la Federazione delle Cooperative della Provincia di Ravenna, l’AUSER dell’Emilia-Romagna.



04 - Sindaci della rosa

Il progetto “Due mondi e una rosa per Anita” è nato nel 2016 grazie al sostegno e il patrocinio della Repubblica di San Marino e dei comuni emiliano-romagnoli di Verucchio (Rn), Poggio Torriana (Rn), Borghi (FC), Sogliano al Rubicone (FC), Cesenatico (FC), Comacchio (Fe), Argenta (Fe), Ravenna, Castrocaro-Terra del Sole (FC), Dovadola (FC), Modigliana (FC). A questi se ne sono aggiunti man mano diversi altri: Longiano (FC), Roncofreddo (FC), Montiano (FC), Rocca San Casciano (FC), Imola (Bo), Lendinara (Ro), Aprilia (Lt), Riofreddo (Roma), Penne (Pe).

Il progetto, che non ha scopo di lucro, si sta diffondendo celermente e ha superato facilmente ogni confine territoriale e ideologico. La sua *mission* principale è quella di divulgare nel mondo valori autentici e positivi come la solidarietà, la pace, l'amore e l'amicizia, in particolare attraverso l'immagine ideale della donna, ossia quella incarnata da Ana Maria de Jesus Ribeiro da Silva, figura unica e inimitabile che visse i suoi ultimi e più drammatici momenti durante la cosiddetta "Trafila garibaldina", che ebbe inizio a Roma e si sviluppò attraverso l'Italia centrale e gli Appennini, fino alla Repubblica di San Marino e poi in Romagna, toccando tantissimi Comuni nei quali è rimasto un segno indelebile degli eroici eventi che verranno narrati nella prosecuzione di questo saggio.



05 - Anita Garibaldi



La nascita del progetto “Due mondi e una rosa per Anita” trova espressione nel gesto spontaneo e toccante adottato da tanti Comuni emiliano-romagnoli di offrire un fiore molto speciale, un ibrido di rosa creata dal celebre ibridatore Giulio Pantoli, in ricordo di Anita. Questo gesto ha assunto una sua ben precisa valenza simbolica e istituzionale e un ideale di portata universale.

La rosa per Anita Garibaldi è stata scelta quale simbolo per diffondere ovunque i valori, le virtù e gli ideali che l'eroina rappresenta, vale a dire l'integrità morale, la purezza d'animo, il rispetto verso il prossimo e il senso del dovere, ma anche l'amore per la Patria, per i Popoli oppressi, il desiderio di emancipazione della donna. Sono tutte prerogative che travalicano ogni ideologia, politica o religiosa, ogni convenzione o confine che l'uomo ha imposto a sé stesso e al mondo, e che si elevano al di sopra di ogni discriminazione e differenza sociale, inconcepibili per l'umanità, mettendo tutti e tutto sullo stesso piano, qualunque sia la razza, la condizione sociale, il sesso, il pensiero e l'ideologia.



06 - La rosa per Anita

È straordinario che proprio durante il periodo del *lockdown* dovuto alla pandemia, il progetto abbia conosciuto un notevole incremento di adesioni.

Nell'autunno del 2020 le attività e gli eventi sono ripresi e si sono succeduti con grande partecipazione, impegno ed entusiasmo: la rosa per Anita Garibaldi è stata messa a dimora in diversi comuni, tra i quali quelli emblematici di Aprilia (Lt), presso la villa e il mausoleo di Menotti Garibaldi, primogenito di Anita e Giuseppe

Garibaldi, e di Riofreddo (Roma), presso la Villa-Museo di Ricciotti Garibaldi, ultimo figlio di Anita e Giuseppe.

Il progetto “Due mondi e una rosa per Anita” si collega ogni volta a iniziative sociali e a eventi culturali, turistici ed enogastronomici ma la sua più grande prerogativa è quella di valorizzare e recuperare i luoghi e i monumenti della Memoria; è un progetto che ha assunto una dimensione internazionale e ha destato meraviglia per la sua semplicità e per il suo valore simbolico ed espressivo, che sta portando alla nascita di nuovi avamposti e nuove “filiali” in Italia e nel mondo, proprio per diffondere il suo dente e potente messaggio della rosa tramite il motto latino «*In signum rosae Anita fidelis*».

La caratteristica di questa iniziativa è quella di essere un grande mezzo di unione e di cooperazione, una grande opportunità che consente di creare una rete tra Stati ed entità territoriali diverse e lontane per realizzare collaborazioni di carattere culturale, turistico ed economico-commerciale.



07 - Delegazione italiana accolta a Laguna

A tal riguardo, negli anni precedenti ha avuto luogo l'incontro tra Delegazioni italiane e brasiliane, dal quale è nato un rapporto di grande amicizia e cordialità che ha consentito al progetto di crescere e affermarsi definitivamente, proprio grazie a questo grande desiderio di unirsi e comunicare nel nome della rosa. Così, nel mese di luglio del 2018 è giunta in Italia una Delegazione brasiliana composta dal Sindaco di Laguna, dal Direttore dell'Istituto Cultural “Anita Garibaldi” e dalle “Guardiane di Anita” (una Associazione culturale-folcloristica dedicata all'eroina), con lo scopo di aderire al progetto. In seguito a questa missione, nel novembre 2018, lo Stato di Santa Catarina ha formato una Commissione governativa per organizzare le celebrazioni del 200° anniversario della nascita di Anita Garibaldi previste per il 30 agosto 2021.

Nel mese di agosto del 2019, una Delegazione italiana composta dagli autori del progetto e da alcuni sindaci romagnoli, si è recata in Brasile, nello Stato di Santa Catarina, dove è stata accolta da diversi Sindaci dei Comuni brasiliani che per primi hanno aderito al progetto: Florianopolis, Laguna, Lages, Curitiba, Tubarao, Imbituba.

La Delegazione italiana è stata ricevuta in sessione straordinaria dal Parlamento di Santa Catarina, a Florianopolis, quindi sono state messe a dimora le prime rose per Anita in alcune città brasiliane (Laguna, Imbituba e Tubarao) alla presenza delle più alte Autorità brasiliane: Ministro da Cidadania, Governatore dello Stato di Santa Catarina, Sindaci e altre Autorità locali.



08 - Andrea Antonioli relazione Parlamento brasiliano

Al rientro della Delegazione italiana dal Brasile, tutti i Sindaci dei Comuni italiani e la Repubblica di San Marino che per primi hanno aderito e sostenuto il progetto della rosa, si sono riuniti presso la sede della Regione Emilia-Romagna a Bologna per svilupparlo e implementarlo. È stata presa la decisione di invitare e accogliere in Italia le Autorità e i Sindaci brasiliani, a visitare le loro città per allacciare rapporti culturali e sviluppare iniziative di carattere turistico.

L'invito dei Comuni italiani è stato accolto con entusiasmo dalle Autorità e dai Comuni brasiliani, che hanno così deciso di venire in Italia con lo scopo di avvicinare realtà così lontane tra loro, per stringere accordi e forme di gemellaggio tra Regioni e Comuni dei due Stati, grazie al progetto "Due mondi e una rosa per Anita".

Il viaggio, programmato per l'inizio del mese di aprile 2020, non ha avuto luogo per il diffondersi della pandemia da COVID-19.



Le Autorità brasiliane avrebbero dovuto incontrare il Ministro italiano della Cultura e del Turismo, nonché il Presidente della Regione Emilia-Romagna per firmare alcuni protocolli di intesa.



09 - Rosa per Anita in vitro

Ripercorrere i luoghi dove Anita trascorse i suoi ultimi giorni, sarebbe stato il pretesto per visitare i beni artistici e culturali e proporre le eccellenze turistiche ed enogastronomiche delle città emiliano-romagnole, e in seguito, i Sindaci italiani avrebbero ricambiato la visita in un secondo momento.

Nel frattempo, nonostante le difficoltà imposte dalla pandemia, le Autorità brasiliane hanno comunque provveduto alla messa a dimora di altre rose per Anita in diverse città degli Stati di Santa Catarina e del Rio Grande do Sul: Florianopolis, Antonio Prado, Lages, Garopaga, Anita Garibaldi, Curitiba, utilizzando esemplari moltiplicati in vitro dall'Universidade do Sul di Tubarao. Il viaggio della Delegazione brasiliana in Italia è stato quindi rimandato a tempi migliori e meno "complicati" di quelli che stiamo tutt'ora vivendo.

In pratica il progetto "Due mondi e una rosa per Anita" si concretizza con la messa a dimora della rosa dedicata ad Anita in parchi, giardini, spazi pubblici e luoghi storici della memoria, su iniziativa di Comuni, Associazioni o anche Istituzioni culturali che ne fanno richiesta. Tuttavia, il patrocinio del Comune dove viene piantata la rosa è sempre essenziale e vincolante. Ovunque la rosa è accompagnata da una targa commemorativa che riporta il motto «*In signum rosae Anita fidelis*».



10 - Tubarao - Antonioli e il Sindaco Ponticelli innaffiano la rosa davanti al ministro Gasparini Terra

La divulgazione del progetto avviene attraverso il libro “Una rosa per Anita” che è già stato tradotto in diverse lingue grazie alla collaborazione dello Stato di Santa Catarina e dell’Istituto Culturale “Anita Garibaldi” di Laguna.

Il volume avrà ampia diffusione in molti Paesi del mondo in vista delle celebrazioni congiunte tra gli Stati che aderiscono al progetto in occasione del 200° anniversario della nascita di Anita nel mese di agosto del 2021.

Del progetto fa parte anche la video-poesia «*Anita è il tuo nome*», il cui testo è stato composto dalla poetessa romagnola Maria Gabriella Conti, con la sceneggiatura e la regia di Stefano Caranti. Anche questa video-poesia viene divulgata in diverse lingue (inglese, francese, italiano, spagnolo e portoghese) e con il libro costituisce uno strumento essenziale per la divulgazione e la diffusione del messaggio di pace, solidarietà e amicizia.

### **Bibliografia e testi di riferimento**

- AA.VV., *Alberi e arbusti dell’Emilia-Romagna, Regione Emilia-Romagna*, Azienda Regionale delle Foreste, Bologna 1983.
- ANDREA ANTONIOLI, *Gli Etruschi in Romagna*, Cesena 2006.
- ANDREA ANTONIOLI, *Il Museo e Biblioteca “Don Francesco Renzi”: storia personaggi avvenimenti*, Istituto beni Culturali della Regione Emilia-Romagna, Bologna 2015.
- PETER BEALES, *Le rose classiche*, Zanichelli, Bologna 1993.
- CORRADO COLAFIGLI - MAURIZIO SAUDELLI, *Spigolando tra le Rose*, LASER Edizioni, Milano 1999.
- MARIA GABRIELLA CONTI, *Anita è il tuo nome*, video-poesia a cura di STEFANO CARANTI, Lendinara 2017.

- M. EVA GIORGIONI, *Rose d'altri tempi*, in *Le rose del Vecchio Mondo nell'Emilia-Romagna di oggi*, Ace International, anno 2003.
- INNA DUFOUR NANNELLI, *Rose*, in *Il profumo dei fiori*, Idea Books, Milano 2006.
- CHARLES QUEST-RITSON - BRIGID QUEST-RITSON, *The Royal Horticultural Society*, in *Encyclopedia of Roses*, Dorling Kindersley Limited, London 2003 (ediz. italiana a cura di M.T. DELLA BEFFA, De Agostini, Novara 2005-2007).
- GIULIO PANTOLI, *Una vita tra le rose*, Società Editrice Il Ponte Vecchio, Cesena 2005.
- GIULIANO RUSSINI, *La storia della rosa*, in «Rivista di Agraria», n. 191, 2014.

## **2 - ANA MARIA DE JESUS RIBEIRO DA SILVA IN ITALIA**

di Giampaolo Grilli

Ana Maria de Jesus Ribeiro da Silva si innamora di Giuseppe Garibaldi nell'estate del 1839 e il 23 ottobre di quello stesso anno abbandona la sua patria di origine, Laguna, per combattere al fianco del suo amato contro l'Impero. Poi, nel 1841, Anita e Giuseppe vanno a vivere in Uruguay, dove rimangono per sette anni e allevano i loro quattro figli, Menotti, Ricciotti, Teresita e Rosita, ma quest'ultima muore ancora in tenera età.

È da Montevideo che Anita si imbarca per l'Italia il 27 dicembre 1847, insieme ai figli Menotti, Teresita e il piccolissimo Ricciotti. Garibaldi la raggiungerà in un secondo tempo, desideroso di ritornare in Patria da cui manca da oltre dodici anni. L'Italia è in fermento e nella penisola serpeggia il bisogno di liberarsi dall'oppressione straniera che da secoli la tiene soggiogata.



11 - Anita e Garibaldi in Uruguay

A Genova la brasiliana viene accolta da tremila persone che la acclamano come una regina. In attesa dell'arrivo di Giuseppe, Anita si stabilisce a Nizza, presso Rosa Raimondi, madre dello sposo, una donna molto intransigente e subito diffidente e ostile verso Anita, poiché non è convinta che il matrimonio di suo figlio con lei sia legittimo. Ne nasce un rapporto conflittuale, ma per amore del marito Anita accetta la convivenza, mostrando sempre un atteggiamento garbato e cordiale e soffrendo le incomprensioni in silenzio. Se non fosse per i bambini se ne tornerebbe nel paese d'origine.

Nel 1848 l'Europa è infiammata dalle rivoluzioni: a Parigi, Vienna, Berlino, Amsterdam, Budapest, Bruxelles, Milano, Napoli, Palermo si verificano disordini in nome della libertà e dell'indipendenza. Finalmente Garibaldi approda a Nizza il 23 giugno con calorose accoglienze e Anita gli va incontro con una barchetta.

Quattro mesi dopo il Generale parte per Milano dove a marzo si sono consumate le celebri ma sanguinose cinque giornate. Poi si reca a Firenze, Bologna, Ravenna e sul lago Maggiore per reclutare uomini destinati alla sua legione, con lo scopo di ridare vigore alla lotta. Anita lo raggiunge una prima volta a Livorno a novembre.



12 - Italia 1843

Il 24 di quello stesso mese papa Pio IX viene assediato al Quirinale e deve fuggire nella fortezza borbonica di Gaeta. Garibaldi convince la moglie a tornare a Nizza perché lui deve recarsi a Roma, richiamato dai rivoluzionari per la difesa del governo che sta per costituirsi. Il Generale entra nella città eterna con la Legione di volontari raccolti nelle città dell'Italia centrale e il 9 febbraio 1849 viene proclamata la Repubblica Romana guidata da un triumvirato composto da Giuseppe Mazzini, Carlo Armellini e Aurelio Saffi. Garibaldi viene eletto deputato all'Assemblea Costituente, poi si reca a Rieti, rimanendovi per qualche settimana per organizzare le sue truppe e mettersi subito a disposizione per capeggiare la difesa armata.

Anita, intanto, molto sofferente per la separazione dal marito, è costretta a starsene a Nizza, ma il 17 febbraio rompe gli indugi e parte per Genova. Non possedendo denaro si fa prestare duecento lire da Francesco Carpanetto, amico di Giuseppe e il 23 raggiunge Rieti ricongiungendosi col marito ancora convalescente per una



ferita alla gamba riportata in battaglia. Iniziano per loro gli ultimi momenti felici durante i quali avviene il concepimento del loro quinto figlio. Quando però la legione riceve l'ordine di muoversi, Garibaldi, che intanto si è ripreso, le intima di tornare a Nizza, dai figli. Lei obbedisce mestamente, ma coi soldi rimasti compra già il biglietto per salire sulla diligenza che in seguito la condurrà di nuovo a Roma.



13 - Garibaldi e Mazzini

Per tutta la prima metà del 1849 la resistenza della Repubblica Romana è piena di episodi tragici ed eroici di fronte all'evidente superiorità militare del nemico e per la consapevolezza dei volontari giunti da tutta Italia che quella sia una battaglia già persa. Viene stabilita una tregua con scadenza 4 giugno, ma il generale Oudinot

la infrange ventiquattr'ore prima, attaccando Roma di sorpresa con più di trentamila rinforzi inviati dalla Francia. I garibaldini, presi alla sprovvista, si difendono strenuamente come possono, ma la superiorità dell'esercito franco-austriaco in forza al pontefice è schiacciante.

Anita nel frattempo ha percepito il pericolo e lascia Nizza, incinta di quattro mesi, decisa a raggiungere ancora una volta il marito col quale condivide gli ideali rivoluzionari. Dapprima raggiunge per mare la Toscana accompagnata dal fidato Origoni, eludendo le spie austriache; poi prosegue in carrozza, superando i posti di blocco francesi grazie a un travestimento da dama spagnola, finché la mattina del 26 giugno arriva a Roma dove già si combatte sulle mura.

Compare infine al cospetto di Garibaldi, nel Quartier Generale a Villa Spada. Da quel momento moglie e marito non si lacerano più, ma quel viaggio costerà molto caro alla brasiliana: per evitare le truppe francesi aveva scelto come passaggio più sicuro la zona delle Paludi Pontine, dove tra guadi e canneti si insinua il terribile flagello della malaria. A ogni modo, nonostante, sia in stato interessante, nei trentacinque giorni che rimane a Roma la brasiliana si dà molto da fare, recandosi sui campi di battaglia e negli ospedali dove si prodiga per assistere i feriti.



14 - La battaglia di Porta San Pancrazio

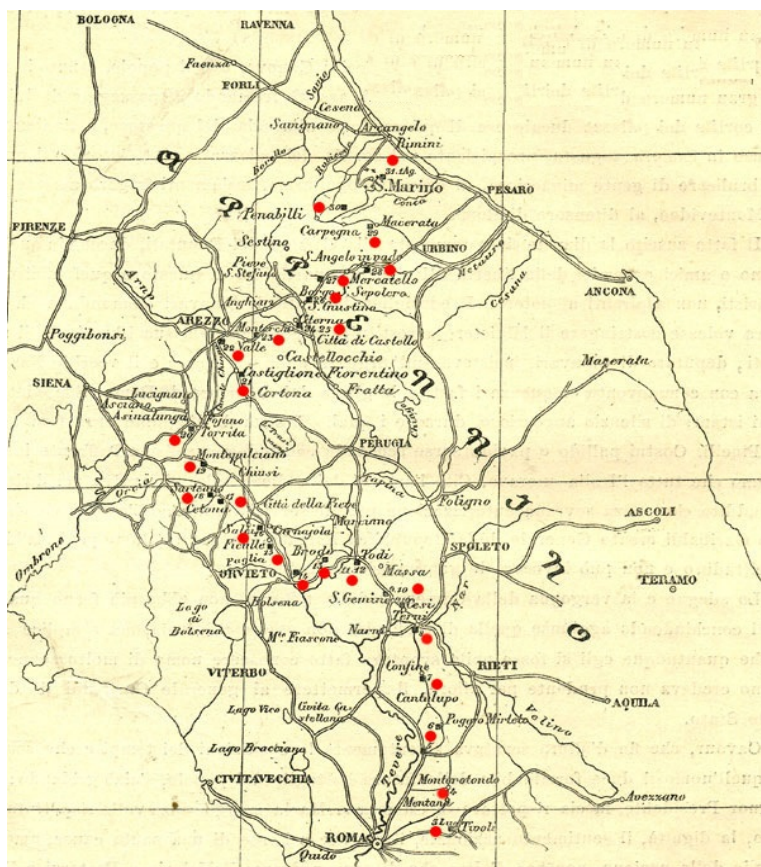
La notte fra il 29 e il 30 giugno i francesi sferrano l'assalto finale e i garibaldini vengono sconfitti presso Porta San Pancrazio: la Repu-

bblica Romana deve soccombere dopo appena quattro mesi dalla nascita! Roma si arrende il 3 luglio. Dunque per Garibaldi non c'è praticamente scampo e l'unica via che rimane per gli sconfitti è la fuga. Il 2 luglio – giorno precedente la resa – alle quattro del pomeriggio il Generale raduna in Piazza San Pietro un esercito di poco meno di quattromila volontari e ottocento cavalli.

Anita si presenta armata di sciabola e pistola, mostrando tutta la sua fermezza, cavalcando un bel rabicano: si è fatta tagliare i capelli alla “puritana” ed è vestita con l'uniforme da ufficiale, pronta a partire insieme al marito e ai volontari garibaldini. È sgargiante con la *blouse* della Legione: indossa calzoni maschili dentro alti stivali di pelle lucida, mentre a tracolla porta la fascia tricolore e in capo un cappello floscio con la piuma.

Sono le otto della sera quando Garibaldi, con Anita e il barnabita Padre Ugo Bassi a fianco, partono da Piazza San Giovanni alla volta di Tivoli per raggiungere la Repubblica di Venezia fondata da Daniele Manin, l'ultima città ancora indipendente. Il piano di colui che è ormai diventato l'eroe dei due mondi è quello di far insorgere il popolo italiano. Inizia in questo modo un'incredibile marcia attraverso l'Italia centrale, un lungo inseguimento che durerà ben ventotto giorni. La “Colonna”, divisa in due Legioni e lunga quasi cinque chilometri, dovrà difendersi da quattro eserciti formati dalle milizie francesi, austriache, spagnole e borboniche.





15 - Ritirata di Garibaldi (b)

Anita non è in buono stato e per tale motivo Garibaldi le assegna un paggio di appena quindici anni, l'ardimentoso legionario Gaetano Maldini di Ravenna, da tutti chiamato "Gaitané".

La Colonna guadagna le montagne, scavalcando dirupi e strade impervie e ignote ai nemici inseguitori. Ma le genti del Centro Italia spesso indugiano e in alcuni caso non si muovono in favore di uno sconfitto. Le campagne, aizzate dai reazionari, sono non di rado ostili ai garibaldini, i villaggi diffidenti e alcune città sbarrano addirittura le porte lasciando Garibaldi e i suoi fuori dalle mura.

Il 3 luglio la Colonna giunge a Tivoli, il 4 a Monterotondo e il 7 a Poggio Mirteto; il 9 è la volta di Terni e due giorni dopo, a Todi, il Generale chiede asilo presso il Convento dei Cappuccini; nell'orto fa erigere una capanna per Anita, la quale vi accoglie le distinte signore che vengono dal paese per renderle omaggio. I fuoriusciti proseguono per Montefalco e Foligno prima di raggiungere Orvieto il 14 luglio e Ficulles il 15. Qui, il giorno dopo, verso mezzogiorno,

Anita imbandisce un pranzo completo per gli ufficiali, con minestra in brodo, manzo lessato e pollo arrosto.



16 - Anita Garibaldi

Il 17 la Colonna si ferma a Cetona dove tutti vedono Anita cavalcare un cavallo baio-chiaro, indossando un cappello di feltro nero, ornato di una ricca piuma dello stesso colore che le copre l'abbondante capigliatura spiovente a zazzera sul collo. Chi la vede non la descrive bella, anzi, tutt'altro! È molto bruna di carnagione, con lineamenti non regolarissimi e solchi profondi forse lasciati dal vaiolo. Ma di sicuro è la malattia che la sta consumando e a lasciare evidenti segni; tuttavia ispira simpatia e viene da tutti molto ammirata.

A Cetona la brasiliana è accolta a casa del Gonfaloniere e colmata di attenzioni dalle donne più in vista del paese, nonostante i papalini abbiano sparso la voce che Anita sia una donna senza fede, bestemmiatrice e dedita al vino. Svestitasi dei suoi «logori panni di amazzone», le vengono fatte indossare biancherie nuove e una

gonnella di seta color verde scuro preparata appositamente per lei. Le donne di Cetona, incantate dalla fiera amazzone, cercano di convincerla a restare con loro: vogliono aiutarla nella gestazione e farla desistere dal continuare la lunga marcia, poiché potrebbe nuocerle visto il suo cagionevole stato di salute. Ma lei non vuole abbandonare il marito; così la rivestono con un abito di broccato nero.



17 - Abito di Anita

La Colonna arriva a Sarteano il 19 e il 20 attraversa Montepulciano, dove la folla, compresi tanti distinti signori e signore, si stringe attorno a Garibaldi e Anita. Lei si ingelosisce vedendo il suo José accettare fiori e rivolgere complimenti alle donne più belle e più lusinghiere, e si ritira imbronciata e indisposta. Passata la rabbia, verso mezzogiorno, nel refettorio dei frati viene imbandito un pranzo sontuoso per Garibaldi, Anita e tutto lo Stato Maggiore, ma l'"amazzone" non ne vuole assolutamente sapere di essere servita da persone che vestono le odiate tonache.

La Colonna riparte e il 21 giunge a Torrita-Foiano per proseguire verso Castel Fiorentino (22) e Arezzo (23) che però chiude le porte in faccia a Garibaldi il quale, per non rischiare di essere accerchiato dai corpi d'armata austriaci, continua la marcia estenuante e caparbia, giungendo a Citerna il 23. Ed è proprio a Citerna che Anita comincia ad avvertire i primi veri sintomi della malattia: nella capanna di sempreverdi presso il convento dei Cappuccini, Garibaldi, seduto su un masso, la osserva, mentre si è accoccolata vicino a lui e la vede pallida mentre mangia delle noci.





18 - Miniatura di Anita

La Colonna entra a San Giustino il 27 e il 28 sconfina nel territorio marchigiano dal passo di Bocca Trabaria, fino a Sant'Angelo in Vado. Qui la Colonna viene assalita dagli austriaci, ma rimane viva nella mente l'immagine di Anita impavida che, nonostante la sfinitezza, rimonta a cavallo accorrendo per trattenere coloro che vogliono darsi alla fuga disordinata, prendendoli persino a colpi di frustino. Nel suo volto si nota tutto lo sdegno che prova e un grande sconforto coglie la catarinense quando apprende che il tenente colonnello Ignacio Bueno ha disertato e si è venduto al nemico. A Lunano, una donna di nome Veronica Brugnetti offre del caffè alla brasiliana e le dona uno scialle perché è raffreddata e tossisce spesso. La febbre adesso persiste e ha bisogno di ripararsi la gola e le spalle. A Macerata Feltria, il giorno 29, l'eroina appare molto stanca, abbattuta e indebolita per le continue marce e per la gravidanza inoltrata. Ma da quel punto in lontananza si vede già San Marino, la libera Repubblica che sorge sul monte Titano. Garibaldi manda il suo aiutante di campo Francesco Nullo a parlamentare coi Reggenti per chiedere il permesso di transito per la

Legione. Il 30 luglio i garibaldini sono a Ponte Cappuccini, piccola località presso Pietrarubbia, proprio sotto i monti di Carpegna, dove il Generale fa celebrare tre messe dai frati del convento affinché Anita possa guarire. Come sosta notturna viene scelta l'altura di Montecopiolo.



Garibaldi e Anita in ritirata da Roma nel 1849 (Quinto Cenni) Biblioteca Comunale Forlì, Raccolte Piancastelli  
19 - Ritirata da Roma (Quinto Cenni)

L'indomani la Colonna riparte e si avvicina a San Marino, ma gli austriaci, che sono ormai ovunque, piombano all'improvviso addosso alla retroguardia della Legione, ormai decimata dalla stanchezza e dalle diserzioni. Sotto attacco i legionari sbandano e molti, gettate le armi, fuggono in preda al panico. In questo momento Anita, in preda a un impeto di sdegno, raccoglie tutte le forze e cerca di trattenere i fuggiaschi, prendendoli a scudisciate, insultandoli, cercando invano di ordinarli.

La legione, o quel che ne rimane, trova finalmente riparo nella ospitale Repubblica. Sembra sia finita! Garibaldi valica il confine nella mattinata del 31 luglio e incontra il Capitano Reggente Domenico Maria Belzoppi, ma solo per chiedere asilo e una mediazione col nemico. A mezzogiorno giunge anche tutta la legione, assai rimaneggiata rispetto a quando era partita da Roma: in tutto circa millecinquecento uomini e trecento cavalli che si accampano sotto le mura, mentre Giuseppe, Anita e tutto lo Stato Maggiore si stabiliscono al convento dei Cappuccini.



20 - San Marino

Il raduno dello stato maggiore garibaldino viene stabilito per le cinque del pomeriggio al Caffè di Lorenzo Simoncini detto “Lorenzone”, ubicato appena dentro le mura dietro Porta San Francesco. Qui il Generale si mette a studiare le carte del territorio con i suoi consiglieri, facendosi aiutare da alcuni abitanti, per riuscire a raggiungere la riviera romagnola. Qualcuno manda a chiamare un tale del quale si dice sia molto abile e conosca benissimo il territorio collinare delle valli del Marecchia, dell’Uso e del Rubicone. Lo si vuole scegliere anche perché, non avendo la cittadinanza sammarinese, in caso di arresto non creerebbe alcun imbarazzo alla Reggenza e alla libera e imparziale Repubblica sammarinese. L’uomo viene fatto entrare nella sala superiore del locale: si vede che è imbarazzato e sta sulle sue. Ha una lunga barba ed è pure un po’ goffo. Il suo nome è Nicola Zani detto “Badarlon” (che in dialetto locale significa “giocherellone”), ventiseienne repubblicano originario di Camerano, località del comune di Santarcangelo di Romagna.



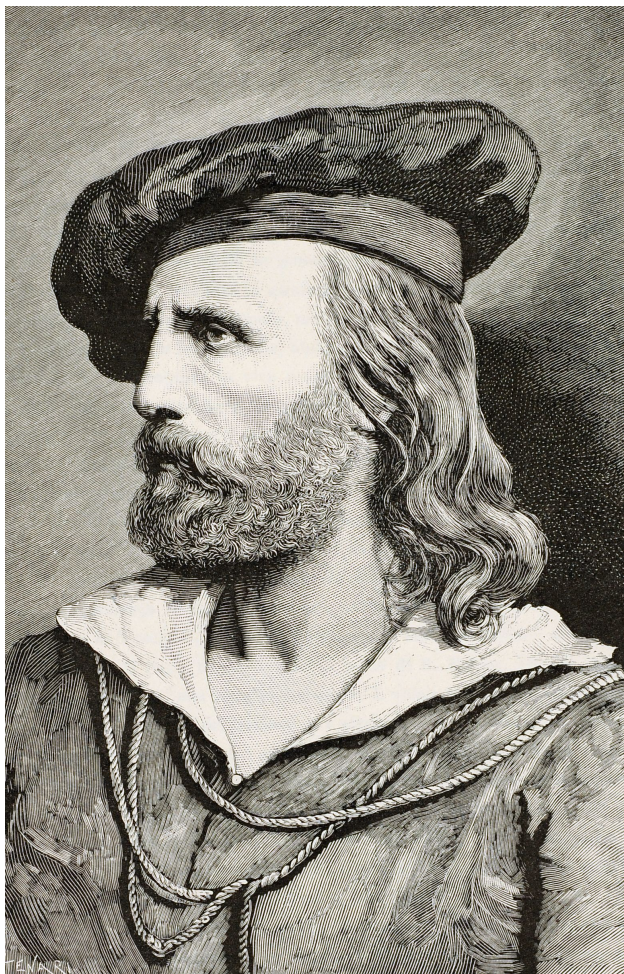
21 - Nicola Zani (Badarlon)

Davanti a lui ci sono il Generale e Anita con tutto lo Stato Maggiore. Garibaldi si alza e quando apprende che quello è l'uomo che dovrà fargli da guida, indugia, perplesso; poi gli va incontro e lo squadra dalla testa ai piedi con occhi freddi, mentre tutti lo guardano in silenzio. Quando il Generale gli parla, Zani si confonde e non trova le parole per rispondere; vedendolo buffo e impacciato, Anita non riesce a trattenere un sorriso. Ma quell'uomo non è affatto sprovveduto e fa una buona impressione al Generale che gli chiede se se la sente di condurlo a Cesenatico quella notte stessa, in cambio di qualche scudo. "Badarlon" allora capisce benissimo che non è il caso di parlare di compensi in quella circostanza e risponde: «Che faza lo» («Faccia lei» in dialetto romagnolo).

Intanto vengono rese note le condizioni della resa concordate dal Capitano reggente Belzoppi con i comandanti austriaci. Sono durissime, estreme, inammissibili e Garibaldi, sdegnato, si rifiuta di accettarle. Anche Anita si trova pienamente d'accordo, ma il Generale è cupo ed esce dal locale. Torna al Convento radunando tutti gli uomini intorno a lui e si siede sui gradini davanti all'entrata.



Poi scrive il suo ultimo drammatico ordine del giorno: *«Militi, io vi sciolgo dall'impegno di accompagnarmi; tornate alle vostre case, ma ricordatevi che l'Italia non deve rimanere nel servaggio e nella vergogna!»*.



22 - Ritratto di Garibaldi a 31 anni

Non tutti però lo abbandonano: un gruppo di ardimentosi non vuole assolutamente separarsi dal Generale, né rinunciare all'idea di Venezia, rimasta l'ultimo baluardo della rivoluzione italiana. Vedendo la straordinaria fedeltà dei suoi uomini, Garibaldi rivolge loro, solamente a voce, un altro comunicato, ancor più breve e doloroso: *«A chi vorrà seguirmi offro nuove battaglie, patimenti, esilio»*. Poi supplica Anita, deperita e arsa dalla febbre, di rimanere al



sicuro in quella terra ospitale, promettendole di tornare a riprenderla appena gli sarà possibile. Lei però non ne vuole saperne, sola in una terra straniera di cui non conosce neppure la lingua e poi è venuta in Italia per stargli accanto... per sempre.

Teresa Cecchetti, moglie di Lorenzo Simoncini, le dona una veste di tela a quadretti, l'abito usato dalle donne romagnole chiamato barnüs (dall'arabo *burnüs*) e riceve in cambio da Anita la ricca veste offertagli dalle donne di Cetona, che ancora oggi si conserva nei Musei di Stato della Repubblica di San Marino.

Gli austriaci intanto sopravanzano e sono ormai da ogni parte. Non c'è più tempo! La Colonna si muove dopo la mezzanotte del 1° agosto: ha inizio così l'ultimo atto della vita di Anita, l'eroina dei due mondi, la bella brasiliana, la donna del Generale, la bruna amerindia dai capelli corvini, la donna di fuoco, l'amazzone dei due mondi. Quelli che la attendono, saranno gli ultimi tragici quattro giorni della sua breve esistenza.

### **Bibliografia e testi di riferimento**

- AA.VV., *Scritti garibaldini*, Introduzione di L. LOTTI, Collana "Biblioteca di San Marino", vol. 4, AIEP Editore, Repubblica di San Marino 1982.

- GIUSEPPE BANDI, *Anita Garibaldi*, Livorno 1908 (e succ. ristampe).

- GIUSEPPE BANDI, *Anita Garibaldi: appunti storici raccolti e illustrati da Giuseppe Bandi*, Firenze 1889.

- RAFFAELE BELLUZZI, *La ritirata di Garibaldi da Roma*, Soc. ed. D.A., Roma 1899 (e succ. Ristampa con in appendice "La trafila", Rimini 2007).

- EMILIO BIONDI, *Il paggio di Anita Garibaldi (Gaitanè)*, Stabilimenti poligrafici riuniti, Bologna 1932.

- IVAN BORIS - MINO MILANI, *Vita e morte di Aña Maria de Jesus*, Camunia, Milano 1995.

- ADILCIO CADORIN, *Anita a guerreira das replublicas*, Laguna 2000.

- ANGELO CARDILLO, *Anita! La madre dei miei figli*, in «Sinestesi», Rivista di studi sulle letterature e le arti europee, n. IX, 2011.

- GIOVANNI BATTISTA CUNEO, *Biografia di Giuseppe Garibaldi*, Tip. Fory e Dalmazzo, Torino 1850.

- ALENCAR DE ARAIPE, *Guerra civil no Rio Grande do Sul*, Ed. Lammaert, Rio de Janeiro 1881.

- FRANCISCO DE ASSIS BRASIL, *Història della Repùblica Riograndese*, Andersen, Rio De Janeiro 1882.

- CAMILLA DEL SOLDATO, *Storia di Anita Garibaldi*, Stab. Vallerini, Pisa 1932.

- ALEXANDRE DUMAS, *Le memorie di Garibaldi*, Libreria Sonzogno, Milano 1860 (e succ. ediz.).

- GIUSEPPE GALEATI, *Anita e Giuseppe Garibaldi*, Stab. Tip. Sco. "Cremona Nuova", Cremona 1932.

- GIUSEPPE GARIBALDI, *Memorie autobiografiche*, G. Barbera, Firenze 1920.

- LISA GINZBURG, *Storia di Anita Garibaldi*, Roma 2005.

- PRIMO GIRONI, *Anita Garibaldi*, Tip. Ravennana, Ravenna 1896.
- ISIDORO GIULIANI - ANTONIO FOGLI, *Anita Garibaldi: vita e morte*, Edizioni Marcabò, Mandriole, Ravenna 2001 (e succ. ediz.).
- GIUSEPPE GUERZONI, *Garibaldi*, 2 voll., ed. Barbera, Firenze 1882.
- GEORGE MACAULAY TREVELYAN, *Garibaldi e la difesa della repubblica romana*, Bologna, Zanichelli, 1909.
- DENIS MACK SMITH, *Garibaldi. Una grande vita in breve*, Roma-Bari 1982.
- *Le memorie di Garibaldi in una delle redazioni anteriori alla definitiva del 1872*, a cura della Reale Commissione, Cappelli, Bologna 1932.
- CLAUDIO MODENA, *Giuseppe e Anita Garibaldi. Una storia d'amore e di battaglie*, Editori Riuniti, Biblioteca di Storia, Roma 2007.
- MARIA PERLINI, *Anita Garibaldi*, in «La Piè», giugno-luglio 1932.
- FRANZ PESERDORFER, *La marcia di Giuseppe Garibaldi da Roma a Comacchio (3 luglio - 3 agosto 1849)*, Dalla documentazione militare austriaca, Quaderni degli «Studi Romagnoli», Traduzioni e note di ANNA MARIA VOCI, Stilgraf, Cesena 2007.
- PIETRO PISTELLI, *Garibaldi nelle Marche durante la Repubblica romana 1848-1849*, Maggioli Editore, Rimini 1990.
- WOLFGANG LUDWIG RAU, *Anita Garibaldi. O perfil de uma Heroína Brasileira*, Edeme, Florianopolis 1975.
- BIANCA RAVÀ PERGOLA, *L'eroe dei due mondi*, Antonio Vallardi Editore, Milano 1929 (e succ. ediz.).
- GUSTAVO SACERDOTE, *La vita di Giuseppe Garibaldi secondo i risultati delle più recenti indagini storiche con numerosi documenti inediti*, Rizzoli, Milano 1933.
- A.V. VECCHI (JACK LA BOLINA), *La vita e le gesta di Giuseppe Garibaldi*, Bologna 1910.
- JESSIE WHITE MARIO, *Vita di Giuseppe Garibaldi*, 2 voll., Ed. Fratelli Treves, Milano 1882.
- JESSIE WHITE MARIO, *Garibaldi e i suoi tempi*, F.lli Treves, Milano 1884.
- ENRICO EMILIO XIMENES, *Anita Garibaldi*, Libreria internazionale Treves di L. Beltrami, Bologna 1907.

### **3 – GLI ULTIMI GIORNI DI ANITA GARIBALDI**

di Andrea Antonioli

Prima di ripercorrere lo “Scampo” di Garibaldi, che coincide in parte con gli ultimi tragici giorni di Anita, è necessario riflettere per trarre alcuni spunti storici e letterari interessanti sulla luminosa figura dell'eroina di Santa Catarina. Va innanzitutto osservato che furono tanti i patrioti romagnoli, uomini meritevoli e coraggiosi, che aiutarono Giuseppe e Anita, ormai accerchiati dall'esercito austriaco nelle impervie colline tra il Riminese e il Cesenate. In Romagna si percepisce ancora intensamente il *pathos* e la sugges-

zione dei luoghi in cui l'eroina dei due mondi è passata o si è fermata, anche per poche ore. Il suo ricordo è ancora molto vivo, tanto più che il territorio è ancora oggi disseminato di monumenti, cippi, musei che ne attestano la memoria.



23 - Monumento di Anita e Giuseppe Garibaldi a Cesenatico con la rosa

I cronisti emiliano-romagnoli ce la descrivono ancora molto presente e viva quel 1° agosto 1849, quando la Colonna lasciò San Marino e attraversò i fiumi Marecchia, Uso e Rubicone. Ciò emerge soprattutto dalle ricerche eseguite agli inizi del Novecento sul territorio e negli antichi archivi dei Comuni interessati da quel mitico passaggio, da Don Eugenio Berardi (1855-1931), uno dei primissimi direttori del Museo e Biblioteca Renzi, che fu autore di un'opera manoscritta composta nel 1911 ed edita postuma, quasi cento anni dopo, nel 2007. Erano infatti ancora vivissimi i ricordi legati ad Anita, a distanza di più di sessant'anni dal suo passaggio, in quegli stessi luoghi dove peraltro, molti secoli prima, un altro celeberrimo personaggio aveva deciso di rischiare il tutto per tutto, gettando il fatidico dado nei pressi del Rubicone: costui era Giulio Cesare che però non proveniva da Roma, bensì vi era diretto, e con ben altri intenti.

Ma torniamo alla cronaca di quei drammatici giorni. Dopo aver lasciato l'altura di San Marino, la Colonna garibaldina si trova a dover affrontare luoghi impervi e insidiosi. Passando Acquaviva e i colli di Verucchio gli uomini del Generale garibaldi guadagnano il Marecchia, presso il santuario della Madonna di Saiano e, dopo essere scesi per i sentieri dalle colline tra Montebello e Scorticata (presso l'odierno Comune di Poggio Torriana), attraversano anche l'Uso in coincidenza di Masrola, riuscendo a evitare l'accerchiamento e giungendo, passate le ore 7, sotto il castello di San Giovanni in Galilea, mentre Ugo Bassi, aggirando Scorticata, si spinge più a est e prende un'altra strada che da Gorolo giunge a Borghi.



24 - Castello di Montebello

Molti abitanti, vedendo tanta gente a piedi e a cavallo si danno alla fuga nei boschi, ma nel complesso l'accoglienza è calorosa, persino commovente: pur nella loro ignoranza le popolazioni romagnole sembrano capire quei soldati in fuga, i loro ideali, il loro dramma e offrono da mangiare e da bere. La Colonna prosegue e raggiunge la località di Case Nuove, a circa cinquecento metri da Sogliano. Anita e Giuseppe riposano per qualche momento in una casa presso il vecchio mulino del paese.

A Sogliano si diffondono il panico e la paura, ma le autorità cittadine mantengono il sangue freddo e quando capiscono che la Compagnia di Garibaldi ha intenzioni pacifiche, il conte Marcelli, governatore della città, invia un suo rappresentante: si tratta del dottor Bonaventura Sabattini, uomo dai genuini sentimenti liberali, che nel 1821 era stato cospiratore e carbonaro e nel 1831 aveva preso parte ai moti contro gli austriaci nelle città di Rimini e Ancona.

Il Sabattini porta con sé cibo e del buon vino, e offre un'anguria ad Anita, che lo taglia con un pugnale e lo divora per rinfrescarsi dall'arsura. Questo episodio verrà ricordato con grande *pathos* anche dal più grande poeta che la Romagna abbia avuto, Giovanni Pascoli:

*«E il fresco frutto, dalla fragile fiammea polpa, che cavò la sete ad Anita arsa dalla febbre? Piccola e poca cosa, un cocomero; ma aver avuto il pensiero di bagnarne le labbra risecchite di quella eroina pochi giorni prima che restassero convulsamente aperte per sempre! O vecchio carbonaro Bonaventura, fratello del martoriato francescano Cherubino, grazie ti dicono i secoli per lei! O Decio (figlio di Bonaventura n.d.r.), amico mio grande, quando nel Trentino militavi sotto Menotti, che bambino era stato portato in un fazzoletto or dal*

*padre or dalla madre galoppanti in fuga nelle foreste del Rio Grande, o Decio, guardando il tuo giovane colonnello, quante volte non ti veniva in mente sua madre! E nelle lettere che il Generale ti mandò, era forse anche il ricordo del refrigerio che la sua fiera e soave donna aveva avuto dal tuo Paese e dal tuo padre, in quell'ora tragica!».*



25 - Monumento di Sogliano

A lungo Bonaventura si sofferma a parlare con Garibaldi che gli racconta le proprie speranze per l'avvenire della Nazione; sono i primi germi di un'amicizia che rimarrà per sempre viva negli anni a seguire, quando il Generale scriverà al patriota soglianese diverse lettere. L'eroe si dimostra molto grato al Sabattini e vuole fargli dono di alcuni sigari. Bonaventura allora lo ringrazia e promette: *«Generale, questo non si fuma! Lo terrò per suo ricordo!».*

Nel frattempo il governatore Marcelli è costretto ad avvisare il suo superiore, Cesare Ceccarelli governatore di Savignano che prepara un lungo rapporto ma comprendendo la situazione assai delicata, lo invierà a Forlì soltanto il giorno dopo, facendo così guadagnare tempo prezioso a Garibaldi per raggiungere il mare. Alcuni curiosi si avvicinano alla casa e vedono Anita intenta a osservare con un cannocchiale le colline circostanti: d'un tratto, credendo di aver scorto in lontananza il nemico, la brasiliana avvisa il marito, che sale immediatamente sul cavallo e grida: «Chi mi vuol seguir, mi segua».

La truppa si muove subito per raggiungere il fiume Rubicone, poco prima del quale la coppia si riposa un momento, sotto una grande quercia, in località Cavignano; quindi fa una sosta a Musano nei pressi di Roncofreddo, dove si ricongiunge con la truppa di padre Ugo Bassi, passata in avanscoperta per Gorolo e Borghi. Dopo la grande afa, nel primo pomeriggio comincia a piovere a dirotto; Ga-

ribaldi e Anita trovano ospitalità nella canonica del parroco locale, don Pompilio Fiorentini (1793-1874), figura ardimentosa e dagli ideali affini a quelli del barnabita Ugo Bassi.



26 - Veduta di Longiano

La Colonna riparte da Musano verso le 15 e, dopo essere salita a Cento, arriva nei pressi del Camposanto di Longiano alle 16,30. Anita adesso sale decisa a cavallo e trova le forze per spingersi fino al principio del borgo. Anche qui persone di buon cuore procurano cibo alla Compagnia di Garibaldi ed è grazie ad alcuni impavidi giovani, Tommaso Galeppini originario di Forlì e i longianesi Cesare Masini e Annibale Bartoli, che i fuggiaschi riescono a eludere il posto di blocco austriaco, transitando per Montilgallo e prendendo la strada che scende verso la via Emilia fino a San Giovanni in Compito presso Savignano sul Rubicone.

Verso le 20,30 giungono a Gatteo, dove Nicola Zani si congeda dal Generale. Il viaggio prosegue quindi sotto la guida di Giuseppe Rossi, originario del castello di San Giovanni in Galilea, che conduce la Colonna per le strette strade di campagna, a Sala e Due Bocche (l'attuale Gatteo a Mare). Ormai l'Adriatico è in vista ed è Garibaldi in persona a marciare alla testa di circa duecento uomini di fanteria, seguito da quattro militi a cavallo, mentre Anita viaggia sempre al suo fianco. Vestita con l'abito scozzese bianco e nero, conserva il cappello nero, floscio e piumato, e tiene due pistole infilate nella cintura. Benché sofferente, non esita a rincuorare il marito, a più riprese, con intrepide parole.





27 - Bragozzi di Cesenatico

L'irruzione a Cesenatico avviene alle 22,30: è un'azione decisa, rapida, che coglie di sorpresa la sparuta guarnigione pontificia arroccata in un edificio sulla piazza, a difesa del paese. Anita e Ugo Bassi si introducono in una specie di stalla dove dormono pochi soldati tedeschi che vengono disarmati, mentre la bruna amerindia volge contro di loro minacce per ridurli all'impotenza. Quella notte buia, con il mare agitato, Garibaldi parla con i «paroni» di tredici bragozzi chioggiotti rigugiatisi nel porto di Cesenatico a causa del mare in burrasca. Alla fine li convince a imbarcare lui con tutti i suoi uomini e parte dei prigionieri per Venezia, l'unica terra ancora libera, che però capiterà di lì a poco, il 22 agosto 1849.

Anita intanto, «con il viso disfatto», si sdraia su una catasta di legna per riposarsi, appoggiando la testa su una sella e dei cuscini, e chiede sempre da bere mentre tacita e immobile segue con occhi inquieti i preparativi. È al sesto mese di gravidanza ed è sfinita dalla febbre che persiste da più giorni; atroci crampi le straziano il ventre. Don Ugo Bassi cerca di portarle conforto, parlandole a lungo e aiutandola a scrivere quella che sarà l'ultima lettera della sua vita alla sorella Felicitade.

Scrive di sentirsi molto debole, con la vista confusa ed è impaurita dall'idea della fine che sente ormai prossima. Si sente molto male e non sa spiegarsi il perché, non avendo riportato alcun ferimento o trauma: il ventre le è diventato sempre più gonfio e non percepisce più il bambino muoversi, motivo per cui teme possa essere morto. Presume di essere ormai giunta alla fine del suo cammino e ricorda tutti quegli anni che si è dedicata al suo Josè, ai loro ideali comuni e ai figli. Vorrebbe poter abbracciare la sorella, sentirla vicino a lei... ma è troppo tardi!



28 - Monumento ad Anita a Laguna

Della lettera colpisce un passo molto toccante, allorché Anita pone una domanda a sé stessa:

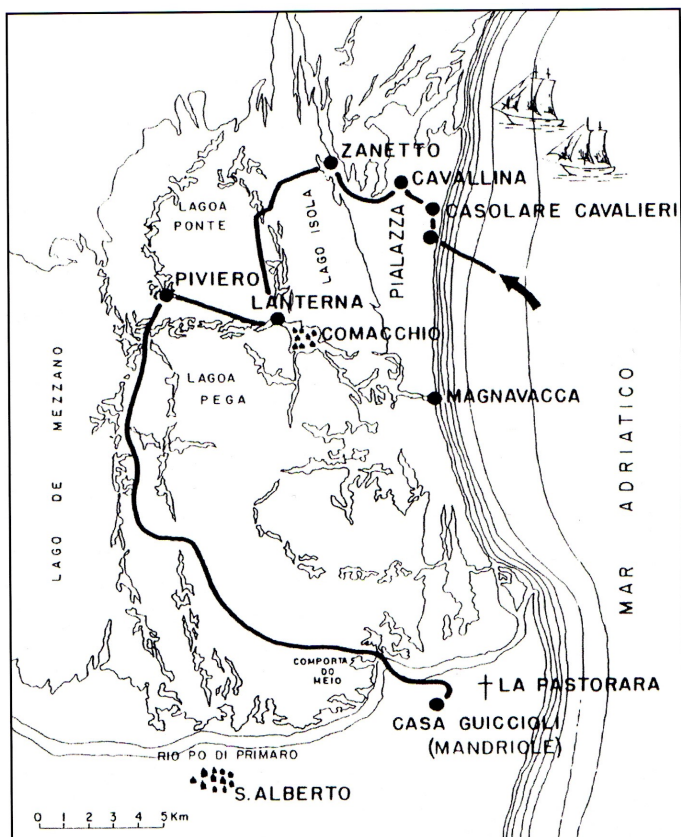
*«Adesso son qui alla fine del cammino! Cosa posso dire? Che rifarei tutto di nuovo? Penso proprio di sì!».*

Viene il momento di salire a bordo: i tredici bragozzi garibaldini partono la notte del 2 agosto, col mare in burrasca. Poi il mare si calma e il vento diventa favorevole. La notte è bellissima e c'è il plenilunio. Anita geme, si lamenta continuamente per la sete e chiama spesso vicino a sé il marito che ha un brutto presentimento: improvvisamente guarda in alto e scruta sospettoso la luna, che



pure ha contemplato e adorato così tante volte nel suo passato di uomo di mare. Nelle sue memorie scriverà con amarezza: «*E la luna ci fu fatale quella notte!*».

Il viaggio procede bene per tutta la giornata del 2, con Garibaldi che osserva la costa piatta e sabbiosa della riviera romagnola. Nel pomeriggio la piccola flotta garibaldina giunge all'altezza della Punta di Goro – a circa sessantacinque chilometri da Venezia –, ma è proprio qui che viene avvistata dal brigantino austriaco “Orestes”, proveniente da Tolle. Verso sera cominciano i bombardamenti che durano tutta la notte, favoriti dalla luna che rischiarava il mare e impedisce la fuga dei bragozzi. La mattina del 3 il tragico epilogo: otto imbarcazioni cadono nelle mani degli austriaci e centosessantadue garibaldini vengono fatti prigionieri e imbarcati tutti sul brigantino “Orestes” per essere condotti a Porto Tolle e a Pola.



29 - Il percorso di Anita e Giuseppe da Magnavacca a Mandriole

Gli ufficiali austriaci parlano invece di centoquarantaquattro prigionieri e tra i fuggiaschi menzionano anche la moglie di Garibaldi,

definita «*donna fanatica in stato avanzato di gravidanza*». Tre bragozzi riescono a sbarcare mentre gli altri due si arenano sulla spiaggia di Magnavacca (l'odierno Porto Garibaldi), poco oltre Comacchio: in uno di questi ultimi ci sono Garibaldi e Anita.

Sono le 8 del mattino e il Generale prende la sua amata tra le braccia, scende nell'acqua fino all'altezza del petto e raggiunge la spiaggia bassa e paludosa percorrendo quattrocento metri a guado. I naufraghi trovano nascondiglio tra i cespugli del litorale. Dopo essersi consultati, non rimane altro che disperdersi per sfuggire alla caccia dei soldati austriaci e della polizia papalina.



30 - Garibaldi e Anita al Capanno

Garibaldi saluta padre Ugo Bassi e i suoi compagni di avventura; rimane solo il fedelissimo Leggero. Inizia, così, un'altra faticosa e disperata fuga, Il comacchiese Battista Barilari detto "Baramoro", un povero pescatore, si offre generosamente per aiutare i fuggiaschi ed è grazie a lui che Garibaldi riesce a trasportare Anita fino al Capanno di Ignazio Cavalieri, presso Bosco Eliseo, fatto di canna palustre. Sono le 9 e le condizioni della brasiliana vanno sempre più aggravandosi. Nel frattempo il colonnello Gioacchino (detto Nino) Bonnet (1819-1890), comacchiese mazziniano, trovandosi nei pressi della palude, aveva sentito i cannoneggiamenti ed era accorso alla spiaggia; è qui che incontra il Maggiore Leggero, andato in perlustrazione, che lo informa della situazione.

Il Bonnet raggiunge Garibaldi e si prodiga per aiutarlo consigliandolo sul da farsi e fornendo abiti da contadini. Pure ad Anita vengono forniti abiti maschili. Bonnet incarica il suo agente Battis-

ta Carli di far loro da guida. Alle 11 ripartono e Anita viene portata su un muletto bianco, sorretta dal marito e da Leggero. Alle 12,25 raggiungono la casa colonica del podere Cavallina di proprietà di Giovanni Felletti detto "Spadazza", dove Anita, in stato miserevole, viene adagiata finalmente su un letto vero e le viene offerto un brodo caldo. Il colore della sua pelle è ormai livido.



31 - Gioacchino Nino Bonnet

Bonnet cerca di dissuadere Garibaldi a recarsi a Venezia, consigliandogli piuttosto una "contromarcia" per riparare a Ravenna, centro di patrioti sicuri o, tutt'al più, raggiungere la Toscana, poiché in caso contrario non riuscirebbe più a essergli d'aiuto. Inoltre lo esorta a separarsi da Anita, che sembra ormai allo stremo, offrendosi lui stesso di trasportarla a Comacchio presso la propria famiglia per curarla. Garibaldi pensa di accettare poiché è consapevole che la loro vita adesso è nelle mani dell'amico.

Alle 15 i fuggiaschi ripartono e dopo due ore giungono a Valle Isola dove vengono ospitati nella casa del podere Zanetto, di proprietà del gonfaloniere di Comacchio Antonio Patrignani: è la moglie di quest'ultimo, Teresa De Carli, ad accoglierli caritatevolmente e quando apprende da Anita la richiosa avventura che sta vivendo,



accende diversi lumini davanti all'immagine della Madonna e la accudisce, regalandole anche un guanciaie per la testa.

Bonnet avverte Garibaldi che è giunto il momento di separarsi dalla moglie, sempre più grave, che però prega l'amato marito di lasciarla morire accanto a lui. All'imbrunire salgono sulle barche fatte mandare dal Bonnet ma i barcaioi, insospettiti, scoprono la vera identità dei passeggeri e, timorosi della rappresaglia austriaca, li lasciano a metà strada senza tuttavia denunciarli. Bonnet allora chiede aiuto ad alcuni barcaioi più coraggiosi.

All'1,30 della notte del 4 agosto ripartono e alle 13 raggiungono la Chiavica Bedoni (o di Mezzo), sull'argine sinistro del Reno. Anita comincia a dire che si sente morire; ormai è arduo continuare a trasportarla. Lei stessa confida a Garibaldi di abbandonarla, di parlare ai bambini di lei e di salutarli, ma adesso è lui a non volerla più lasciare. Alcuni giovani le portano un brodo di gallina ma la poveretta, colta dalle convulsioni, non riesce nemmeno a inghiottirlo.



32 - Fattoria Guiccioli a Mandriole (Ravenna)

Garibaldi, in preda all'angoscia, invoca un medico. Trasbordata sulla sponda destra del Reno, Anita viene adagiata su un materasso e dei cuscini, morente. Sono le 18 e il biroccino procede lentamente sotto il sole cocente del pomeriggio di agosto. Garibaldi segue Anita a piedi, con un parasole aperto per proteggerla dalla calura insopportabile. Ogni tanto con un fazzoletto le asciuga le labbra dalle quali le esce una schiuma bianca.

La fattoria Ravaglia, presso Mandriole, a pochi chilometri da Ravenna, non è lontana; Anita, agonizzante, invoca continuamente da bere, con voce fioca. Garibaldi è straziato, con le lacrime agli occhi e cerca di confortare la moglie che adesso è cosciente: le dice di

avere pazienza per infonderle speranza e che presto saranno in un asilo sicuro. La coraggiosissima donna sorride, ma con uno sforzo estremo, cercando di soffocare i gemiti causati dall'immane sofferenza. Cento metri prima di arrivare a Mandriole sviene.



33 - Camera di Anita

Giunge finalmente il dottor Pietro Nannini, che si avvicina al birocino e si affretta a visitarla; capisce subito che Anita è gravissima poiché colpita da una severissima forma di febbre perniciosa. Conclude che c'è poco da fare e ordina a Giovanna Ravaglia di preparare un letto. In quattro – Garibaldi, Leggero, Battista Manetti e il dottor Nannini – prendono il materasso per gli angoli e trasportano Anita nella camera da letto dei Ravaglia.

*«Nel posare la mia donna in letto mi sembrò di scoprire sul suo volto l'espressione della morte. Le presi il polso, più non batteva! Avevo davanti a me la madre de' miei figli, ch'io tanto amavo, cadavere».*

Sono le 19,45 del 4 agosto 1849, quando Anita muore, tra le braccia del suo amato. Non ha ancora compiuto ventotto anni. Sono presenti Leggero, il dottor Nannini, i Manetti, Giuseppe e Giovanna Ravaglia, i fratelli Gaspare e Geremia Baldini e un loro cugino, Angelo Rasini. Garibaldi, sconvolto dal dolore ma sempre generoso, non ha nulla per pagare le persone che hanno trasportato Anita, così le toglie la sopravveste, i sandali, un fazzoletto e un anello e li porge a Ravaglia. Poi lascia la fattoria barcollando, raccomandandosi che si mettano molti fiori sulla tomba della sua amata sposa. Riparte alle 20,30 circa, e passerà per Forlì, Castrocaro, Dovadola e Modigliana, prima di penetrare in Toscana, terminando quell'odissea ben oltre, sulle spiagge del mar Tirreno, nell'insenatura di Cala Marittima a sud di Livorno. Infine, il 2 settembre si imbarcherà per Nizza e poi per le Americhe.



34 - Morte di Anita

Alle 21 di quello stesso giorno la salma di Anita viene avvolta in un lenzuolo dai Ravaglia che, timorosi degli austriaci in avvicinamento, la portano in una duna di sabbia in località “Motte della Pastorara”, a circa ottocento metri dalla fattoria, attorno a una vasta landa incolta destinata alla pastorizia chiamata “Valle di Marcabò”. Qui, presso il mulino, scavano in fretta una fossa poco profonda deponendovi la salma ancora calda che viene coperta di sabbia, alla meglio.



35 - Il cippo nella Mota Pastorara

Sei giorni più tardi, la mattina del 10 agosto, una ragazzina quattordicenne di nome Pasqua detta "Speranza" sta pascolando i suoi tacchini proprio in quel luogo, in compagnia dei fratelli Giuseppe e Giovanni e un amico, Erminio, figlio di Luigi Petroncini detto "Molinaro". Improvvisamente la piccola Pasqua vede sporgere dalla sabbia una mano e un avambraccio rosicchiati dagli animali e corre spaventata a dirlo al padre, Angelo Pozzi, un colono della famiglia Guiccioli, che avverte subito i Carabinieri di Sant'Alberto. Sul posto si reca il brigadiere Federico Bonvicini che fa piantonare il tumulo e denuncia la scoperta alla Polizia e al Tribunale di Ravenna.

L'11 agosto il cadavere viene dissotterrato, esaminato e sezionato dal medico legale: dai segni sul corpo, in particolare un cerchio livido sul collo, si pensa sia stata soffocata e uccisa. Il giorno dopo, il Delegato Pontificio di Polizia in Ravenna, il conte Lovatelli, consegna un rapporto a Monsignor Bedini, Commissario Pontificio Straordinario di Bologna. Le indagini vengono quindi affidate all'Ispettore di Polizia di Ravenna Zeffirino Socci che arriva persino a credere che Garibaldi possa aver strangolato sua moglie ormai in fin di vita. Gli stessi fratelli Ravaglia vengono sospettati e imprigionati per complicità. Ma nonostante vi siano altre deposizioni di omicidio e lo stesso medico Nannini venga accusato di essere contumace per aver abbandonato una donna con poche ore di vita, le successive analisi dimostreranno l'infondatezza di ogni accusa. La morte è sopraggiunta per cause naturali e, più precisamente, per febbre perniciososa.





36 - Stele di Anita al cimitero di Mandriole

Il corpo viene consegnato al parroco di Mandriole don Francesco Burzatti, che l'11 agosto annota il decesso nel registro parrocchiale e ricomponne il cadavere completamente nudo della povera Anita in avanzata decomposizione, facendolo avvolgere in una stuoia di canna palustre. Quindi si accerta che sia cristiana e ne celebra il funerale. Quello stesso giorno la giovane donna viene seppellita in una tomba presso il locale Camposanto, adiacente alla parrocchia. Ma la trafila per Anita, non è ancora finita... nemmeno dopo morta. Nel 1859, alla vigilia delle rivoluzioni che affrancheranno la Romagna dal potere pontificio, Francesco Manetti, in accordo col



parroco, esuma le ossa di nascosto, temendone il trafugamento o la dispersione per qualche rappresaglia. I resti di Anita vengono così restituiti e conservati in una cassa della sacrestia dove poi verrà posto un sacello fino a quando l'Autorità ecclesiastica non ne permetterà la tumulazione in chiesa.



37 - Chiesa di Mandriole

Le vicissitudini di Anita continueranno anche dopo la morte. Dieci anni dopo Garibaldi va a prelevare le sue spoglie dalla Chiesa di mandriole e le porta a Nizza. Passano molti anni, più di settanta, e il 24 dicembre 1931 viene decisa una nuova riesumazione, questa volta alla presenza del nipote, il Generale Ezio Garibaldi, figlio di Ricciotti. I resti dell'eroina sono trasferiti provvisoriamente nel Pantheon del cimitero di Staglieno di Genova, accanto alle tombe di Nino Bixio e Stefano Canzio. Poi, finalmente, il 30 maggio del 1932, con un treno speciale, scortati dallo stesso Ezio e da sua madre donna Costanza Hopcraft Garibaldi, vedova di Ricciotti, vengono traslati a Roma. Alle 10,45 del 2 avviene la loro definitiva tumulazione nel basamento del monumento equestre commissionato allo scultore Mario Rutelli ed eretto sul Gianicolo. La celebrazione ha luogo il 4 al cospetto della madrina, la regina Elena, alla presenza di decine di migliaia di persone, oltre alle delegazioni ufficiali di molti Paesi, tra i quali Brasile, Uruguay, Polonia, Ungheria, Francia, Grecia, Cuba e Giappone.



38 - Monumento di Anita al Gianicolo

Oggi, nei Comuni romagnoli dove Anita Garibaldi visse i suoi ultimi giorni, in sua memoria esistono ancora monumenti, lapidi, statue. Ma adesso ci sono anche le rose a lei intitolate dalle istituzioni italiane e straniere. La rosa per Anita è stata messa dimora per la prima volta in Italia il 4 agosto 2017, a Mandriole di Ravenna, luogo dove l'eroina dei due mondi chiuse gli occhi per sempre, nello stesso giorno del 1849. Toccante, poi, è stata la messa a dimora della rosa per Anita il 30 agosto 2019, a Laguna, sua città natale, alla presenza della Delegazione italiana, del Ministro da Cidadania Oscar Gasparini Terra, del Governatore di Santa Catarina Carlo Moises da Silva, della Presidente della Fondazione Cultura Ana Lucia Coutinho e del Sindaco di Laguna Mauro Vargas Candemil.

Si è trattato di un momento storico, che ha avvicinato l'Europa e il Sud America. Perché quando si mette a dimora una rosa, alla presenza delle Autorità e dei Sindaci di volta in volta coinvolti, nelle città italiane, del Brasile e di altre parti del mondo, è emozionante pensare che in quei luoghi della memoria si riunisce un'unica inscandibile grande comunità che si identifica nei valori e negli ideali dei loro padri e patrioti e che Anita rappresenta; una comunità fortunata che non sogna la libertà e l'unità, ricchezza che già possiede, poiché può contare su patrie forti e presenti che si rispecchiano in quei valori e in quegli stessi ideali.



39 - Prima rosa messa a dimora a Ravenna il 4 agosto 2017



40 - La rosa piantata nel giardino del Museo Anita Garibaldi di Laguna

Purtroppo, però, mai Anita poté in vita sua realizzare quei sogni, e mai vide libera Santa Catarina, sua terra di origine, né vide l'Italia finalmente unita, per la quale tuttavia non esitò a sacrificare sé stessa e la creatura che portava in grembo. Ecco allora, trovarsi

tutti insieme, in tante città, per offrirle ogni volta il tenero omaggio di una rosa e con esso il sentimento di quell'Unità e di quella Libertà così tanto agognate e finalmente raggiunte, tocca profondamente il cuore. Sono tutte emozioni che si provano e che si conserveranno per sempre nei luoghi della memoria dove viene messa a dimora la rosa per Ana Maria de Jesus Ribeiro da Silva.

Disse Garibaldi: *«Io perdonerò agli Italiani la tua morte, Anita, il giorno in cui lo straniero non calpesterà più la terra che racchiude le tue ossa»*.

Con queste parole la scomparsa della bruna amerindia diveniva un seme di libertà, il desiderio d'indipendenza degli Italiani. Riparte da qui il tema dell'amore e della patria inaugurato dal poeta e letterato Ugo Foscolo (1778-1827), l'ispiratore, e portato a compimento dal patriota Giuseppe Garibaldi, il finalizzatore. Questi due uomini furono entrambi attori, sebbene da ambienti culturali e contesti storici dissimili, di una vicenda che li accomuna nella privazione e nella sofferenza, ma anche nella speranza di realizzare un qualcosa di grande e di unico.

Ed ecco finalmente Anita, colei che rappresenta davvero l'anello di congiunzione tra questi due momenti, tra questi capisaldi; lei che amò un uomo solo, lei che amò non una ma due patrie, lei che coltivò per tutta la vita questa stessa speranza. È da credere che se si fosse salvata, quel di 4 agosto 1849, e se fosse sopravvissuta alla proclamazione dell'Unità d'Italia, assieme a Garibaldi sarebbe stata protagonista di ben altre lotte, di ben altre conquiste. Probabilmente, l'emancipazione della donna e la tutela dei diritti femminili non sarebbero stati raggiunti così tardivamente.



41 - Inaugurazione con Ministro e Governatore e le Guardiane di Anita



Ed è in questo contesto che si innesta il progetto “Due mondi e una rosa per Anita”, che nasce proprio dall’amore ancora molto vivo e intenso della Romagna, una regione oggi tranquilla e prospera, ma che ha alle sue spalle un passato molto tormentato, pieno di patimenti. Questa terra ha davvero imparato ad amare Anita per i suoi ideali, per le sue virtù, per i valori che lei stessa rappresenta e che il progetto ha lo scopo di diffondere in tutto il mondo come esempio da seguire e imitare. Tanti sono i Comuni coinvolti e che stanno crescendo di numero in Europa e Sud America. Per questo ringrazio le Autorità di Santa Catarina e gli amici dell’Istituto Cultural “Anita Garibaldi” e le Guardiane di Anita di Laguna.



42 - Primo incontro di Garibaldi con Anita

L’auspicio è che nel 2021, in cui cade il 200° anniversario della nascita di Anita, e negli anni a seguire, possano essere sempre più numerose le rose e le targhe nei Comuni europei e americani. Gra-

zie alla figura dell'eroina è dunque possibile creare un collegamento sempre più saldo tra gli Stati e i Comuni, anche su piattaforma telematica, per formare una rete di prospettive con risvolti ed esiti positivi non solo per la cultura e il turismo, ma anche per fini sociali e per l'economia, di cui il mondo ha oggi un gran bisogno. Pertanto vorrei concludere questo nostro saggio con la speranza che – «*in signum Rosae Anita fidelis*» – questo messaggio di pace, di solidarietà e di amore possa coinvolgere l'Italia e il Brasile, come il resto del mondo, perché crediamo che una tale figura storica sia davvero unica e inimitabile tra tutte le donne che hanno lottato e che lottano ogni giorno – ognuna con la propria umile vicenda – per migliorare la condizione femminile e, per estensione, quella degli esseri umani, per un mondo migliore.

### **Bibliografia e testi di riferimento**

- ANDREA ANTONIOLI - GIAMPAOLO GRILLI - ALESSANDRO RICCI (a cura di), *Garibaldi nelle terre del Rubicone. Contributi di un territorio per la "Trafila"*, Cesena 2016.
- ANDREA ANTONIOLI (a cura di), *Una rosa per Anita. Il tributo della Romagna ad Anita Garibaldi*, Cesena 2017.
- GIUSEPPE BANDI, *Anita Garibaldi*, Livorno 1908 (e succ. ristampe).
- GIUSEPPE BANDI, *Anita Garibaldi: appunti storici raccolti e illustrati da Giuseppe Bandi*, Firenze 1889.
- RAFFAELE BELLUZZI, *La ritirata di Garibaldi da Roma*, Roma, Soc. ed. D.A., 1899 (e succ. Ristampa con in appendice "La trafila", Rimini 2007).
- DOMENICO BERARDI (a cura di), *Tradizione risorgimentale e collezionismo privato*, Longo, Ravenna 1987.
- EUGENIO BERARDI, *Appunti sul Viaggio di G. Garibaldi da S. Marino a Longiano: 1° Agosto 1849, da cui si diresse per Cesenatico, San Giovanni in Galilea 1911*, 2007 (Manoscritto presso l'Archivio di Mons. Pietro Sambì - Sogliano al Rubicone).
- UMBERTO BESEGGI, *Il Maggiore Leggero e il "Trafugamento" di Garibaldi. La verità sulla morte di Anita*, Società Tipo-Editrice Ravennate Mutilati, Anno X, E.F., Ravenna 1932.
- HENRIQUE BOITEUX, *Anita Garibaldi*, Impr. Naval, Rio De Janeiro 1935.
- GIOACCHINO BONNET, *Lo sbarco di Garibaldi a Magnavacca*, Comitato Trafila Garibaldina delle Romagne, Ravenna 1999.
- IVAN BORIS, *Mino Milani, Vita e morte di Aña Maria de Jesus*, Camunia, Milano 1995.
- ADILCIO CADORIN, *Anita a guerreira das replublicas*, Laguna 2000.
- GIACOMO EMILIO CURATULO, *Anita Garibaldi: l'eroina dell'amore*, Treves, Milano 1932.
- GIOVANNI FABBRINI, *La morte di Anita e la fuga di Garibaldi attraverso la Romagna*, Casa editrice Bietti, Milano 1932.
- GIOVANNI FANTI, Maurizio Mari (a cura di), *Giuseppe Garibaldi a Ravenna*, Prefazione di Sauro Mattarelli, Società Conservatrice Capanno Garibaldi, 2009.

- GIUSEPPE GALEATI, *Anita e Giuseppe Garibaldi*, Stab. Tip. Sco. "Cremona Nuova", Cremona 1932.
- GIUSEPPE GARIBALDI, *Memorie autobiografiche*, G. Barbera, Firenze 1920.
- LISA GINZBURG, *Storia di Anita Garibaldi*, Roma 2005.
- PRIMO GIRONI, *Anita Garibaldi*, Tip. Ravegnana, Ravenna 1896.
- ISIDORO GIULIANI - ANTONIO FOGLI, *Anita Garibaldi: vita e morte*, Edizioni Marcabò, Mandriole, Ravenna 2001 (e succ. ediz.).
- *Le memorie di Garibaldi in una delle redazioni anteriori alla definitiva del 1872*, a cura della Reale Commissione, Cappelli, Bologna 1932.
- MAURIZIO MARI, *1849: il passaggio di Garibaldi in Romagna da San Marino agli Appennini*, Introduzione di Roberto Balzani, Società Conservatrice del Capanno Garibaldi, Ravenna 2007.
- CLAUDIO MODENA, *Giuseppe e Anita Garibaldi. Una storia d'amore e di battaglie*, Editori Riuniti, Biblioteca di Storia, Roma 2007.
- LUIGI MONTANARI (a cura di), *Garibaldi a Ravenna nel 1849*, Società Conservatrice del Capanno Garibaldi, Ravenna 1982.
- MARIA PERLINI, *Anita Garibaldi*, in «La Piè», giugno-luglio 1932.
- MARIA PERLINI, *Come morì Anita Garibaldi*, Fratelli Biccocca, Torino 1909 (estratto da «Risorgimento italiano», Anno I, n. 3, 1908).
- FRANZ PESERDORFER, *La marcia di Giuseppe Garibaldi da Roma a Comacchio (3 luglio - 3 agosto 1849), Dalla documentazione militare austriaca*, Quaderni degli "Studi Romagnoli", Traduzioni e note di Anna Maria Voci, Stilgraf, Cesena 2007.
- *La Romagna e Garibaldi*, c.d.m., Longo, Ravenna 1982.
- WOLFGANG LUDWIG RAU, *Anita Garibaldi. O perfil de uma Heroína Brasileira*, Edeme, Florianopolis 1975.
- BIANCA RAVA PERGOLA, *L'eroe dei due mondi*, Antonio Vallardi Editore, Milano 1929 (e succ. ediz.).
- DECIO SABATTINI (a cura di), *Memorie patrie di una famiglia romagnola*, Zanichelli, Bologna 1910.
- GUSTAVO SACERDOTE, *La vita di Giuseppe Garibaldi secondo i risultati delle più recenti indagini storiche con numerosi documenti inediti*, Rizzoli, Milano 1933.
- SIMONA TAGLIAVENTI, *La guerriera, l'amante. Anita Garibaldi*, in AA.VV., *Donne del Risorgimento*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 51-64.
- JESSIE WHITE MARIO, *Vita di Giuseppe Garibaldi*, 2 voll., Ed. Fratelli Treves, Milano 1882.
- JESSIE WHITE MARIO, *Garibaldi e i suoi tempi*, F.lli Treves, Milano 1884.
- ENRICO EMILIO XIMENES, *Anita Garibaldi*, Libreria internazionale Treves di L. Beltrami, Bologna 1907.

## DO MUSEU DE EMPRESA AO CORPORATE MUSEUM: UMA ANÁLISE BIBLIOGRÁFICA DOS CONCEITOS DE MUSEU DE EMPRESA

Luiz Nilton Corrêa<sup>196</sup>

**Resumo:** Com uma origem bem definida na Grande Exposição Mundial de Londres de 1851, os Museus de Empresa ganharam força com instituições museológicas específicas já em finais do século XIX e início do Século XX. Expositor da identidade cultural de instituições públicas e privadas, foi pouco estudado ao longo do século XX. No entanto, é possível encontrar uma série de trabalhos cada vez mais específicos à medida que o século XX termina, ao mesmo tempo em que encontramos uma expansão no número de instituições desta natureza pelo mundo. A classificação destes espaços museológicos tornou-se inevitável à medida que foram surgindo trabalhos de pesquisa e análise dos vários espaços museológicos de empresas públicas e privadas, tanto nos Estados Unidos da América quanto nos diversos países da Europa. Com um maior número de obras encontradas em Alemanha e Itália, esta última, responsável por sugerir um tipo específico de museu de empresas privadas, que poderíamos chamar de *Corporate Museum* ou Museu Corporativo, numa tradução livre do termo.

**Palavras-Chave:** Museu de Empresa, Company Museum, Corporate Museum, Identidade Corporativa.

### CONCEITO DE MUSEU

Atualmente as duas instituições com maior autoridade no âmbito da museologia em todo mundo são o *International Council of Museums* – ICOM e a *American Alliance of Museums* – AAM, ambas possuem conceitos próprios do que é um museu, e que influenciam um número considerável de museus, mesmo sendo a AAM mais restrita aos Estados Unidos da América, abrange um número considerável de museus, superado apenas pelo ICOM que abrangendo quase a totalidade dos países no mundo.

O ICOM por sua vez, desde 2019, segue um processo de atualização de sua definição de museu, o que deverá acontecer em 2021 num amplo debate que envolve museólogos e estudiosos de todo o mundo, seguindo a linha flexível e adaptável das definições que tem vindo a se atualizar nas últimas décadas. No entanto, até que esta nova definição seja dada, o atual conceito de museu estabelecido em 2007 e reconhecido pelo ICOM define a instituição da seguinte forma:

---

<sup>196</sup> Antropólogo e Historiador, é Doutor em Antropologia, Professor convidado da Universidade de Salamanca, mestrado em história pela Universidade de Salamanca e Presidente da Sociedade Ibero-Americana de Antropologia Aplicada. [luiznilton@yahoo.com.br](mailto:luiznilton@yahoo.com.br).



Um museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e seu desenvolvimento, aberto ao público, que adquire, conserva, pesquisa, comunica e exhibe o patrimônio tangível e intangível da humanidade em seu ambiente para fins de educação, estudo e prazer<sup>197</sup>. (estatuto adaptado durante a 21 conferência geral em Viena, 2007).

Já a AAM tem uma definição de museu mais direta e pragmática, adotada definitivamente em 1973. Surge no âmbito do credenciamento de museus pela AAM, no Manual de Credenciamento Profissional da AAM de 1970 e adotado pela comissão de credenciamento já em 1973<sup>198</sup>, mantendo-se no mesmo formato desde sua criação. Possui basicamente as mesmas características do conceito de Museu do ICOM atualmente em vigor, com ligeiras diferenças.

De acordo com a AAM, museu é:

Uma instituição organizada e permanente, sem fins lucrativos, essencialmente educacional ou estética, com equipe profissional, que possui e utiliza objetos tangíveis, cuida deles e os expõe ao público em programas e horários regulares<sup>199</sup>

Juntos, estas duas definições regem, senão a totalidade dos museus do mundo, a quase totalidade. E podemos ver algumas semelhanças e as diferenças nestas duas definições, apesar de breves, ambas estabelecem que museu é uma instituição permanente e sem fins lucrativos, também que são instituições educacionais e que possuem e preservam objetos que são exibidos ao público.

No entanto, o conceito do AAM refere-se a uma equipe profissional e ao valor tangível dos objetos, enquanto o ICOM refere-se, além do valor Tangível dos objetos, ao valor intangível destes, além de mencionar pesquisa, o que não é referido no conceito do AAM.

Dentre estas semelhanças, o que nos chama atenção para análise é a referência a serem instituições abertas ao público e sem fins lucrativos. Como veremos ao longo do texto, os museus de empresa privadas, nem sempre atendem estes dois requisitos, o

---

<sup>197</sup> XU, Xianya, *Corporate Museum: From Industry Identity to Exhibition communication*. Firenze: Altralea Edizione. 2017 p.31.

<sup>198</sup> FITZGERALD, Marilyn Hicks (Accreditation Secretary AAM). 1973. *Museum Accreditation: Professional Standards*. Washington, D.C.: The American Association of Museums.

<sup>199</sup> FITZGERALD, Marilyn Hicks (Accreditation Secretary AAM). 1973. *Museum Accreditation: Professional Standards*. Washington, D.C.: The American Association of Museums. p.13.

que os torna, talvez, menos abrangente, tanto tratando-se de museu quanto do próprio conceito adotado pelas duas instituições.

## **ORIGEM MUSEU DE EMPRESA**

Podemos dizer que a primeira grande exposição voltada a bens industrializados e que obteve grande sucesso foi a Grande Exposição Mundial do Palácio de Cristal, em Londres no ano de 1851. *The Crystal Palace Exhibition* foi aberta no dia 1 de maio de 1851 pelo Príncipe Alberto da Inglaterra, com 13.937 expositores recebeu 6.039.195 visitantes ao longo dos 6 meses.

The Crysta Palace Exhibition, a primeira feira mundial de verdade, atraiu 6.039.195 visitantes em seus cinco meses de operação. Sob o primeiro grande edifício construído de metal e vidro, visitantes impressionados vagaram entre 100.000 exibições de 13.937 expositores. Foram incluídas algumas exibições americanas notáveis: uma elegante colt recuperadora, o revolucionário ceifador McCormick e a única máquina de costura em exibição<sup>200</sup>.

Como sucesso da exposição, seus objetos e a grande afluência de público foram motivação suficiente para que todo o lucro da feira fosse convertido na construção do que veio a ser o South Kensington Museum, um museu da indústria, para onde também foram transferidas a maior parte dos objetos expostos na Feira, transformando-se em uma coleção permanente e de acesso público.

Mais tarde, em 1899, este museu foi renomeado como o nome de Victoria and Albert Museum, ocupando um espaço próprio nos arredores do palácio de cristal e segue em funcionamento ainda hoje<sup>201</sup>.

Enquanto isso, a segunda feira mundial foi inaugurada em Paris quatro anos depois, em 1855. Essas duas exposições chamaram a atenção do público para os benefícios da realização industrial e revelaram o valor artístico potencial dos objetos em relação as criações de arte ou tesouros históricos<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> GELBERT, Doug. *Company Museums, Industry Museums, and Industrial Tours: A Guidebook of Sites in the United States that are Open to the Public*. Jefferson: McFarland & Company, 1994. Introdução.

<sup>201</sup> AMARI, Monica. *I Musei Delle Aziende: La Cultura dela técnica tra arte e storia*. Milão: Franco Angeli. 2001. P.19-20.

<sup>202</sup> XU, Xianya. *Corporate Museum: From Industry Identity to Exhibition communication*. Firenze: Altraleina Edizione. 2017 p.22.

A Exposição de Londres foi considerado o primeiro evento de cultura de massas, as técnicas de exposição utilizadas foram também sem precedentes, com destaque para a própria estrutura, o Palácio de Cristal, uma atração a parte. Foram publicados Guias, houve uma articulação entre passado, presente e futuro, um cuidado com a estética da exposição e interação com o público<sup>203</sup>.

No entanto, é importante lembrar que apesar da grandiosidade, não foram as primeiras feiras de bens industriais e industrializados que se tem notícias. Anos antes, outras feiras já haviam acontecido por toda Europa. Em tamanhos reduzidos como a realizada em Praga em 1791 ou na Itália em 1788, essa com prêmios aos artesões que inovassem nas suas produções (Amari, 2001: 18).

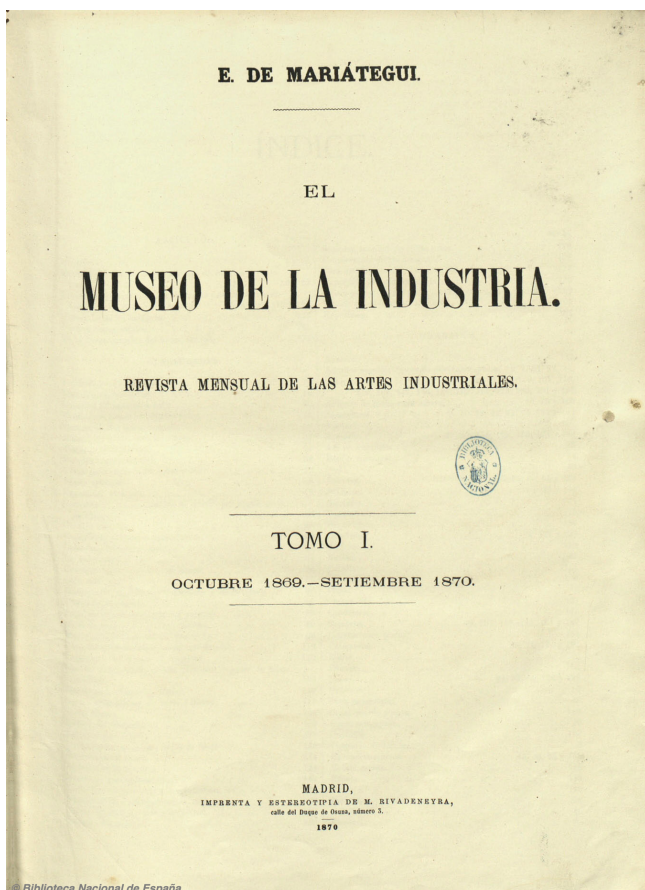
Num período em que os primeiros museus com patrimônio industrial surgiam, juntamente com os próprios museus na sua atual concepção, um outro fator também teve peso importante, a afluência do público. Não bastaria ter um museu sem que houvesse interesse público em visitá-lo, e este talvez tenha sido também um fator importante na gênese dos museus públicos na forma que conhecemos atualmente.

Apesar de então, já no século XIX, os museus de indústria ou com acevo ligado a produção industrial terem demonstrado algum sucesso, os estudos e obras *teóricas sobre museus de empresa só vieram a surgir propriamente dita no século XX, apesar de já existirem trabalhos que abordavam o tema em finais do século XIX, como por exemplo a revista espanhola Museo de la Industria, da qual temos notícia de sua publicação em Madri nos anos 1869 e 1870, até alguns anos mais tarde.*

Na mesma época o *Almanaque de El Museo de la Industria* para 1871, ambos disponíveis de forma on-line no site da Biblioteca Nacional de Madri, e que trazem desenhos e esboços de peças decorativas, muitas delas, industrializadas.

---

<sup>203</sup> HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Francisca. *El Museo Como Espacio de Comunicación*. Gijón: edición TREA. 2011.p.218.



No entanto, o primeiro trabalho em forma de livro que podemos mencionar sobre este tipo de museu, é uma obra publicada nos Estados Unidos da América, cujo autor, Laurence Vail Coleman, era o então presidente da Associação Americana de Museus. Com o título *Company Museums*, foi publicada em 1943, e mantendo-se como a única obra existente sobre o tema até o ano de 1991<sup>204</sup>.

Nela, Coleman explica que os *Company Museums* eram completamente diferentes das exposições de venda e publicidade, porque "... não são criações momentâneas, uma vez que perduram

---

<sup>204</sup> DANILOV, Victor J., *Corporate Museums, Galleries, and Visitor Centers: A Directory*. New York: Greenwood Press, 1991. p.04

e crescem. E surgem da necessidade de registo histórico e atuais<sup>205</sup>”.

A obra de 173 páginas descrevendo 83 museus históricos de Companhias (empresas) já existentes na época, e dos quais, somente 17 seguiam ativos em 1991, de acordo com outro estudo do tema que veremos a seguir, Victor Danilov.

Em 1991, Victor Danilov publicou a obra *Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center: A directory*, onde debatia o tema dos Museus de Empresa, sua natureza e dinâmica. E no ano seguinte, em 1992, publica a obra *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*. Onde apresentou uma classificação de espaços corporativos como *Corporate Museum, Visitor Center* e Jardins ou Galerias de Arte criados e mantidos por empresas, além de exemplificar também modelos em espaços abertos e fechados com localização, foco e público existentes em 1992.

Nesta segunda parte da obra, Danilov apresenta um guia de como criar um espaço de exposições corporativo, iniciando com questões básicas e instruindo o interessado em como encontrar o caminho para desenvolver um espaço deste caráter. Sejam elas questões econômicas, curadoria de ideias e peças e outros aspetos gerais. Seguindo com orientações na sua implementação e posterior operação com exemplos de programas e tipos de exibição, seu gerenciamento e medição para o sucesso do projeto.

Nestes primeiros trabalhos podemos encontrar um esforço para definir de forma mais adequada o Museu de Empresa. Coleman, em 1943 já esboçava uma definição para museu de Empresa, definição que foi utilizada e melhorada por Victor Danilov em 1991 e 1992. E embora Coleman em sua obra *Company Museums*, fazia referência ao nome *Company*, Danilov em suas obras de 1991 e 1992 chamava de *Corporate*, inclusive referenciando os museus citados por Coleman como museus de Empresas, ou corporativo, na tradução livre.

Para Danilov em sua obra, *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*, publicado em 1992. Museu de Empresa era "Uma instalação corporativa com objetos tangíveis e/ou exposições, exibida em um ambiente semelhante a um museu, que comunica o histórico, as operações e/ou os interesses de uma empresa a funcionários, convidados, clientes e/ou público" (Danilov, 1992: 04).

Danilov também apresentou uma série de características que, segundo ele, seriam próprias de museus de empresa, sendo que muitas delas seguem atuais ainda hoje (Danilov, 1991: 04).

- Preservar e converter a história da empresa.
- Desenvolver o orgulho e identificação do funcionário com a empresa.

---

<sup>205</sup> COLEMAN, Laurence Vail. *Company Museums*. Baltimore: The American Association of Museums Washington, D.C., 1943. p.3.

- Informar clientes sobre a empresa e sua linha de produtos e/ou serviços.
- Informar o público sobre a empresa e seus negócios.
- Influenciar a opinião pública sobre a empresa e/ou questões controversas.
- Servir como uma vitrine para os produtos e/ou coleções da empresa.
- Para maior compreensão do público da ciência, tecnologia e/ou campo da empresa.
- Para abrigar e exibir obras corporativas e/ou outras obras de arte.
- Funcionar como hospitalidade, comunidade e/ou centro educacional e cultural.
- Atrair visitantes e turistas para a empresa e a área.

Victor Danilov, em 1991, já fazia uma relação entre a definição da AAM para museus e os aspetos que havia encontrado nos *Corporate Museums* e que poderiam não se encaixar nesta definição. Segundo ele: “são organizados como organizações sem fins lucrativos, às vezes não têm coleções tangíveis, muitas vezes são comerciais por natureza e finalidade, frequentemente operam sem uma equipe profissional, e nem sempre estão abertos ao público<sup>206</sup>”.

Em seguida, completava sugerindo uma melhor definição para este tipo de museu, que segundo ele poderia ser "uma instalação corporativa com objetos tangíveis e/ou exposições, exibida em um ambiente semelhante a um museu, que comunica o histórico, as operações e/ou os interesses de uma empresa a funcionários, clientes, clientes e/ou o público"<sup>207</sup>.

Ainda na década de 1990 encontramos a obra de Doug Gelbert com o título *Company Museums, Industry Museums, and Industrial Tours: A Guidebook of Sites in the United States that are Open to the Public*, publicado em 1994 pela editora McFarland & Company, e que já fazia uma distinção em seu título em relação aos *Company Museums*, como Coleman chamava, os *Industry Museums* e os *Industrial Tours*, que era chamado por Danilov de *Visitor Center*, termo mais comum encontrado atualmente.

A obra é um guia onde o autor lista mais de 500 tours industriais, museus de empresas e museus dedicados a setores indústria nos Estados Unidos da América, com localização, contatos, custo das entradas e horário de funcionamento. O autor menciona que somente as empresas que agendam visitas públicas regularmente e museus da empresa cujas coleções de produtos e itens históricos são abertos ao público é que estão incluídas. Dei-

---

<sup>206</sup> DANILOV, Victor J., *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*. New York: Greenwood Press, 1992. P.04.

<sup>207</sup> DANILOV, Victor J., *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*. New York: Greenwood Press, 1992. P.04.

xando de fora os museus da empresa que apresentam apenas galerias de arte ou jardins não relacionados ao negócio<sup>208</sup>.

Na Alemanha, na década de 1990 foram publicados alguns trabalhos sobre o tema, como a obra de Anne Mikus e Renate Schwarzel, um catálogo chamado *Firmenmuseen in Deutschland: Von Automobilen bis Zuckerdosen*, publicado em 1996 com uma lista de 200 museus de empresas existentes por toda Alemanha, contendo fotografias, dados e alguns comentários sobre cada um dos museus.

No ano seguinte, em 1997, Anne Mikus publicou a obra *Firmenmuseen un der Bundesrepublik: Schnittstelle zwischen Kultur und Wirtschaft*, uma obra com algumas partes teóricas, que trazia uma reflexão sobre o surgimento, conceito e um levantamento de Museus Corporativos na Alemanha da época.

De acordo com Anne Mikus (1997) “Um museu da empresa é uma coleção permanente preparada como uma exposição, criada e mantida por uma empresa<sup>209</sup>”, não precisa ser necessariamente aberta ao público, o seu acervo pode ser objetos da própria empresa ou completamente alheios a empresa. Muitas vezes são instalados nas antigas fábricas, como o caso do *Heinekem Experience*<sup>210</sup>, ou nos locais onde estas foram fundadas, *The Philips Museum*, e estes passam a ser por si só, peças destes museus.



Reprodução da primeira fábrica de lâmpadas Philips: Philips Museu, Eindhoven, NLD: Foto: Luiz Nilton Corrêa

---

<sup>208</sup> GELBERT, Doug. *Company Museums, Industry Museums, and Industrial Tours: A Guidebook of Sites in the United States that are Open to the Public*. Jefferson: McFarland & Company, 1994. Introdução

<sup>209</sup> MIKUS, Anne. *Firmenmuseen un der Bundesrepublik: Schnittstelle zwischen Kultur und Wirtschaft*. Opladen: Berliner Schriften Zur Museumskunde. 1997. Pp.14-15.

<sup>210</sup> Apesar de não se considerar um museu, o Heinekem Experience tem todas as características de um museu histórico, mesclando os artefatos marcantes da história da cervejaria com atrações mais contemporânea, onde o visitante participa de experiências com o objetivo de proporcionar conexão entre o visitante e a empresa.

Ainda na Alemanha, a obra *Corporate Museums (Firmenmuseum): Concepts, Ideas and Realisation*, publicada em 2013 por Jons Messedat, apresenta de forma geral nove artigos de autores diferentes sobre aspectos específicos dos museus de empresa. Questões sobre conceitos e definições, o problema da falta de bibliografia específica sobre o tema, e o processo de criação de um Museu de Empresa.

A obra apresenta ainda questões teóricas sobre o caráter do *Firmenmuseen*, suas coleções nas questões identitárias sociais e empresariais, estudos de caso e vários exemplos. E em sua segunda parte, apresenta ainda 31 exemplos museus corporativos ao redor do mundo, com histórico, fotografias, exposições e localização.

Nesta obra, Alex Sigle alertava que não havia ainda uma definição clara para os Museus de Empresas, no entanto, apresentava características específicas como o fato de servirem o propósito de uma empresa, estarem dedicados a apresentar os empreendimentos da empresa, como os *Mercedes-Benz Museum* ou *Porsche Museum*, assim com grandes coleções de arte, que por meio de sua associação ao nome de empreendedores ou empresas, promovendo a imagem da empresa em relação ao público” (Single in Messedat, 2013: 82).



Fachada do Porsche Museum em Stuttgart - DE: Foto: Luiz Nilton Corrêa

Jons Messedat referia-se aos museus de Empresas como instituições peças centrais da arquitetura corporativa desempenhando um papel importante no sistema, na identidade construída, desde fábricas de produção históricas até a exposição de marcas (Messedat, 2013: 11). “Enquanto as instituições culturais públicas estão vinculadas à sua missão educacional, para os



museus de Empresas, outros aspetos, como o aliciamento da imagem, estão na vanguarda (Messedat, 2013: 11).

Um museu corporativo é projetado para desempenhar um papel central no marketing, no contexto da marca, experiência da marca e reforço da fidelidade do cliente. É uma ferramenta importante na comunicação interna e externa, pode ser usada para fins promocionais e de treinamento e também relações-públicas<sup>211</sup>.

Das obras que podemos consultar sobre o tema, o maior número vem de autores italianos, ou que desenvolveram seus trabalhos em instituições daquele país. Como a obra de Fiorella Bulegato, com título *I Musei D'Impresa: Dalle Arti Industriali al Design*, publicado em 2008. Ou ainda a obra "*I Musei Delle Aziende: La Cultura della técnica tra arte e storia*", de Monica Amari, publicado em 1997 e reeditado em 2001, e que traz uma análise do surgimento, dinâmica e importância dos museus de corporativos naquele país.

No prefácio da obra de Monica Amari, *I Musei Delle Aziende. La Cultura Della Tecnica Tra Arte e Storia*, publicada em 1997 e reeditada 2001, Rossana Bossaglia apresenta um conceito de Museu de Empresa, que encaixaria melhor nos museus de Empresas propriamente ditos, definindo-os da seguinte forma; "Por Museu de Empresa se entende aquelas instalações organizadas em nome de empresas individuais ou indústrias, com quase toda a administração privada, e que também coletam materiais e documentos sobre a atividade das mesmas indústrias" (Amari, 2001: 05).

Já em 2017 a obra "*Corporate Museum: From Industry to Exhibition Communication*" de Xianya XU, doutora pela Politécnica de Milão, aborda, além da história e dinâmica do surgimento dos "Museus Corporativos", também a diferença entre os Museus de Empresas públicas e os Museus de Empresas Privadas, o que no Brasil poderíamos chamar de "Museu Corporativos" sem dificuldades de entendimento.

Xiaya Xu aborda ainda a questão da nomenclatura, classificação e o papel dos "Museus Corporativos" dentro da construção da identidade empresarial, traçando um paralelo entre os museus de empresas públicas, no caso, museus públicos, e os museus de empresas privadas, e que normalmente não são abrangidos de forma adequada pelos conceitos usuais de museu.

Não propõe propriamente uma nova definição para o que chamaria de Museu de Empresa Privada, ou "Museu Corporativo", mas faz uma análise mais ampla dos conceitos de Coleman, Danilov, Rossana Bussaglia e da Associação Italiana Museimpresa.

---

<sup>211</sup> MESSEDAT, Jons. *Corporate Museums (Firmenmuseum): Concepts, Ideas and Realisation*. Ludwigsburg: Avedition, 2013.p.27.

No entanto, ao analisar as diferenças entre os termos *Company* e *Corporation*, estabelece uma diferença marcante entre o que é Museu de Empresa e o que é Museu Corporativo. Ao diferenciar a esfera pública da privada, os serviços públicos prestados por empresas públicas e serviços prestados por empresas privadas com fins lucrativos, mostra com alguma clareza quais os museus se enquadrariam no que chamariamos de Museu de Empresa ou “Museu Corporativo”.

"Corporate Museum" como substituto do "company museum" é um museu de propriedade e administrado por uma empresa com fins lucrativos. (...) De acordo com esses termos, um museu pertencente à última forma de empresa pública não seria considerado um museu corporativo; por exemplo, o Museu da Água da EPAL, em Lisboa (Amari, 2001). Os atributos dos museus de estados ou empresas de propriedade do governo são mais semelhantes aos de um museu público do que de um museu corporativo. Os antigos museus (estatais públicos) representam os interesses de um estado ou governo, enquanto os segundos representam interesses privados<sup>212</sup>.

Ao aprofundar um pouco mais sobre o tema propõe uma classificação<sup>213</sup> para os “museus corporativos” separando os museus de empresas que produzem produtos intangíveis dos de empresas que produzem produtos tangíveis, onde os primeiros oferecem uma experiência ao visitante, e o segundo, um produto físico associado também a uma experiência. Ambos se dividem em três categorias cada, e cada um com sua forma de apresentação própria e discurso adaptado de forma a transmitir a cultura corporativa.

Os primeiros, de empresas que produzem produtos intangíveis dividem-se em museus de empresas prestadoras de serviços, como o Museu do Banco da Finlândia em Helsinki ou o Museu do Dinheiro em Lisboa, as empresas dedicadas a pesquisa científica, como o Museu da Vida, da fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz no Rio de Janeiro, e as que fornecem serviços públicos<sup>214</sup>, como o Museu da Eletricidade em Lisboa, ou o *City of London Police Museum*, em Londres. E embora representem empresas fornecedoras

---

<sup>212</sup> XU, Xianya, *Corporate Museum: From Industry Identity to Exhibition communication*. Firenze: Altralinea Edizione. 2017 p.39.

<sup>213</sup> XU, Xianya, *Corporate Museum: From Industry Identity to Exhibition communication*. Firenze: Altralinea Edizione. 2017 p.41.

<sup>214</sup> XU, Xianya, *Corporate Museum: From Industry Identity to Exhibition communication*. Firenze: Altralinea Edizione. 2017 p.42.

de produtos diferentes, utilizam um discurso expositivo que busca transmitir a cultura corporativa de cada uma das instituições.



Reprodução da imagem de entrada, City of London Police Museum, Londres, Eng; Foto: Luiz Nilton Corrêa

Já os museus de empresas que produzem produtos tangíveis, também divididos em três categorias, podem se classificar em museus de empresas de produtos duráveis, como o *Porsche Museum*, em Stuttgart, ou o *Philips Museum* em Eindhoven.

Os museus de empresa de produtos semiduráveis, como o Museu Hering em Blumenau, Brasil, ou o Armani/Silos da Giorgio Armani em Milão, e ainda os museus de empresas que fabricam produtos comestíveis com o *Verkade Experience*, um museu da fábrica de chocolate holandesa, Verkade, localizado em Zaandam nos Países Baixos ou o Museu do Chocolate, da fabricante de Chocolate Lindt, em Colônia na Alemanha.

As coleções de museus corporativos sempre servem à expressão da identidade corporativa, tanto para uma coleção centrada na empresa quanto centrada na indústria. Isso é diferente do museu público, que oferece muitas opções para escolher e organizar seu foco. O museu público deve atender ao interesse do público pela educação, organizando coleções por tema ou comunidade. As coleções do museu corporativo são relativamente limitadas a servir o lucro direto dos investidores, que representam a empresa-mãe<sup>215</sup>.

Dentre os conceitos de museus, e os tipos de exposições, é importante lembrar que na maioria das vezes as empresas optam

---

<sup>215</sup> XU, Xianya, *Corporate Museum: From Industry Identity to Exhibition communication*. Firenze: Altralea Edizione. 2017 p.40.

por ouro dipo de exposição de seu produtos e/ou identidade, o Visito Centre, existindo, inclusve, empresa que além do Museu, ainda oferecem o visitor center aos visitantes. Talvez o exemplo mais conhecido de um visitor center seja o filme Charlie and the Chocolate Factory, ou A Fantástica Fábrica de Chocolate, na versão brasileira.



Referência ao fundador da Chocolate Verkrade: Verkrade Experience, Zaandam, NL: Foto: Luiz Nilton Corrêa

Em 1992, Danilov dizia que os primeiros *Visitor Centers* formalmente instituídos nos Estados Unidos da América foram o *Coors Brewing Company's Brewery*, em Golden no Colorado, aberto em 1950, e o *Jack Daniel's Distillery* em Lynchburg, no Tennessee em 1952<sup>216</sup>. Enquanto, até aquele ano, os mais bens sucedidos *Visitor Centers* eram duas fábricas de chocolates, a *Hershey Foods Corporation's Hershey's Chocolate World* em Pensilvania com 1.8 milhões de visitantes anualmente, e *Cadbury Ltd.'s Cadbury World*, na Inglaterra, com 400 mil visitantes anualmente<sup>217</sup>.

O *Visitor Centers* da fábrica. Muitas empresas oferecem passeios em suas instalações de manufatura e algumas operam um *Visitor Centers* como parte do programa. Os *Visitor Centers* costumam ter exposições, exemplos de

---

<sup>216</sup> A Destilaria Jack Daniel em Lynchburg, no Tennessee, já oferecia passeios desde os primeiros dias da fábrica em 1866. Ver GELBERT, Doug. *Company Museums, Industry Museums, and Industrial Tours: A Guidebook of Sites in the United States that are Open to the Public*. Jefferson: McFarland & Company, 1994. Introdução.

<sup>217</sup> DANILOV, Victor J. *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*. New York: Greenwood Press, 1992. P.52

produtos e um local onde o público pode se reunir antes, durante ou depois dos passeios<sup>218</sup>.



Entrada do Visitor Center do Ducati Museum, Modena, IT: Foto: Luiz Nilton Corrêa

Por último, temos a obra de Marta Maria Montella, *“I Musei D’Impresa: Heritage e total Relationship Marketing”* publicada em Itália em 2018, apresenta novas formas de classificação envolvendo museus de empresas públicas e privadas nos mesmos contextos já citados, além de apresentar uma lista considerável de museus de empresa italianas divididas por tipos de empresas e produtos. Uma classificação exaustiva entre os vários tipos de museus de empresas existentes naquele país.

De forma geral, apesar de não ser um tema um interesse de pesquisadores e estudiosos da museologia, percebe-se um aumento de obras relacionadas a este tipo de museu nos últimos anos, e a medida que os estudos aumentam, tornan-se mais específicos, encontrando lacunas por preencher e entendendo formas mais adequadas de classificar ou nomear cada tipo de instituição. Ao mesmo tempo que estes museus também demonstram um papel importante na museologia mundial, destacando-se há algum tempo com alguns dos museus mais visitados do mundo, concorrendo diretamente com grandes museus públicos da atualidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. & Horkheimer, Max. “A Indústria Cultural: O Iluminismo como Mistificação de Massas”, Lima, Luiz Costa. 2000. *Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo, Paz e Terra.

---

<sup>218</sup> DANILOV, Victor J. *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*. New York: Greenwood Press, 1992. P.60.

AGUIRRE BAZTÁN, Ángel. 2015. *La Cultura de las Organizaciones*. Barcelona, Ariel.

AGUIRRE BAZTÁN, 2015. Ángel & Corrêa, Luiz Nilton. *A Pesquisa Etnográfica*. Florianópolis, Bookess.

AGUIRRE BAZTÁN, Angel. 1997. *Los rituales en la empresa, Perspectivas de Gestión*.

ALONSO FERNÁNDEZ, Luís. 2001. *L. Museología y museografía*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

AMARI, Monica. 2001. *I Musei Delle Aziende: La Cultura dela técnica tra arte e storia*. Milão, Franco Angeli.

AUGÉ, Marc. 2012. *Não Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, Papiro.

BIELZER, Louise. "Corporate Branded Spaces: A Glance at Today's Diversity and Some Historic Origins", Sonnenburg, Stephan & Baker, Laura (Eds.). 2013. *Branded Spaces: Experience Enactment and Entranglements*, Springer VS.

BOUMAN, P. J. 1966. *Anton Philips: O Homem – O Empresário Eindhoven*: N. V. Uitgeversmaatschappij Centex.

BRUCKNER, Uer R. "Corporate Scenography: Making Brands Accessible", Messeda, Jons. 2013. *Corporate Museumms (Firmenmuseem): Concepts, Ideas and Realisation*. Ludwigsburg, Avedition.

BULEGATO, Fiorella. 2008. *I Musei D'Impresa: Dalle Arti Industriali al Design*. Roma, Carocci.

BURCAW, George Ellis. 1997. *Introduction to Museum Work*. Lanham, Altamira Press.

BURKE, Peter. 2009. *Cultura Popular na Idade Moderna, Europa, 1500-1800*. São Paulo, Companhia de Bolso.

CHAVES, Norberto. 2012. *La Imagen Corporativa: Teoría y Practica de la Identificación Institucional*. Barcelona, GG Diseño.

COLEMAN, Laurence Vail. 1943. *Company Museums*. Baltimore, The American Association of Museums Wachington, D.C.

CORRÊA, Luiz Nilton. "Comunidad Cultural". Aguirre Baztán, Ángel (Ed.). 2018. *Diccionario Temático de Antropología Cultural*. Barcelona, Delta Publicaciones.

CORRÊA, Luiz Nilton. *Museus Corporativos: a musealização como marco na cultura das organizações*. in *REA - Revista Euroamericana de Antropologia*. N. 5. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca. 2018. pp. 31-41.

CORRÊA, Luiz Nilton. 2012. *Festa do Espírito Santo: dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo*. Salamanca, Universidade de Salamanca. 2012 (Tese de Doutorado apresentada na Universidade de Salamanca para obtenção do título de Doutor em antropologia de Ibero-América).

DANILOV, Victor J. 1992. *A Planning Guide for Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center*. New York, Greenwood Press.

DANILOV, Victor j. 1991. *Corporate Museums, Galleries, and Visitor Center: A directory*. New York, Greenwood Press.

DE PRADO RODRIGUES, Javier. 2001. *Diversidad Cultural, identidad y ciudadanía*. Córdoba, Instituto de Estudios Transnacionales (INET).

DESVALLÊES, André & Mairesse, François. 2014. *Conceitos-Chave de Museologia*, São Paulo, ICOM.

DURKHEIM, Émile. 2003 *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo, Martins Fontes.

DURKHEIM, Émile. 1982. *O Suicídio*. Abril Cultural.

ESPINA BARRIO, Ángel Baldomero. 2005. *Manual de Antropologia Cultural*, Recife, Massangana.

ESPINA BARRIO, Angel Baldomero. 2008. *Freud e Levi-Strauss: Influências e contribuições das antropologias dinâmicas e estrutural*. Recife, Massangana.

FARRELLY, Liz & Wenddell, Joanna (Edt.). 2016. *Design Objects and The Museum*. London, Bloomsbury.

FORTY, Adrian. 2009. *Objetos de Desejo: Design e Sociedade desde 1750*. São Paulo, Cosacnaify.

FRADE, Cásia. *Folclore/Cultura Popular: Aspectos de sua História*, UNICAMP. Disponível em <[www.unicamp.br/folclore/Material/extra\\_aspectos.pdf](http://www.unicamp.br/folclore/Material/extra_aspectos.pdf)> Acesso em: 20 jan. 2010.

FREUD, Sigmund. 1981. "El malestar de la cultura", *Obras Completas (Vol. III:1-66)*, Madrid, Biblioteca Nueva.

GELBERT, Doug. 1994. *Company Museums, Industry Museums, and Industrial Tours: A Guidebook of Sites in the United States that are Open to the Public*. Jefferson, McFarland & Company.

GIDDENS, Anthony. 2000. *O Mundo na Era da Globalização*. Lisboa, Presença

GIMENO, Francisco. 1990. *Dialectología y Sociolingüística españolas, 2da*. Alicante, Universidad de Alicante.

GROOT, Gertjan de. 2001. *Fabricage Van Verschillen: Mannenwerk, vrouwenwerk in de Nederlandse industrie (1850 – 1940)*. Amsterdam, Aksant.

FITZGERALD, Marilyn Hicks (Accreditation Secretary AAM). 1973. *Museum Accreditation: Professional Standards*. Washington, D.C.: The American Association of Museums

HALL, Stuart. 2015. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, Lamparina.

HEERDING, Andries. 1988. *The History of N. V. Philips' Gloeilamp-enfabrieken: Volume 2, A Company of many partes*. New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Francisca. 2011. *El Museo Como Espacio de Comunicación*. Gijón, edición TREA.

HESKELT, Johan. 2002. *Design: A Very Short Introduction*. New York, Oxford University Press Inc.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence (org.). 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

IWAI, Atsuh. "What is Corporation? – The Corporate Personality Controversy and Comparative Corporate Governance", F.Cafaggi, A. Nicita and U. Pagano eds. 2001. *Legal Ordering and Economic Institutions*. London.

KOLLMER-VON OHEIMB-LOUP, Gert & Adriani, 2010. *Götz, Firmenmuseen In Baden-Wurtemberg*. Stuttgart, Kohlhammer.

KROEBER, Alfred Louis y Kluckhoun, Clyde. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, Massachusetts, Published By The Museum (Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University).



KID, Stewart. 1795. *A Treatise on the Law of Corporations*. London, Printed For J. Butterworth, Fleet-Street.

KYMLICKA, Will. 2007. *Multicultural Odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. Oxford, Oxford University Press.

LIPOVETSKY, Gilles & Serroy, Jean. 2014. *A Cultura-Mundo: Resposta a uma Sociedade Desorientada*. Lisboa, Edições 70.

LÓPEZ, D. Sergio. 2017. *Antropología de la Empresa*. Barcelona, Ediciones Ballaterra.

MAINE, Henry Sumner. 1961. *Ancient Law*. London, Dent, cap.

MARTÍNEZ, Rafael Martínez-Vilanova. 2017. *Realidad y Possibilidades del Marketing en los Museos de España*. Gijón, Edicionaes TREA.

MCCREERY, John L. & Yamaki, Keiko. "The Anthropology of Business & Administration in Japan", Denny, Rita & Sunderland, Patricia (Ed.). 2014. *Handbook of Anthropology in Business*. London and New York, Routledge Taylor & Francis Group.

MENESES, Ulpiano Toledo de Bezerra. 1993. "A Problemática da Identidade Cultural nos Museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento)", *Anais do Museu Paulista*. Vol. 4. Jan/dez, Nova Série, São Paulo.

MESEDDAT, Jons. 2012. *Corporate Museums: Firmenmuseen*. Germany, Avedition.

MOKUS, Anne, 1997. *Firmenmuseen un der Bundesrepublik: Schnittstelle zwischen Kultur und Wirtschaft*. Opladen: Berliner Schriften Zur Museumskunde: 14-15.

MIRANDA, Orlando (Org.). 1995. *Para Ler Ferdinand Tönnies*. São Paulo, Edusp.

MONTELLA, Marta Maria, 2018. *I Musei D'Impresa: Heritage e Total Relationship Marketing*. Roma, Studia Moa.

ROCA GIRONA, Jordi. 1998. *Antropología Industrial y de la Empresa*. Barcelona, Ariel Antropología.

SANTACANA I MESTRE, Joan & CARDONA, Frances Xavier Hernández. 2011. *Museos de História: Entre la taxidermia y el nomadismo*. Gijón, Ediciones TREA.

TAJFEL, H. 1978. *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona, Herder.

TIMMERI, Jan. 2018. *Die Man Van Philips*. Amsterdam, Om-slagontwerp DPS Design & Prepress Studio.

Tönnies, Ferdinand. 1947. *Comuidad y Sociedad*. Buenos Aires, Ed. Losada.

TURNER, Victor Witter. 1988. *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.

TYLOR, Edward Burnett. 1920. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Prilosofy, Religion Language, Art, and Custom*. V. 1. London, John Murray. Sixth Edition: 01.

VAN DER KOOIJ, Bouke Johannes Gaele. 2015. *The Invention of The Electric Light*. Invention Series 4. Delft, CreatSpace Independent Publisching Plataform.

VON HERDER, Johann Gottfried. 1950. *Filosofia de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Buenos Aires, Editorial Nova.

XU, Xianya. 2017. *Corporate Museum: From Industry to Exhibition communication*, Firenze, Altralinea Edizione.

WILSON, Tom. 2016. *The Story of The Design Museum*. London, Phaidon.

## **LINKS DE INTERESSE**

Damiller Bens Museum. Disponível em: <<https://media.daimler.com/marsMediaSite/en/instance/ko/History-of-the-Mercedes-Benz-Museum-since-2006.xhtml?oid=9904746>> Acesso em: 15 jan. 2020.

Statutes, International Council of Museums (ICOM). As amended and adapted by the Extraordinary General Assembly on 9<sup>th</sup> June 2017 (Paris). Disponível em: <<https://icom.museum/en/>> Acesso em: 18 fev. 2020.

Atlanta Journal-Constitution. Disponível em: <[www.ajc.com](http://www.ajc.com)> Acesso em: 12 jan. 2010.

Ordonnance n° 45-1546 du 13 juillet 1945 portant organisation provisoire des musées des beaux-arts. Version consolidée au 13 mars 2020. Disponível em: <[www.legifrance.gouv.fr](http://www.legifrance.gouv.fr)> Acesso em: 13 mar. 2020.



## PLANTEAMIENTOS PARA NUEVAS NARRATIVAS MUSEÍSTICAS: UNA CONEXIÓN ENTRE BRASIL Y ESPAÑA

Alejandra Saladino<sup>219</sup>

Fernando Sáez<sup>220</sup>

### Resumen

En 2007, representantes de los sectores museológicos de los países de Iberoamérica, reunidos en la ciudad de Salvador de Bahía, elaboraron un documento inspirado en los principios de la Carta Cultural Iberoamericana (2006), la Convención Acerca de la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (UNESCO, 2005) y la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial (UNESCO, 2003) y más lejanamente -en el tiempo, no en el espíritu- en la Declaración de Santiago de Chile (1972). Ahí están los fundamentos para el desarrollo de una nueva mirada museológica que marca un camino para que los museos puedan tener un nuevo papel social, significativo en el marco de la sociedad global, hiperconectada y multicultural del siglo XXI. Nuestro objetivo con esta ponencia es reflexionar sobre el potencial y las dificultades que tienen las colaboraciones entre los sectores museológicos de Brasil y España para lograr que museos con distintas trayectorias y legitimidades, diferentes contextos culturales y contrapuestos modelos conceptuales y de gestión puedan cooperar de forma constructiva en procesos útiles para esa sociedad contemporánea, tales como los relacionados con la “descolonización” de las mentalidades y las relaciones entre comunidades americanas y europeas.

Palabras-clave: museos – políticas culturales – colaboración – descolonización - América - Europa

### Abstract

In 2007, representatives of the museological sectors of the Latin American countries, meeting in the city of Salvador de Bahia, prepared a document inspired in the principles of the Ibero-American Cultural Charter (2006), the Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions (UNESCO, 2005) and the Convention for the Safeguarding of the Intangible Heritage (UNESCO, 2003), and -far in time but not in concept- the Declaration of Santiago de Chile (1972). There are the foundations for the development of a new museological look that marks a path for museums to have a new social role, significant in the framework of the global, hyperconnected and multicultural society of the

---

<sup>219</sup> Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro, [alejandrasaladino@gmail.com](mailto:alejandrasaladino@gmail.com)

<sup>220</sup> Museo Nacional de Antropología (España)

21st century. Our objective with this paper is to reflect on the potential and difficulties of collaborations between the museological sectors of Brazil and Spain to ensure that museums with different trajectories, legitimacies and cultural contexts and opposite conceptual and management models can cooperate constructively in processes useful for this contemporary society, such as those related to the "decolonization" of mentalities and relations between American and European communities.

**Keywords:** museums – cultural policies – collaboration – decolonization – America – Europe

*Santiago Palomero y Carmen Pérez de Andrés, in memoriam*

### **Presentación**

Los museos, tal y como los hemos heredado, aunque con raíces en la Antigüedad, son una herramienta de construcción, legitimación y difusión de una visión occidental del orden del mundo relacionada con el proyecto de consolidación de los estados nacionales europeos en el siglo XIX, la expansión geográfica de su hegemonía y la implantación global de un modelo de interpretación racional positivista de las realidades tangibles y de un modelo socioeconómico basado en la idea de progreso lineal ilimitado. Para cumplir esa misión, los museos habrían jugado, y aún juegan, un papel fundamental en el registro y la transmisión de la memoria histórica oficial y en la formulación de un "relato" de las sociedades y clases hegemónicas materializado en colecciones des- o recontextualizadas dentro de un proceso de apropiación y resignificación según un sistema de valores en el que primarían los rasgos materiales representativos para esas clases sociales, desvinculándolas de los valores asignados por las sociedades de procedencia, en particular de aquellos de tipo identitario, simbólico o espiritual, no apreciados o directamente ignorados.

A lo largo del siglo XX, los museos empiezan a transformarse desde una mirada más autocrítica y a prestar una atención especial a las necesidades de las sociedades de referencia, entendidas en un sentido más democrático e igualitario, abriéndose así a enfoques nuevos y más poliédricos, dando protagonismo a los relatos de corte social y modificando la interpretación de las colecciones e incluso el modo de entender la propia configuración del "patrimonio museológico". Nacen así "otros" museos, bajo coordenadas muy diferentes, implicados en la educación crítica de nuevas capas sociales e incluso comprometidos en dar voz a grupos culturales no hegemónicos o previamente marginados u obviados en los procesos de construcción de la memoria y el imaginario colectivos.

En el siglo XXI, dando un paso más allá en una conyuntura socio-política compleja, en la que están en riesgo los derechos básicos de

las personas, muchos museos están asumiendo roles políticos y plantean nuevas estrategias para una sociedad más justa. En ese contexto, el Consejo Internacional de Museos (ICOM) ha propuesto -por fin- una nueva definición de museo que supera las limitaciones de la vigente desde los años setenta -mucho más centrada en los aspectos técnicos de la tarea de estas instituciones- y enlaza con esos nuevos retos políticos y sociales:

“Los museos son espacios democratizadores, inclusivos y polifónicos para el diálogo crítico sobre los pasados y los futuros. Reconociendo y abordando los conflictos y desafíos del presente, custodian artefactos y especímenes para la sociedad, salvaguardan memorias diversas para las generaciones futuras, y garantizan la igualdad de derechos y la igualdad de acceso al patrimonio para todos los pueblos. Los museos no tienen ánimo de lucro. Son participativos y transparentes, y trabajan en colaboración activa con y para diversas comunidades a fin de coleccionar, preservar, investigar, interpretar, exponer, y ampliar las comprensiones del mundo, con el propósito de contribuir a la dignidad humana y a la justicia social, a la igualdad mundial y al bienestar planetario” (ICOM, 2019).

Esta propuesta, de todas formas, aún no ha sido aprobada por el consejo, y de hecho ha recibido algunas críticas de grandes figuras de la museología, como Hugues de Varine, y de grupos del sector, como el comité de educación del mismo ICOM y el Movimiento para la Nueva Museología, que impidieron que saliera adelante en la convención de 2019. La parte sustancial de estas críticas tiene que ver con la falta de concreción práctica de lo que sería más bien la formulación de un bienintencionado pero vaporoso deseo idealista que la confección de un “traje” realista, holgado pero dotado de cierta precisión, que esté diseñado para que puedan vestirlo y se sientan cómodos de entre de él museos de muy diferente identidad.

En otras palabras, no es que se opongan a los vientos de cambio y renovación que impulsan esta redefinición del concepto de museo, todo lo contrario: lo que exigen es un esfuerzo mayor para que la fórmula no sea tan abierta o ambigua, y sobre todo que permita reconocerse en ella a los “viejos” museos, de modo que realmente tenga la capacidad para sustituir punto por punto a la que debería “derogar” al poder ser aceptada y aplicada por muchos museos ya existentes sin sentirse “excluidos” de ella. Paradójicamente se trata de una propuesta mucho más “inclusiva” de las diversidades étnicas, culturales, sociales y de todo tipo que antes no tenían sitio en los museos.

Así las cosas, el proceso de redefinición ha sido “devuelto” a las manos de los comités nacionales con el encargo de trabajar en un texto más concreto y realista de cara a la próxima convención. Y los comités están intentando seguir procedimientos democráticos para lograrlo. Por ejemplo, ICOM-Brasil ha puesto en marcha una encuesta para que la gente de los museos exponga sus críticas a la definición del ICOM y sus propuestas para el nuevo concepto de museos. Los comités de otros países –al menos, que sepamos, los de Portugal, Alemania y Suiza- han hecho lo mismo. Pero, mientras tanto, habrá que seguir esperando... o no.

Nuestra opinión es que también se puede -y se debe- avanzar en esta redefinición sobre el terreno, actuando. Creemos que es importante contribuir desde los propios museos a través de proyectos museológicos reales a impulsar esta reformulación compatible para museos de viejo y nuevo cuño con conexiones temáticas, incluso desde posiciones históricas y culturales antagónicas. Pensamos que quienes confiamos en la existencia de esas vías de renovación -o al menos creemos que merece la pena e incluso que es nuestra obligación explorarlas- debemos ayudar a mostrar el camino y a demostrar que existe ese posible y renovado espacio común a los escépticos y a quienes creen que se trata de los frutos de dos épocas irreconciliables y que el propósito del ICOM está condenado al fracaso o al menos a no satisfacer a amplios sectores de la comunidad museológica internacional...

A partir de esta convicción, y teniendo en cuenta nuestras experiencias en museos del “viejo” y el “nuevo mundo”, hemos reflexionado en torno a qué estrategias se pueden utilizar para que los museos sean herramientas relevantes y eficaces de cambio y de transformación social, y hacerlo de manera combinada, trabajando en red para extender su influencia en espacios culturales dispares y reforzarse mutuamente.

En efecto, creemos que, para conseguir esa eficacia, entre otras opciones, los museos pueden actuar de dos formas distintas pero complementarias.

Por un lado, tomando como principio básico de actuación la defensa de los derechos de las personas y de su plasmación de forma efectiva en diferentes entornos sociales, en especial en aquellos en que sean más vulnerables, y haciendo que ese principio oriente de forma coherente la elección de los temas, los enfoques y las narrativas que constituirán la columna vertebral de la programación cultural de cada institución. Debe tratarse de un posicionamiento claro y explícito, que además puede presentarse, en el caso de los museos con una trayectoria anterior contradictoria, como el fruto de una transformación necesaria para precisamente superar esas contradicciones. Bastaría además, para justificarse, que se apoya-

ran en la bicentenario Declaración Universal de los Derechos Humanos, la cual, no lo olvidemos, tampoco sería estrictamente “universal” al tener igualmente su origen en los principios del liberalismo occidental, pero que seguiría siendo aún hoy –por estar lejos de ser alcanzado- un buen horizonte hacia el que dirigir sus pasos.

Por otro lado, fomentando las colaboraciones con agentes e instituciones con distintas trayectorias y legitimidades, diferentes contextos culturales y contrapuestos modelos conceptuales y de gestión, y cooperando de forma constructiva en procesos útiles para las sociedades contemporáneas, tales como los relacionados con la “descolonización” de las mentalidades y las relaciones entre comunidades americanas y europeas. Naturalmente, para que esas colaboraciones sean viables, han de basarse en la constatación previa de que los equipos de esos museos comparten una serie de principios teóricos y posiciones comunes, en este caso, la aceptación de los paradigmas del multiculturalismo y el acuerdo en torno a la necesidad de la “deconstrucción” de las narrativas y las prácticas museológicas etnocéntricas tradicionales.

Para verificar el posible desarrollo de estos planteamientos en un marco concreto de aplicación práctica, hemos analizado el potencial de las posibles colaboraciones entre museos brasileños y españoles y los espacios conceptuales y temáticos en que pueden interactuar de forma compatible, pero también las dificultades y los obstáculos que han de vencer para lograrlo, para aviso de navegantes. Y a continuación vamos a reproducir de forma sintética y esperamos que significativa el recorrido analítico que hemos seguido.

Nuestra toma de conciencia sobre la necesidad de una reorientación de la función social de los museos ya había comenzado de forma independiente en nuestros respectivos contextos de formación y trabajo en Brasil y España y, como veremos, en contacto con personas y grupos muy activos en los citados ámbitos de renovación –la apuesta por la museología social y la creación de redes transversales y multinacionales para la transformación de los ecosistemas museológicos-, algo que descubrimos y convertimos en sinergias convergentes en un determinado punto del camino, a partir de nuestras primeras reuniones y conversaciones. Incluso habíamos participado de forma activa, sin todavía haber entrado en contacto directo ni mucho menos haber fraguado esta alianza, en algunos acontecimientos que, como los encuentros iberoamericanos de museos y el nacimiento de Ibermuseos, según avanza el tiempo y vamos adquiriendo cierta perspectiva histórica, se van revelando como pasos cruciales y esperamos que irreversibles en el impulso de ese proceso de transformación.



Justo es reconocer el papel esencial que jugaron en el éxito de esos encuentros algunos y algunas colegas de ambas orillas del Atlántico, entre quienes destacan, como en seguida veremos, José do Nascimento Júnior y Santiago Palomero. De hecho, para desgranar con mayor autoridad y rigor las claves de ese proceso hemos preferido apoyarnos en sus muy valiosos testimonios. Desgraciadamente no pudiendo contar con el de Santiago por su prematura y llorada desaparición –y a cuya memoria, y a la de Carmen Pérez de Andrés, que nos puso en contacto, dedicamos por ello con todo nuestro cariño estas reflexiones que les habría encantado compartir-, nos remitimos a Ana Azor, una de sus más íntimas colaboradoras. Iremos entresacando algunos datos muy clarificadores de sus respuestas a las entrevistas que les realizó en su momento una de nosotros (Alejandra Saladino)<sup>221</sup>.

### **Los museos en la encrucijada del cambio de milenio**

Como ya hemos anticipado, durante el último cuarto del siglo XX, esos museos occidentales –y sus epígonos en las antiguas colonias- que habían estado comprometidos con la creación y reproducción de narrativas hegemónicas y pretendidamente universalistas –incluida la reinterpretación del patrimonio de otras culturas- empezaron a plantearse su razón de ser y su legitimidad, a reflexionar de forma crítica sobre su manera de construir la imagen del mundo y a cuestionarse sobre realmente al servicio de qué grupos sociales y qué sistemas de valores trabajaban. Evidentemente no podían permanecer ajenos a la propia crisis de los paradigmas de las disciplinas académicas con las que estaban vinculados ni ser impermeables a los cambios sociales que estaban desencadenando los procesos postindustriales, el poscolonialismo y determinados movimientos ideológicos. Empezaban así a transitar nuevos caminos hacia un horizonte menos elitista y más inclusivo.

Esa inquietud, como han reconstruido en sendos trabajos de historia de la museología reciente Georgina Decarli (2003) y Tereza Scheiner (2012), ya bullía desde principios de los años sesenta en el seno del Consejo Internacional de Museos (ICOM), canalizada por una corriente teórica progresista que se planteaba la revisión e incluso la superación de la institución “museo” –algo sobre lo que volverán cíclicamente las posturas más radicales desde entonces y hasta nuestros días-, si bien el movimiento de la Nueva Museología no tendrá su nacimiento “oficial” hasta 1971 en la IX Conferencia Internacional del ICOM y, un año después, en la mesa redonda organizada por UNESCO en Santiago de Chile, titulada *La impor-*

---

<sup>221</sup> Aprovechamos para agradecer tanto a José do Nascimento Júnior como a Ana Azor su tiempo y su generosidad a la hora de compartir sus recuerdos y sus ideas con nosotros.

*tancia y el desarrollo de los museos en el mundo contemporáneo* y en la que se redactó la famosa Carta de Santiago, una declaración muy revolucionaria si la situamos en su contexto, hace ya casi cincuenta años<sup>222</sup>. Para valorar su atrevimiento, basta con citar uno de sus párrafos, según el cual:

“Los museos han de participar en la formación de la conciencia de las comunidades a las cuales sirven y a través de esta conciencia pueden contribuir a llevar a la acción a dichas comunidades, proyectando su actividad en el ámbito histórico que debe rematar en la problemática actual: es decir, anudando el pasado con el presente y comprometiéndose con los cambios estructurales imperantes y provocando otros dentro de la realidad nacional respectiva.”

Aunque ya entonces tuvieron mucho cuidado de que no se tomase como una declaración que perseguía la deslegitimación de los museos tradicionales e incluso cuestionaba su supervivencia, sino como una invitación a su necesaria transformación, además de una justificación para el nacimiento de otro tipo de museos y la coexistencia de unos y otros:

“Esta perspectiva no niega a los museos actuales, ni implica el abandono del criterio de los museos especializados, pero se considera que constituye el camino más racional y lógico que conduce al desarrollo y evolución de los museos para su mejor servicio a la sociedad. La transformación propuesta se dará en algunos casos paulatina o aún experimentalmente; pero en otros casos, podría ser ella la dirección básica”.

Como también señala De Carli en su obra, no es casualidad que esta histórica y crítica reunión tuviera lugar en una ciudad de América Latina –y más concretamente en el Chile de la Unidad Popular de Allende–, pues ya entonces la museología americana en general y la iberoamericana en particular empezaban a ser el escenario de fuertes tensiones entre ambos modelos museológicos. Los jóvenes museólogos progresistas que accedían a los equipos de los museos nacionales o de las grandes fundaciones creadas con capital de magnates y empresas tenían dificultades a la hora de encontrar justificaciones que convalidaran la identidad y los discursos museológicos de esos museos nacidos según el modelo decimonónico occidental, mientras que otros empezaban a recla-

---

<sup>222</sup> Véase en

<http://www.iber museos.org/recursos/documentos/declaracion-de-la-mesa-de-santiago-de-chile-1972/>

mar apoyo oficial para una vía alternativa: la de los museos comunitarios y dedicados a dar voz a las culturas marginadas durante el proceso de colonización y las mal llamadas “minorías”.

La Carta de Santiago venía a formular un modelo de museo, el de museo integral, que servía a ambas necesidades: enseñaba el camino para que los museos convencionales pudieran apostar por hacer de la finalidad formativa –en el sentido integral de la formación crítica de los individuos y los colectivos– su principal motor de actuación, especialmente en los hasta hace no mucho llamados “países en vías de desarrollo”; y proporcionaba la base conceptual para la fundación de los museos comunitarios. Como ha señalado la museóloga Tereza Scheiner, el concepto de museo integral está vinculado al de patrimonio integral, constituido éste desde una mirada amplia del medio ambiente y los ecosistemas en su doble plano natural y social, y, desde la Carta de Santiago de Chile, los museos integrales se definen por su acción comunitaria. De ahí, que también reciban el nombre de “ecomuseos”.

Y aunque en la siguiente década, animados por este modelo y por la convicción en la necesidad de plasmarlo en proyectos concretos, de anclarlo en el terreno para que no se quedara en una bonita pero evanescente declaración de intenciones, se pudieron poner en marcha un buen número de ecomuseos y museos comunitarios en diferentes contextos, empezando por las propuestas de George-Henri Rivière y el propio Hugues de Varine y los ejemplos germinales como el ecomuseo de Le Creusot (Francia) en 1974 y los ecomuseos canadienses (DÍAZ BALERDI, 2002, 501) y siguiendo por los estudios y la acción activista y militante de Waldisa Russio Guarnieri en Brasil (BRUNO, FONSECA, NEVES, 2008), e incluso se creó un comité específico en el ICOM –el MINOM– para dar carta de naturaleza a este movimiento e impulsarlo, lo cierto es que, como ya hemos apuntado más arriba, ambas museologías, como se pretendía quizás de forma demasiado policamente correcta en Santiago, siguen actualmente conviviendo y las tensiones inherentes a la confrontación de dos formas tan diferentes de concebir los museos no han desaparecido.

Y eso pese a que, desde entonces, se ha seguido reforzando la idea de que la función básica de los museos es hacer que el público tome conciencia participativa de su problemática como individuo y como agente social tanto a nivel teórico –un camino jalonado por un buen número de declaraciones y conclusiones de diversos encuentros internacionales, una vez más con una especialmente activa vertiente iberoamericana<sup>223</sup>– como, y esto es lo más impor-

---

<sup>223</sup> Entre otras muchas reuniones, nos gustaría destacar por su papel a la hora de jalonar ese camino: el *I Taller Internacional sobre los Ecomuseos y la Nueva Museología* de Quebec en 1984 (del que emanaría la también paradigmática Declaración de Québec), el encuentro *El Museo en América Latina Hoy* que auspició la ciudad de Caracas en 1992 (que también dio lugar a una célebre declaración), la reunión sobre *Tráfico Ilícito de Bienes*

tante, por medio de una evolución de la manera de actuar de muchos museos, ofreciendo experiencias educativas y de ocio a más amplios sectores sociales. El avance está siendo lento, parsimonioso, a veces frustrante, pero al menos parece que estos “mastodontes, longevos, prolíficos y bulímicos” se han adentrado en el siglo XXI tratando de alcanzar las “viejas utopías”, esas que les veían como “potentes herramientas de comunicación, de educación, de transformación social, de placer” (DÍAZ BALERDI, 2008, p.169).

Porque la presión política y social no ha dejado de crecer, al menos desde ciertos sectores ideológicos o identitarios, pero a veces también entre diferentes unidades territoriales o nacionalidades, en un escenario de tensiones interculturales que está alcanzando gran relevancia en estos últimos años y que se plasma, por ejemplo, en las cada vez más numerosas reclamaciones de restitución de colecciones formadas durante el periodo colonial o bajo el paradigma de los museos nacionales enciclopédicos y centralizadores. Resulta muy interesante ver la diversidad de respuestas que se están empezando a ensayar ante este tipo de conflictos: desde la negación del problema a las devoluciones más aparatosas que sistemáticas de “patrimonio sensible”, pasando por experiencias de gestión y curaduría compartidas que nos parecen el camino más fructífero y que merecería la pena ser explorado<sup>224</sup>. Esta exploración se enmarcaría dentro de una de mayor envergadura bautizada como la “decolonización” de las narrativas y las prácticas museísticas, y que ya ha dado algunos notables frutos. Entre ellos, por citar de nuevo dos casos en ambos márgenes de la museología occidental, cabría destacar la exposición temporal *Museum's as Parliament*, mediante la que el Van Abbemuseum de Eindhoven (Holanda) invitaba a los visitantes a participar en una reflexión sobre nuevas formas de democracia<sup>225</sup>; o la exposición temporal *Resistencia ya!* del Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (Brasil), resultado de una curaduría colectiva con miembros de tres pueblos indígenas<sup>226</sup>.

---

*Culturales* de Cuenca en 1995, el congreso *Museos y Comunidades Sostenibles* de San José en 1998 (cuyas conclusiones se reunirán en la denominada como Carta de San José) y la mesa redonda *Conservación, identidad y desarrollo* en la Ciudad de México de 1999 y su correspondiente declaración.

<sup>224</sup> “Patrimonio sensible” es la denominación que se suele dar a los objetos que forman parte de colecciones museísticas pero aún conservan un gran valor simbólico para las culturas de origen, como, por ejemplo, los objetos utilizados en rituales o de carácter sagrado y determinados restos humanos.

<sup>225</sup> Véase en

<https://vanabbemuseum.nl/en/programme/programme/museum-as-parliament/>

<sup>226</sup> Véase en <http://mae.usp.br/exposicao-resistencia-ja/>

Poco a poco, pero inexorablemente, los museos de todo tipo reflexionan sobre sus discursos decimonónicos e invitan a las personas a discutir y participar activamente de sus propuestas y de su agenda cultural, social y política.

### **Los museos iberoamericanos en el siglo XXI: nuevos caminos y desafíos**

Y es que, en efecto, en el contexto iberoamericano, la influencia de la Carta de Santiago de Chile no ha dejado de crecer en el medio siglo que ha transcurrido desde su redacción, a trompicones, con avances y retrocesos, pero siempre actuando de referencia de los proyectos renovadores en materia de museología y, sobre todo, inspirando el intento más serio de darle un nuevo impulso al modelo de museo integral que consagra, mediante su reformulación y adaptación al contexto actual: la Carta de la Ciudad Salvador<sup>227</sup>.

Esta carta o declaración, redactada y firmada en 2007, tiene, entre otras virtudes, que ya no fue respaldada sólo por profesionales de los museos sino por representantes de las administraciones competentes en materia de museos de todos los países del bloque iberoamericano, destacando el protagonismo de tres de ellos, de ambas tradiciones museológicas, como fueron Brasil, Colombia y España, que se encargaron de redactar el borrador para que los representantes de los demás países contribuyeran con sus comentarios y críticas al texto final. Eso sin duda le otorga una legitimidad, un apoyo oficial y una capacidad para extender su influencia de forma homogénea en un enorme espacio geográfico y cultural como nunca antes había obtenido ninguna otra declaración de esta índole y de tan acusada vocación reformadora. Por fin la Nueva Museología llegaba a infiltrarse en el ADN de las políticas en materia de museos de un buen número de estados, a convertirse sus principios inspiradores no ya en un vago referente sino en el eje vertebral de los planes estratégicos de los departamentos y agencias competentes en esa materia de los países que acudieron a Salvador, o al menos ese era el compromiso de los firmantes<sup>228</sup>.

Pero, además del contenido del documento, nos interesa valorar cómo se fraguó, qué enormes carencias enquistadas o qué urgencias estaban en la conciencia común de quienes lo firmaron como

---

<sup>227</sup> Véase en [http://www.iber museos.org/wp-content/uploads/2014/09/Declaracion-de-Salvador\\_POR.ESP\\_.pdf](http://www.iber museos.org/wp-content/uploads/2014/09/Declaracion-de-Salvador_POR.ESP_.pdf)

<sup>228</sup> Quizás ya no debamos hablar de la Nueva Museología propiamente dicha, por no forzar la reanimación de una cadáver, como podría haber dicho el propio Díaz Balerdi, que tuvo razón de ser en un determinado contexto histórico, pero sí de su transmutación en un marco más evolucionado, actual, amplio y quizás permanente que podríamos reconocer bajo la etiqueta de “museología social”, sin duda legítima heredera de aquella y de su finalidad democratizadora y aún llamada a culminar su más que inconclusa tarea.

para ponerles de acuerdo en torno a ideas tan transformadoras, qué renunciaciones o qué esfuerzos de convergencia tuvieron que hacer para superar las diferencias y encontrar una posición compartida y aceptable para todos, porque creemos que ahí están todas las respuestas, que ahí quedaron ya planteadas todas las claves para el futuro de las colaboraciones entre museos iberoamericanos de tan diferente identidad como los que más abajo citaremos. Merece la pena por tanto detenerse un momento en conocer algunos detalles de cómo se llegó a tan amplio consenso.

Porque, por no haber, antes de ese momento no había ni siquiera un programa iberoamericano de museos auspiciado por los gobiernos de este bloque ni por la OEI, el organismo que intenta aglutinar las políticas conjuntas. Unos años antes había habido un proyecto impulsado por Venezuela pero que no logró tener éxito. Sabedor de ello, y convencido de su necesidad, José do Nascimento Júnior, que era el director del Departamento de Museos y Centros Culturales del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional de Brasil (DEMU/IPHAN), pensó que debía aprovechar un contexto político favorable con gobiernos progresistas a ambos lados del Atlántico y se puso en contacto con los responsables de los museos estatales españoles para crear sinergias entre Brasil y España en las que luego ir incorporando con un gran despliegue de lo que hoy llamaríamos “diplomacia cultural” al resto de los países del grupo y para finalmente crear ese programa que no sólo fortaleciera las redes de museos nacionales e iberoamericanas sino que también lo hiciera en torno a una serie de ejes programáticos<sup>229</sup>. José do Nascimento era consciente de que este proyecto no podía salir adelante sin la implicación “ejemplar” de al menos uno de los dos países europeos –las dos antiguas potencias coloniales, no lo olvidemos– de ese conglomerado multinacional que se reconoce como Iberoamérica por oposición a la América de influencia anglosajona, no sólo por su decisiva aportación económica y su gran peso político en las organizaciones comunes, sino también porque era fundamental que los representantes oficiales de la más enraizadas museologías de tradición positivista manifestaran de forma explícita su voluntad de comprometerse con un proyecto común, convergente y en el que las nuevas museologías americanas tuvieran voz propia y legítima.

Así conoció en 2004 a Ana Azor y al que luego sería nombrado Subdirector General de Museos Estatales, Santiago Palomero, con quienes inmediatamente se produjo un gran entendimiento. En España, también hacía tiempo que los vientos de cambio estaban

---

<sup>229</sup> Para dar todas las claves del contexto político, nos referimos a un periodo en que coincidieron los gobiernos socialistas de Lula da Silva y Rodríguez Zapatero, con Gilberto Gil y César Antonio Molina como respectivos Ministros de Cultura. El Director General de Bellas Artes en España, de quien depende la Subdirección General de Museos Estatales, era José Jiménez.

llegando a las esferas oficiales y planteando una reflexión crítica. Ambas partes pensaron que tenían que darle aún otra vuelta de tuerca al planteamiento estratégico de esta colaboración a la que deberían irse sumando enseguida los otros países para finalmente alumbrar el que luego recibiría el nombre de Programa Ibermuseos, y que, para ello, como el movimiento se demuestra andando, sería interesante poner en práctica primero esa voluntad de confluencia mediante colaboraciones bilaterales hispanobrasileñas.

Si en algo tenían experiencia por su larga trayectoria los museos de la vieja Europa era en el terreno de la organización y planificación, aunque sólo fuera porque habían ido aprendiendo de los propios errores. En el DEMU/IPHAN, llevaban un tiempo intentando desarrollar una metodología de gestión específica para museos. Algunos museos habían redactado una especie de plan director inspirado en los modelos al uso en el sector de la arquitectura, pero evidentemente insuficiente para la gestión de los museos porque ponía el énfasis en la gestión de las infraestructuras pero no servía para traducir en proyectos ni ejes de actuación las finalidades museológicas, algo fundamental para que dicha planificación sirviera para impulsar de forma efectiva los procesos de transformación de las instituciones. Precisamente en la SGME se había por fin superado pocos años antes una problemática endémica similar y se había alumbrado una herramienta de gestión como el “plan museológico”. En cambio, quizás lo que hacía falta en los museos estatales españoles era un empujón para que, en efecto, este instrumento sirviera para, aplicando todo su potencial, renovar sus finalidades dándoles un giro significativo y definitivo hacia la museología social. El intercambio no podía sino ser fructífero para ambas partes y con esa intención se organizaron las primeras jornadas de museos entre Brasil y España<sup>230</sup>. La alianza estaba en marcha...

---

<sup>230</sup> Hay un aspecto intangible en las relaciones hispanobrasileñas que no podemos dejar de preguntarnos si no habrá jugado un discreto pero significativo papel en el buen entendimiento entre los museólogos y las museólogas de ambos países, como sucede en otros ámbitos profesionales y en especial en los relacionados con la gestión del patrimonio y la memoria. Nos referimos precisamente a la inexistencia del peso de un pasado común –al menos de una relación colonial directa, si exceptuamos el intrascendente periodo, a estos efectos, en que la cabeza de Felipe IV ostentó temporalmente la corona portuguesa a mediados del siglo XVII-, con su herencia de injusticias y abusos, con las heridas abiertas de una imperfecta descolonización, con sus sombras proyectadas en forma de interferencias en la construcción de relaciones igualitarias en el presente. De hecho, lo que hasta no hace mucho se consideraba una buena justificación –de forma bastante interesada y demagógica por parte de los organismos oficiales, sobre todo los españoles, y con un sesgo neocolonial muy claro, no nos engañemos– para la realización y, lo que es más importante, la financiación de proyectos comunes iberoamericanos, y que hacía que las colaboraciones hispanobrasileñas fueran muy raras, es decir, la existencia de esa “coiné” común con los países en que por razones obvias

En efecto, las primeras jornadas tuvieron ya lugar el mismo año 2004, en el Museo de Arte Contemporáneo de Niterói. Su objetivo era sentar las bases de este intercambio y promover futuras acciones conjuntas entre Brasil y España<sup>231</sup>. Luego Brasil adaptaría la metodología del plan museológico de los museos estatales españoles para los museos brasileños, divulgándola en talleres que se realizaron en muchas ciudades del país<sup>232</sup>. Sólo dos años más tarde, en 2006, tuvieron ya lugar las segundas jornadas, ahora ya en territorio español y con su sede principal en el Museo Sefardí de Toledo<sup>233</sup>. Quienes participaron en ellas coinciden en que fueron muy fructíferas porque ya las relaciones bilaterales estaban más maduras y además los museólogos de ambos países reunidos allí ya estaban enfrentándose simultáneamente al reto de implantar los planes museológicos y sobre todo de adaptarlos realmente para conseguir procesos transformadores en sus respectivas instituciones, con lo que compartían las mismas problemáticas<sup>234</sup>.

---

se hablaba el español, ahora, paradójicamente, en un contexto de empoderamiento de nuevas formas de entender las relaciones bilaterales desde el revisionismo de esa memoria colectiva, se ha transformado en un obstáculo o al menos un condicionante que obliga como poco a explicitar los posicionamientos de las partes antes de empezar cualquier iniciativa compartida. En ese contexto, la fluidez de las relaciones hispanobrasileñas –o brasileño-españolas– podría estarse beneficiando de una cierta virginidad, de no cargar con esa problemática heredada. Y en el plano de las ideas, eso sería extensible a una mayor “comodidad” a la hora de ponerse de acuerdo en la construcción de narrativas decoloniales mixtas...

<sup>231</sup> En las jornadas, se trataron temas como las políticas públicas para el sector museológico, la formación y actualización de profesionales en Brasil y España, los orígenes de los museos y su rol en la contemporaneidad, los museos de arte en ambos países, y el papel de las políticas locales y regionales para museos.

<sup>232</sup> Los talleres para la elaboración del plan museológico formaban parte de un programa de formación y capacitación de profesionales de museos del cual se encargaba en aquellas épocas el Departamento de Museos del Instituto de Patrimonio Cultural de Brasil.

<sup>233</sup> En estas segundas, se discutieron los modelos de gestión para museos, las características y habilidades del profesional de museos, los proyectos prioritarios y de educación y la participación de la sociedad en las actividades museísticas.

<sup>234</sup> Todavía con posterioridad a la reunión de Salvador, tuvieron lugar otras colaboraciones hispanobrasileñas como el curso *Diversidad Museal Iberoamericana*, dirigido por María Bolaños y José do Nascimento Junior y realizado, en noviembre de 2008, en el Museo de América (Madrid), y unas terceras jornadas bilaterales en 2009, organizadas por el Instituto Brasileño de Museos (IBRAM) y en las que fueron presentadas las experiencias en planificación de numerosos museos, como el proyecto de Museo Nacional de Etnografía en Teruel, el Museo Histórico Nacional de Río de Janeiro, el Museo de las Peregrinaciones de Santiago de Compostela, el Museo Nacional del Prado, el Museo de la República de Río de Janeiro, el Museo de la Abolición de Recife, el Museo Nacional de Arqueología Subacuática de Cartagena y el Museo de Artes y Oficios de Belo Horizonte. Pero a partir de



El siguiente paso, como hemos apuntado, fue implicar a un tercer país, cosa que se hizo con Colombia, que estaba muy activo en el inicio del proceso que daría como resultado la Declaración de Salvador. Y el siguiente fue ya involucrar al resto de los países utilizando precisamente como elemento catalizador la redacción y posterior firma de la declaración y, como factor propiciatorio, el ejercicio de una gran generosidad, eliminando de la ecuación, y rompiendo así con el *modus operandi* habitual en este tipo de programas oficiales, la obligación de aportar una determinada cuota al presupuesto común. La idea era que las políticas de Ibero-museos beneficiaran a todos los países con independencia del peso de su aportación al programa y, en justa reciprocidad, la inclusión de todos diera una legitimidad y una fuerza inusitadas al programa y sus objetivos renovadores. Sin duda, esta decisión fue vital para que la red se constituyera en un plazo sin precedentes de pocos meses.

Eso no quiere decir que –como nos han transmitido nuestros citados informantes- los primeros contactos para la redacción de la declaración no revelaran ciertas resistencias incluso en el seno de las comunidades museológicas de los países impulsores, y también de otros como Chile, no en vano identificada la comunidad chilena como algo casi identitario con la declaración de 1972 a la que la nueva venía a relevar. Como ya hemos visto que ha sucedido más recientemente con la definición de museo en el seno del ICOM, también entonces curiosamente esas resistencias procedían de sectores progresistas, los cuales consideraban que no era necesario un nuevo documento programático para los museos iberoamericanos sino que lo que hacía falta era retomar la Carta de Santiago, aún vigente, como base ideológica del programa en ciernes. Pero José do Nascimento y Palomero pensaban, con acierto, que las nuevas sinergias que pretendían poner en marcha se verían más estimuladas si las fuerzas que tenían que comprometerse para impulsarlas –en especial en su vertiente política- sentían que estaban contribuyendo a fundar algo nuevo, continuista si se quiere con el espíritu e incluso la letra de Santiago, pero contemporáneo y singular.

Dicho y hecho, si bien hay que reconocer que el esfuerzo fue mayúsculo sobre todo si tenemos en cuenta que, insistimos, se realizó en un plazo de tiempo muy corto para la envergadura de la tarea y que la estrategia una vez más fue ir sumando adhesiones paulatinamente en vez de recurrir a una aparentemente más rápida difusión simultánea de los borradores que hubiera sin embargo podido complicar las cosas. Cuando el borrador llegaba a un nuevo

---

ahí hubo acuerdo en que, creado ya el programa Ibero-museos, estos intercambios debían trasladarse ya a ese nuevo espacio multilateral.

país, ya iba legitimado con los avales de los países por cuyas manos ya había pasado lo que le confería a este movimiento un impulso cuya inercia iba creciendo de forma progresiva. Se acordó que la primera redacción corriera por cuenta del equipo de Brasil, quien la envió a los equipos de España y a Portugal para que sus integrantes hicieran sus comentarios y sus contribuciones. Luego el borrador se lo enviaron a Colombia, a Chile, a Argentina y así sucesivamente hasta llegar con el consenso bastante maduro al Primer Encuentro Iberoamericano de Museos, celebrado en junio de 2007 en la ciudad de Salvador, y en el que los representantes de todos los países de Iberoamérica discutieron y firmaron la redacción definitiva de la declaración.

Quien quizás ha resumido mejor que nadie las aportaciones de la declaración de Salvador ha sido Alain Trampe (2017, 37), con quien coincidimos cuando afirma que sus tres grandes “legados” son:

“la instalación de un relato común para el sector museístico iberoamericano, la concreción de políticas o distintos niveles de legislaciones en varios países del área y el fortalecimiento del trabajo de cooperación entre países y museos de Iberoamérica.”

En efecto, nuestros informantes nos confirman que una vez más una de las dificultades a la hora de encontrar ese “relato común” fue determinar el modo en que todos los museos, desde los de identidad más tradicional hasta los museos comunitarios que ya estaban proliferando en países como Brasil, Colombia, México y Portugal, podían identificarse, desde sus muy diferentes modelos y personalidades, con una finalidad común. Y esa finalidad, como recoge la declaración en su enunciado, resultó ser el compromiso de ser o transfigurarse en herramientas para el desarrollo y la transformación social, algo con lo que hoy en día ningún museo no podría sentirse implicado.

Pero, para que la cosa, valga la redundancia, no se quedase en una mera declaración de intenciones, la propia carta a continuación, y como ya hemos adelantado, proponía la creación de un vehículo que fomentara y articulara una política museológica iberoamericana común basada en esos principios: el Programa Ibermuseos<sup>235</sup>. Y para construir esa política común, el programa, creemos que con acierto, ha apostado por hacerlo desde la base, tejiendo redes de comunicación y apoyo mutuo y promoviendo el intercambio de conocimientos, experiencias y buenas prácticas entre las instituciones y sobre todo la movilidad y los contactos de los profesionales,

---

<sup>235</sup> Actualmente Ibermuseos lo integran 22 países –Andorra, Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, España, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal, República Dominicana, Uruguay y Venezuela-, trece de ellos en el consejo intergubernamental. Para más información: <http://www.bermuseos.org/>

que al final, como vemos en nuestro caso, es lo que genera los compromisos más fructíferos. En ese terreno, son sobre todo dos programas los que más eficacia y éxito han tenido: la convocatoria de “Conversaciones”, inspirada en un programa similar y con mucho recorrido de la precedente Iberescena<sup>236</sup> y dedicada a fomentar que los museos compartan proyectos y bienes culturales; y sobre todo el programa de “Capacitación”, cuya finalidad es el intercambio y las estancias o pasantías de profesionales de unos museos a otros de los diferentes países integrantes de esta alianza. También nos interesa destacar que ya en la declaración se sugería que determinadas conmemoraciones y efemérides históricas podían constituir una buena oportunidad para la realización de proyectos integrados entre museos iberoamericanos, algo que, como veremos más abajo, ha sido uno de los terrenos que hemos explorado conjuntamente<sup>237</sup>.

### **Influencia de la declaración de Salvador en Brasil y España**

Como principales impulsores de la Carta de Salvador y de Ibermuseos, cabría esperar que las políticas oficiales en materia de museos de Brasil y España hayan cabalgado desde entonces con fuerza y coherencia sobre el mandato recogido en ese documento y en el marco del programa Ibermuseos, pero, como resulta inevitable, esto ha sido así en mayor o menor medida en función de la coyuntura política y presupuestaria.

Los primeros años tras la reunión de Salvador fueron de una enorme efervescencia renovadora en el panorama de los museos brasileños, aprovechando por supuesto un movimiento que ya había empezado antes y que en buena medida inspiró la participación institucional brasileña en el I Encuentro Iberoamericano de Museos. Y viceversa, el éxito del encuentro y la capacidad de la declaración para condensar buena parte de las ideas que inspiraban a la nueva generación de la museología brasileña representaron una inyección de energía en el tejido museológico del país. Como decía la Carta, numerosos proyectos se volcaron en hacer realidad que los museos y el patrimonio cultural se convirtieran en verdaderos agentes de cambio y desarrollo social.

---

<sup>236</sup> Iberescena es un programa de cooperación para impulsar las Artes Escénicas de los 16 países que lo integran: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, España, México, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal y Uruguay.

<sup>237</sup> Entendemos que quienes redactaron la declaración eran muy conscientes de que las colaboraciones en semejantes marcos temáticos hoy en día exigen la “gestión” de los aspectos más conflictivos y traumáticos de estas “celebraciones” y que por ello, lejos de haber evitado este riesgo, pensaron que valía la pena enfrentarse a este tipo de negociaciones como vía de superación de estos “factores de división” y de convergencia entre posturas y “narrativas”.

En el contexto de las políticas públicas, se puede destacar la creación del Programa Puntos de Memoria, que ha impulsado la fundación de museos comunitarios en todo el país<sup>238</sup>. Los numerosos museos comunitarios, para reforzarse mutuamente y compartir recursos, se han ido organizando en redes, como la Red de Museología Social de Río de Janeiro<sup>239</sup>, la Red Indígena de Memoria y Museología Social<sup>240</sup>, la Red de Museos Indígenas del Estado de São Paulo<sup>241</sup> y la Red de Museos Comunitarios del Estado de Ceará<sup>242</sup>.

Otras iniciativas que también han contribuido a esta eclosión de la museología social han sido los programas titulados Política de Preservación del Patrimonio Cultural Material<sup>243</sup> y Política de Educación Museal<sup>244</sup>, y la obligación de incluir un “programa socioambiental” en la estructura de los planes museológicos de los museos de Brasil<sup>245</sup>. También interesantes proyectos desarrollados en el seno de los “museos tradicionales” como el Programa Escuela de la Mirada y el Programa Vecinos del Museo de Arte de Río (MAR)<sup>246</sup> y las múltiples actividades realizadas en el jardín del Museo de la República de Río de Janeiro<sup>247</sup>.

En España, mientras tanto, hay que constatar que el movimiento de los museos comunitarios sigue sin echar raíces. Podemos citar algunos casos aislados que representan un cierto acercamiento al modelo, singularmente en el área valenciana y alicantina, pero también en otros rincones de la geografía española<sup>248</sup>, por lo general proyectos amparados por las administraciones municipales si exceptuamos algunos casos excepcionales<sup>249</sup>. Y, como ejemplos

---

<sup>238</sup> Véase en <https://www.museus.gov.br/acessoainformacao/aco-es-programas/pontos-de-memoria/>

<sup>239</sup> <http://rededemuseologiasocialdori.blogspot.com/>

<sup>240</sup>

[https://www.facebook.com/pg/redeindigenamemoria/about/?ref=page\\_ternal](https://www.facebook.com/pg/redeindigenamemoria/about/?ref=page_internal)

<sup>241</sup> <https://www.sisemsp.org.br/articulacao/o-fortalecimento-das-redes-tematicas/rede-de-museus-indigenas/>

<sup>242</sup> <https://museuscomunitarios.wordpress.com/>

<sup>243</sup>

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei\\_iphan0732090.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria3752018sei_iphan0732090.pdf)

<sup>244</sup> Véase en <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2019/02/Portaria-422-2017-PNEM.pdf> y <https://pnem.museus.gov.br/>

<sup>245</sup> Véase en [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2011-2014/2013/decreto/d8124.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2013/decreto/d8124.htm) y en SALADINO, 2012, 80-87.

<sup>246</sup> Véase en <http://museudeartedorio.org.br/o-mar/escola-do-olhar/> y en <https://museudeartedorio.org.br/escola-do-olhar/vizinhos-do-mar/>

<sup>247</sup> Véase en <http://museudarepublica.museus.gov.br/banner-principal/propostas-para-marco-abril-e-maio-devem-ser-enviadas-ate-142/>

<sup>248</sup> Véase en <https://www.eulacmuseums.net/index.php/espana-2> y

<https://www.museopusol.com/es/>

<sup>249</sup> Véase en <https://laponte.org/>

más radicales, pero que significativamente renuncian a identificarse como museos, ciertos centros culturales comunitarios que sin embargo comparten filosofía con algunos de los museos de comunidad brasileños y que han nacido en espacios históricos primero ocupados por los colectivos participantes -no por casualidad al abrigo del movimiento del 15M- y luego cedidos sin mucho convencimiento por las administraciones titulares, la mayor parte de los cuales han ido dando muestras de fatiga ya en los últimos años, lo que viene a ser un síntoma más de la falta de arraigo en la sociedad española de este tipo de iniciativas<sup>250</sup>.

Seguramente todo esto es debido a una combinación de factores: la falta de precedentes e incluso de un movimiento de museología social alternativo a la museología oficial, la práctica inexistencia de grupos sociales que busquen la creación de espacios de memoria propios o que presionen a las autoridades para crearlos y, en definitiva, el enorme peso en el imaginario colectivo de la idea de que los museos son instituciones públicas y corresponde a las administraciones tomar la batuta.

Pues bien, en efecto, donde sí podemos afirmar que ha habido una clara voluntad de introducir los principios y valores de la Declaración de Salvador -o al menos de empezar a abrir camino- ha sido en el espacio institucional que depende de la SGME, al fin y al cabo el organismo que se encargó, como hemos visto, de participar en la redacción de la Carta. Lo que pasa es que, como era de esperar, esa influencia de momento se ha circunscrito a los museos que son de su competencia, es decir, museos nacionales y “tradicionales” por lo general ya hace tiempo preocupados por llegar a segmentos sociales nuevos e introducir las demandas del público en sus planes estratégicos pero aún lejos de dar un giro copernicano hacia una verdadera museología social en sus planteamientos globales. También se han sumado episódicamente el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía y el Museo Thyssen. No obstante, en el institucionalizado contexto museológico español, no deja de ser un gran paso, sobre todo por el impacto que el ejemplo de estos museos podría llegar a tener en el ecosistema general.

Con esta intención, la SGME puso en marcha en 2014 el Plan Nacional Museos + Sociales, cuyo principal objetivo era hacer de los museos:

“instituciones culturales de primer orden que trabajen con el poder de la memoria, que sean responsables de la construcción y transmisión del conocimiento a partir del patrimonio cultural que conservan, y que, en el servicio que prestan a una sociedad plural y diversificada, asuman un compromiso dirigido a:

---

<sup>250</sup> Véase en [https://www.diariocordoba.com/noticias/cordobalocal/reverheredia-5-anos-despues\\_1254658.html](https://www.diariocordoba.com/noticias/cordobalocal/reverheredia-5-anos-despues_1254658.html) y <https://latabacalera.net/>

1. Potenciar su dimensión social y la difusión de valores democráticos y de ciudadanía, estableciéndose como instituciones participativas y activas en la configuración de una sociedad plural.
2. Promover los valores de igualdad, convivencia y tolerancia.
3. Incentivar la interlocución con la sociedad y alentar su participación activa en el museo.
4. Impulsar su papel como herramientas estratégicas para lograr la cohesión y la integración social.
5. Renovarse como una opción de ocio cultural atractiva para personas de cualquier edad, procedencia o formación.
6. Facilitar la accesibilidad a sus espacios, contenidos, discursos y programación.
7. Reafirmar su papel como espacios de conocimiento, de educación y formación, y de enriquecimiento personal.
8. Fomentar el dialogo intercultural propiciando el conocimiento y el respeto mutuos.
9. Contribuir a la consecución de una igualdad real y efectiva entre mujeres y hombres.
10. Participar en la creación de una conciencia medioambiental y progresar en el desarrollo de comportamientos sostenibles.”<sup>251</sup>

A la vista está que este decálogo tan renovador -este soplo de aire fresco- estaba llamado a convertirse en una poderosa palanca de transformación en el momento en que se tradujera en cambios sustanciales en la identidad, la finalidad y la actividad de los museos dependientes de la SGME. Y hay que señalar que, en términos generales, el plan fue muy bien acogido por unos equipos en los que estaba entrando mucha sangre joven gracias al esfuerzo realizado por la propia SGME para dotar con nuevos técnicos a las plantillas de estos “viejos museos”, algunos centenarios, nuevos museólogos que buscaban identificarse con una también nueva forma de entender los museos. Sin embargo, paradójicamente el plan adoleció de una casi absoluta falta de respaldo económico. Su puesta en marcha coincidió con la parte más dura de la última crisis económica global y de una apuesta de los sucesivos gobiernos españoles por la austeridad y los recortes presupuestarios, lo que no es óbice para que, si la decisión estratégica era suficientemente firme, se hubiera optado por redistribuir los recursos de otra manera, dando cierta prioridad a los programas del plan por encima de otros ya existentes. Pero no fue así, y se prefirió confiar en que las bondades de la iniciativa pudieran atraer apoyos exter-

---

<sup>251</sup> Véase en

<http://www.culturaydeporte.gob.es/museosmassociales/presentacion.html>

nos, cosa que al final no ha sucedido y, por defecto, ha supuesto una importante obstáculo para su eficaz y sostenida implantación. Y ya sabemos que los planes que tardan en arrancar, que se atascan por falta de impulso, acaban generando desánimo en quienes habían adquirido el compromiso de materializarlos y el ímpetu inicial va decayendo.

No obstante, si el plan no se ha quedado en una mera declaración de intenciones, ha sido gracias a que, compensando la falta de financiación con entusiasmo, compromiso y profesionalidad, durante los primeros años de vida del plan, los equipos de los museos, sin apenas recursos, pusieron en marcha un buen número de proyectos que sin duda mostraron un esperanzador camino de renovación. Todo un síntoma, además, de que el terreno ya empezaba a estar abonado para que la museología social comenzara a germinar en las históricas instituciones de la administración estatal española.

Entre esos proyectos, nos gustaría destacar algunos como *Migrar es cultura* o *Tejiendo un futuro*<sup>252</sup> -realizado con reclusas de origen americano- del Museo de América, *Callemuseo* del Museo Nacional de Escultura<sup>253</sup>, *Nos+otras* del Museo Thyssen<sup>254</sup>, las numerosas iniciativas -algunas anteriores al plan, pero luego incorporadas a éste- del Museo Nacional de Artes Decorativas realizadas con personas con diversidad intelectual, en proceso de reinserción o en riesgo de exclusión social<sup>255</sup>, y *Personas que migran, objetos que migran*, entre otros, del Museo Nacional de Antropología (SOGUE-RO, 2016).

En algunos de estos museos, de todas formas, el espíritu del plan se ha implantado tan profundamente en su ADN que se puede afirmar que el riesgo de una involución ha sido conjurado -casi-definitivamente. Uno de ellos precisamente es el Museo Nacional

---

<sup>252</sup> Véase en <http://www.culturaydeporte.gob.es/museodeamerica/investigacion-noviembre-2015/el-museo-investiga/proyectos/migrar-es-cultura2.html> y <https://www.culturaydeporte.gob.es/museodeamerica/actividades2/exposiciones-es-temporales/tejiendo-un-futuro.html>

<sup>253</sup> Véase en <http://www.culturaydeporte.gob.es/actualidad/2016/09/20160913-callemus.html>

<sup>254</sup> Véase en <https://www.museothyssen.org/exposiciones/espacio-memoria>

<sup>255</sup> Véase en <http://www.culturaydeporte.gob.es/cultura-mecd/areas-cultura/principal/mc/disenopobreza/2010/el-proyecto-diseno-contrala-pobreza.html>, <http://www.culturaydeporte.gob.es/mnartesdecorativas/dam/jcr:2ed56237-1f40-4e02-b981-09f2835cc5d4/enganchadosarte-dossier.pdf>, <http://www.culturaydeporte.gob.es/mnartesdecorativas/dam/jcr:0b864bdf-17c1-48bb-ab2c-82c0d0a2ed01/incorporarte-dossier.pdf>, <http://www.culturaydeporte.gob.es/mnartesdecorativas/dam/jcr:32fa6d32-84e4-4e3e-9dad-baf44e5992cb/lafronteradelodesconocido-dossier.pdf>, entre otras.

de Antropología (MNA) y su compromiso con nuevas narrativas y prácticas museísticas.

El actual plan estratégico del MNA confiere una gran importancia a las exposiciones temporales, entendidas como un motor de vitalidad para el museo y un campo de experimentación de nuevos temas, nuevos enfoques y nuevas formas de entender tanto los sujetos como los objetos museológicos, y como base para un plan de renovación de la identidad del museo, de su organización espacial y funcional y de su principal vehículo de comunicación, la exposición permanente, con el horizonte del 150° aniversario de la institución en 2025. El MNA aspira a aprovechar este proceso como una oportunidad para transformar su papel social y convertirse en agente activo en la construcción de un futuro en el que el diálogo, la convivencia y el respeto entre culturas resuelvan buena parte de las tensiones propias del fenómeno de globalización a que nos enfrentamos. Para ello, el museo intenta superar o revertir su herencia etnocéntrica, colonialista y positivista convirtiéndose en foro de encuentro y colaboración entre representantes de la diversidad cultural global tanto de su entorno directo como localizados en cualquier ámbito de identidad del planeta. Las plataformas de expresión de esas identidades son las exposiciones que el MNA denomina como proyectos "con voz propia" y en torno a las cuales ha articulado ya varios ciclos temáticos o el citado proyecto *Personas que migran, objetos que migran* (SÁEZ LARA, 2016 y 2019). Llegados a este punto, se puede decir que ya está preparado para buscar la forma de converger con la museología social americana y qué mejor forma de hacerlo que retomar el testigo de las colaboraciones hispanobrasileñas que ya habían marcado una senda a seguir y a sabiendas del buen entendimiento que ya había existido en ese marco de cooperación...

### **Brasil y España: nuevas narrativas desde acciones colaborativas**

Y así ha sido. Después de un paréntesis de varios años, hemos podido poner en marcha otro proyecto cooperativo inspirado en los principios de la Declaración de Salvador para retomar su impulso y seguir avanzando en el camino que trazó, y lo hemos hecho, como ya hemos anticipado, en el contexto de uno esos "marcos" que la propia Carta proponía como propicios para ello: la conmemoración de un hecho histórico "común", en este caso el quinto centenario del viaje que conectó ambas orillas del Atlántico dentro del itinerario de la que luego resultaría la primera circunnavegación del globo (1519-1522). La oportunidad era evidente y sólo había que aprovecharla: el primer lugar en el que la escuadra de Magallanes fondeó una vez empezó a bordear hacia el sur las costas americanas fue la Bahía de Guanabara (hoy Río de Janeiro). Ahí debía arrancar el ciclo de exposiciones que el MNA quería po-



ner en marcha dentro del programa oficial de la efeméride y que, con el título de “Démole la vuelta al mundo: una propuesta contracultural” debía servir para darle definitiva continuidad al modelo de exposiciones “con voz propia” y su metodología, ahora ya con un carácter transversal y verdaderamente global. La idea era repetir de forma virtual ese viaje pero no para situarnos en los albores del siglo XVI sino todo lo contrario, para tomarle el pulso 500 años después al panorama cultural y social de este complejo y amenazado planeta en que vivimos, al resultado de los procesos de dominación de Occidente y sus modelos culturales sobre el resto del orbe y de las desigualdades que aquel viaje, entre otros, contribuyó a desencadenar<sup>256</sup>.

El objetivo, a la postre, era avanzar en el proceso de “descolonización” del museo a través del protagonismo de las comunidades que hoy habitan los lugares por los que en su día pasó la escuadra española, dándoles la palabra. Y si hay unos espacios en Río en que esa palabra se expresa de forma más transformadora y comprometida es en sus museos comunitarios, con cuya manera de entender la museología social el MNA quería conectar...

Y es que, además, y más concretamente, la idea de hacer esta exposición surgió precisamente gracias a una de esas pasantías del Programa Ibermuseos de Capacitación, la que permitió que en 2018 Alejandra Saladino pasara unos días en el Museo Nacional de Antropología<sup>257</sup>.

A lo largo de las conversaciones e intercambios a que ya hemos hecho referencia al principio de este texto, y que como es lógico se prolongaron por correo electrónico ya una vez Saladino de vuelta en Río, el proyecto fue tomando forma hasta que estuvo preparado para ser sometido a la prueba de fuego de su viabilidad: presentarlo a la Red de Museología Social de Río de Janeiro (REMUS-RJ). La reunión fue un éxito y varios de los museos que integran la red decidieron participar –finalmente fueron ocho- y a partir de ahí, ya bautizado con su reivindicativo nombre definitivo –*Río somos nós!*–, se convirtió en un proyecto cooperativo en coherencia con el espiri-

---

<sup>256</sup> Véase al respecto:

[-http://vcentenario.es/la-historia/el-mundo-hoy/contexto/](http://vcentenario.es/la-historia/el-mundo-hoy/contexto/)

[-http://vcentenario.es/el-mundo-en-travesia/pendiente/](http://vcentenario.es/el-mundo-en-travesia/pendiente/)

[-http://vcentenario.es/actividades/](http://vcentenario.es/actividades/).

<sup>257</sup> La pasantía ha sido desarrollada en el Museo Arqueológico Nacional (MAN), pero formaban parte del programa propuesto por Carmen Pérez de Andrés, tutora de Saladino en el MAN, unas visitas al MNA para conocer el Programa de Gestión de Riesgos recién implantado. Gracias a estas oportunidades, y bajo el espíritu de la Declaración de la Ciudad de Salvador, desde entonces colaboramos en otros proyectos, junto a profesoras y profesionales de universidades españolas y museos de México y Cuba.

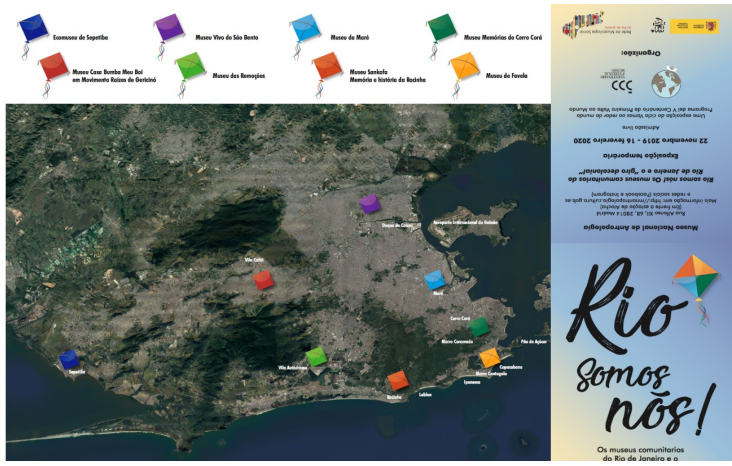
tu que anima a la REMUS-RJ y también la ya glosada manera de entender las exposiciones colaborativas del MNA: es fundamental que los protagonistas decidan qué quieren contar y cómo (Figuras 1, 2a y 2b). La REMUS-RJ organizó en su seno un equipo que ha trabajado de forma colegiada y en articulación con nosotros y luego en el MNA se ha materializado museográficamente la muestra, inaugurada en torno a la fecha en que se cumplían los 500 años de la llegada de las naves de Magallanes a Río, el 10 de diciembre de 2019<sup>258</sup>.



Figura 1 Reunión preparatoria de la REMUS-RJ. (Fotografía: equipo REMUS-RJ)

---

<sup>258</sup> Es de justicia no olvidar aquí el papel jugado en el éxito de este proyecto por una gran cantidad de personas: entre las que nos gustaría destacar el trabajo fundamental de Patricia Alonso, codirectora del proyecto, y de Alana Mendonça, Daniela Matera, Rondelly Cavulla, Gabriel Campos Hubner, Mario Chagas, Pablo Jiménez, Belén Soguero, Maribel Lemos y los entusiastas equipos de los nueve museos participantes, ocho de Río –Museu de Favela, Museu da Maré, Ecomuseu de Sepetiba, Museu Memórias de Cerro Corá, Museu Casa Bumba de Meu Boi, Museu das Remoções, Museu Sankofa y Museu Vivo de Sao Bento- y uno de Madrid –el MNA-.



<p><b>Museu Casa do Bumba Meu Boi em Movimento Raízes do Nordeste</b></p> <p><i>Memória e sabor Raízes do Nordeste do Brasil</i></p> <p>O Museu Casa do Bumba Meu Boi em Movimento Raízes do Nordeste é dedicado às raízes culturais nordestinas do Brasil, apresentando uma programação que inclui teatro, dança, música e artes visuais. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>	<p><b>Museu Memórias do Cerro Corá</b></p> <p><i>Marcadores em movimento!</i></p> <p>O Museu das Memórias do Cerro Corá surgiu em 1972 com um intuito de resgatar a história dos moradores do bairro do Cerro Corá. Ao longo dos anos, o espaço tem se desenvolvido, tornando-se um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>	<p><b>Museu de Favela</b></p> <p><i>Marcamos dentro de um museu!</i></p> <p>O Museu de Favela surgiu em 2002 com o intuito de resgatar a história dos moradores das favelas do Rio de Janeiro. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>	<p><b>Museu do Mau</b></p> <p><i>Um museu na favela!</i></p> <p>O Museu do Mau surgiu em 2002 com o intuito de resgatar a história dos moradores das favelas do Rio de Janeiro. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>
<p><b>Museu das Remoções</b></p> <p><i>Memória sobre os remanescentes</i></p> <p>O Museu das Remoções surgiu em 2002 com o intuito de resgatar a história dos moradores das favelas do Rio de Janeiro. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>	<p><b>Museu Sankofa Memória e História da Rocinha</b></p> <p><i>Resgatamos o olhar para nós e recuperamos nossa identidade!</i></p> <p>O Museu Sankofa surgiu em 2002 com o intuito de resgatar a história dos moradores da Rocinha. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>	<p><b>Museu Vivo do São Bento</b></p> <p><i>Em defesa do patrimônio do município de Duque de Caxias!</i></p> <p>O Museu Vivo do São Bento surgiu em 2002 com o intuito de resgatar a história dos moradores do bairro do São Bento. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>	<p><b>Economias de Sepetiba</b></p> <p><i>Museu-memória e lugar de memória vivos!</i></p> <p>O Museu das Economias de Sepetiba surgiu em 2002 com o intuito de resgatar a história dos moradores do bairro de Sepetiba. O espaço é um ponto de encontro para a comunidade e para o público em geral, promovendo a valorização das tradições e a troca de experiências.</p>

Figuras 2b y 2b. Hoja de mano de Rio somos nós!, editada en portugués, castellano e inglés (diseño de ... para SIT).

Una enorme lona con el arco que da entrada al Museu da Favela ha cubierto y transfigurado durante tres meses la portada neoclásica decimonónica del viejo museo científico madrileño plasmando así de forma metafórica la inversión de las sinergias museológicas tradicionales y la reintroducción en su discurso académico de los relatos reescritos por las propias comunidades americanas –en

este caso, cariocas- que era el principal motor de esta colaboración (figuras 3 y 4)<sup>259</sup>.



Figura 3. La fachada del Museo Nacional de Antropología “transfigurada” en el arco del Museu de Favela (fotografía de Javier Rodríguez Barrera).

---

<sup>259</sup> Véase una síntesis visual en [Rio somos nós! - Museo Nacional de Antropología, Madrid — Google Arts & Culture](#)



Figura 4. Vista general de Rio somos nós!, en cuyo diseño las cometas cariocas ha tenido un importante papel simbólico (fotografía de Belén Soguero).

Pero era también muy importante que los museos de la REMUS-RJ sintieran que recibían un “retorno” de esta experiencia, que la interacción era beneficiosa para ambas partes, y sabemos que han valorado mucho la relevancia internacional que la muestra ha contribuido a dar a su movimiento, así como el hecho de que fuera la primera vez que se analizara a la red como conjunto –que la red se autoevaluara- y que eso les brindara la oportunidad de fortalecer los lazos entre los museos que la integran y repasar y consolidar los valores y motivaciones que los unen. En otras palabras, para ellos, la exposición ha resultado ser un beneficioso ejercicio de “metamuseología” al actuar como espejo en el que reconocer y reafirmar su identidad colectiva<sup>260</sup>.

En definitiva, creemos que el resultado ha sido muy positivo para todos los museos participantes, con independencia de su especial idiosincrasia y que ha demostrado que, cuando se comparte una misma forma de entender la museología social, no hay distancias culturales ni metodológicas insalvables<sup>261</sup>.

---

<sup>260</sup> Valoración que agradecemos por su mediación a Mario Chagas y Alana Mendonça.

<sup>261</sup> Y la nave sigue avanzando: cuando escribimos estas líneas a finales de 2020 ya se ha inaugurado en el MNA, pese a todas las limitaciones que impone la gestión de la pandemia en España como en todo el resto del planeta, la segunda exposición del ciclo, *Estrecho de Magallanes: la frontera del agua*, en colaboración con el colectivo artístico Vértices y en la que tienen especial relevancia los testimonios de los yagán y sobre todo los kawesqar recogidos por Leopoldo Pizarro; y ya está en preparación *I-estoria-*

## Notas finales

Después de esta mirada sobre las colaboraciones entre Brasil y España y la influencia mutua que han favorecido entre museos de ambas “culturas museológicas”, tenemos claro el potencial de estas estrategias para el desarrollo común en el marco de la museología social, algo que hemos querido reivindicar y retomar con proyectos concretos, actuales y mutuamente significativos. Los intercambios promocionados resultan importantes para el fortalecimiento de los museos como entidades complejas que, a su vez, demandan una gestión acorde con sus misiones, valores y compromisos con la sociedad, para que sean relevantes y eficientes en procesos útiles para la sociedad contemporánea y sus demandas de bienestar, dignidad humana y justicia social.

Creemos que para orientar estos intercambios ha sido y seguirá siendo fundamental tener como guía los principios y los retos definidos en la Carta de la Ciudad de Salvador, que debe actuar como brújula para el establecimiento de colaboraciones entre los países iberoamericanos y en la estupenda plataforma que nos brinda el programa Ibermuseos. Y también es muy importante que esa voluntad sirva para superar las inercias negativas y dificultades, las que plantea la persistencia de una conyuntura económica desfavorable, que puede afectar a los presupuestos y actividades planeadas por los museos pero también por el Programa Ibermuseos; la vigente inestabilidad y la debilidad endémica de los sectores culturales y museísticos de muchos de estos países – incluidos Brasil y España–; y las distintas dinámicas y diferencias culturales, que demandan comprensión y adaptación de los agentes involucrados en las actividades en colaboración.

Los museos son entidades clave para la sociedad contemporánea, pues los movimientos resultantes de las políticas de extrema derecha ponen en riesgo a valores asociados a los derechos humanos y, en consecuencia, los movimientos de reparación de los efectos del colonialismo y las reclamaciones por los patrimonios expoliados son cuestionados. Tenemos claro que los museos necesitan asumir su rol en estos procesos, transformándose en espacios de visibilización, de diálogo y de reconciliación. Por tanto, no podemos sino coincidir con Francisca Hernández cuando afirma que el papel de los museos en la construcción de un futuro creativo y enriquecedor para las sociedades ha de basarse en su capacidad de “restañar heridas y posibilitar el inicio de un nuevo camino de entendimiento

---

*ta: Guam, las Marianas y la cultura CHamoru, en colaboración con numerosas instituciones y representantes de la comunidad indígena de aquel archipiélago.*



basado en el respeto y el reconocimiento de los valores culturales de los diferentes pueblos” (HERNÁNDEZ, 2018, 101-102).

## Referencias

- BRUNO, Maria Cristina de Oliveira; FONSECA, Andrea Mattos; NEVES, Kátia Regina Felipini (2008): Mudança social e desenvolvimento no pensamento da museóloga Waldisa Rüssio Camargo Guarnieri: textos e contextos. BRUNO, Maria Cristina de Oliveira; NEVES, Kátia Regina Felipini (coords.) *Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento: propostas e reflexões museológicas*. São Cristóvão: Museu de Arqueologia de Xingó, 2008, p. 21-40.
- DE CARLI, Georgina (2003): Vigencia de la Nueva Museología en América Latina: conceptos y modelos. *Revista ABRA*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional, Editorial EUNA, Costa Rica, julio-dic., 2003.
- DÍAZ BALERDI, Ignacio (2002): ¿Qué fue de la Nueva Museología? El caso de Quèbec. *Artigrama*, 17, 2002, 493-516.
- DÍAZ BALERDI, Ignacio (2008): *La memoria fragmentada*. Gijón: Ediciones Trea, 2008.
- HERNÁNDEZ, Francisca (2018): *Reflexiones museológicas desde los márgenes*. Gijón: Ediciones Trea, 2018.
- SÁEZ LARA, Fernando (2016): Una nueva finalidad social para el MNA: el reconocimiento de las comunidades de migrantes y su riqueza cultural. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XVII, 2016, 169-182.
- SÁEZ LARA, Fernando (2019): Museos y antropología: ¿Hacia dónde deberíamos ir y cómo deberíamos ser? Retos para el Museo Nacional de Antropología. *ICOM-CE Revista del Comité Español de ICOM*, 16, 2019, 24-33. [[https://www.icom-ce.org/wp-content/uploads/2020/07/ICOMdigital16\\_doblePag.pdf](https://www.icom-ce.org/wp-content/uploads/2020/07/ICOMdigital16_doblePag.pdf), accesible el 20 de enero de 2021]
- SALADINO, Alejandra (2012): The Republic Museum’s Social and Environmental Programme: proposals and action for social change. *Museum International*, v.64, i.1-4, 2012, p.80-87.
- SCHEINER, Tereza Cristina Moletta (2012). Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, v.7, p.15-30, jan-abr. 2012. [<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n1/a03v7n1.pdf>, accessible el 20 de febrero de 2020]
- SOGUERO, Belén (2016): Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XVII, 2016, 142-168.
- TOONEN, Stella. Can museums save european democracy? *Are we Europe* [<https://magazine.areweeurope.com/stories/elections-issue/stella-toonen-museums-demo->

[cracy?fbclid=IwAR1E\\_sbeNUV13w\\_7kHyBjAwp4cnNEkUg8R1aJzN6tvuNvW3kgVH1Z8x7Wzc](https://www.facebook.com/IwAR1E_sbeNUV13w_7kHyBjAwp4cnNEkUg8R1aJzN6tvuNvW3kgVH1Z8x7Wzc), accesible el 20 de febrero de 2020]

TRAMPE, Alan (2017): A diez años de la Declaración de la Ciudad de Salvador. *Programa IBERMUSEOS. Diez años de cooperación entre museos: 2007-2017.*

[<http://www.iber museos.org/pt/recursos/publicacoes/memoria-iber museos-2007-2017-10-anos-de-cooperacion-entre-museos/>,

accesible el 20 de febrero de 2020]

### **Pies de figuras**

Figura 1. Reunión preparatoria de la REMUS-RJ (fotografía de...).

Figura 2. Hoja de mano de *Rio somos nós!*, editada en portugués, castellano e inglés (diseño de ... para SIT).

Figura 3. La fachada del Museo Nacional de Antropología “transfigurada” en el arco del Museu de Favela (fotografía de Javier Rodríguez Barrera).

Figura 4. Vista general de *Rio somos nós!*, en cuyo diseño las cometas cariocas ha tenido un importante papel simbólico (fotografía de Belén Soguero).





## CONVENTOS NOVOHISPANOS DEL SIGLO XVI Y SU DECORACIÓN ARTÍSTICA: UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA<sup>262</sup>

Mgr. Monika Brenišínová, Ph.D.<sup>263</sup>

### Resumen:

Este estudio se basa en mi tesis de doctorado<sup>264</sup>, investigaciones de campo y estancias en los archivos (2010, 2013, 2015, 2018) mexicanos<sup>265</sup>. Su fin es dar a conocer los resultados de mi trabajo que han sido parcialmente publicados en checo y en inglés.<sup>266</sup> Cuando descubrí la arquitectura conventual mexicana destinada a la evangelización de la población nativa de América continental, quise saber en primer lugar como funcionaba y qué significado tenía para la sociedad colonial temprana. Por ello decidí combinar en mi trabajo la perspectiva diacrónica con la sincrónica. Mi trabajo es interdisciplinario, mezcla los procedimientos clásicos de historia (trabajo con los documentos escritos, crítica de la fuente), historia de arte (Erwin Panofsky) y antropología simbólica e inter-

---

<sup>262</sup> El presente artículo se originó en la Universidad Carolina dentro del proyecto “PROGRES Q09: Historia – Llave al entendimiento del mundo globalizado” y el proyecto del Fondo Europeo de Desarrollo Regional “Creativity and Adaptability as Conditions of the Success of Europe in an Interrelated World” (No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734).

<sup>263</sup> miembro del equipo académico del Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Carolina (Praga, República Checa). Es redactora ejecutiva de la revista *Ibero-Americana Pragensia* y coautora del libro *Dějiny umění Latinské Ameriky*, 2018 (Historia del arte de América Latina). [monika.brenisinova@ff.cuni.cz](mailto:monika.brenisinova@ff.cuni.cz)

<sup>264</sup> Monika BRENÍŠÍNOVÁ, *Del convento al hombre. El significado de la arquitectura conventual y su arte en la Nueva España del siglo XVI*, (tesis de doctorado), Praga 2016.

<sup>265</sup> En 2013 llevé a cabo una investigación de campo en el territorio de México Central (Ciudad de México, Morelos, Puebla, Hidalgo y Tlaxcala), durante la cual visité y documenté 116 recintos conventuales. Dicha investigación fue apoyada por el Gobierno de México a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores y su programa de becas para estudiantes e investigadores extranjeros.

<sup>266</sup> He publicado varios artículos con base en mi tesis de grado en checo y en inglés, véase: Monika BRENÍŠÍNOVÁ, “Kláštérní umění Nového Španělska 16. století: umění na hranici kultur a vědeckých disciplín” [El arte monástico de la Nueva España en el siglo XVI: el arte en la frontera de culturas y disciplinas científicas], in: Adéla Klinerová – Tereza Johannidesová – Jakub Hauser – Eva Csémyová (eds.), *Překračování hranic: Mezioborovost, migrace a mobilita v dějinách umění a příbuzných oborech*, Praha 2019, pp. 8-26; idem, “Mexické kláštery na pomezí tří vědeckých disciplín: historie, dějiny umění a antropologie” [Monasterios mexicanos en la frontera de tres disciplinas científicas: historia, historia del arte y antropología], in: Jan Galeta – Martin Šolc (eds.), *Architektura mezi myšlenkou a skutečností*, Brno 2018, pp. 33-50; idem, “Sixteenth-century Mexican Monasteries and Art. An Anthropological Perspective”, *Ethnologia Actualis* 18, 2018, pp. 93-124.

pretativa (Victor Turner y Clifford Geertz) que posibilitan interpretar y contextualizar los significados, roles y funciones de la arquitectura conventual mexicana en su contexto histórico y social.

**Palabras claves:** Nueva España; siglo XVI, evangelización; clero regular; órdenes misioneras; conventos; arquitectura y arte; iconografía e iconología; antropología simbólica e interpretativa; V. Turner; Cl. Geertz

## Introducción

La religión jugó un papel decisivo en el proceso de dominación de América y su población nativa. El objetivo de la misión evangelizadora fue no solamente cristianizar a la población nativa y aculturarla,<sup>267</sup> sino también legitimar la ocupación militar de territorios ajenos y de su población.<sup>268</sup> La tarea de evangelización de la

---

<sup>267</sup> El término aculturación fue acuñado por el etnógrafo polaco Bronislaw J. Malinowski en la década de 1920 y para un público más amplio fue introducido en un trabajo del antropólogo norteamericano John Wesley Powell. Se refiere a los procesos de un cambio cultural provocado por el contacto de dos o más culturas autónomas. Originalmente, se interpretó como un cambio cultural que se produce bajo la influencia de la cultura dominante. Para el concepto de aculturación: Ralf BEALS, "Acculturation", in: Alfred L. Kroeber, *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, Chicago 1965, pp. 621-641; Nathan WACHTEL, "La aculturación", in: Jacques Le Goff, Pierre Nora, *Hacer la Historia I Nuevos problemas*, Barcelona 1985, pp. 135-156. Posteriormente, algunos antropólogos comenzaron a hablar de transculturación en un esfuerzo por señalar que la aculturación es un proceso bilateral que provoca cambios en todas las culturas involucradas. El concepto de transculturación fue anclado en la década de 1940 por el etnólogo cubano Fernando Ortiz Fernández, con el fin de restablecer la noción de aculturación, que consideraba eurocéntrica véase: Fernando ORTIZ FERNÁNDEZ, Enrico Mario Santí (ed.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, Madrid 2002. Aunque me doy cuenta de este diálogo, usaré en este trabajo el término "aculturación", que está firmemente anclado en la literatura antropológica sin ninguna connotación diminutiva o despreciativa hacia las culturas nativas de América Latina.

<sup>268</sup> La Corona española inmediatamente después del primer viaje de Cristóbal Colón al ultramar en 1492, es decir ya en el año 1493, pidió la Santa Sede la donación del territorio recién descubierto. El papa Alejandro VI. – llamado Borgia y de origen español– cumplió con el requisito y el 3 de mayo de 1493 emitió la bula breve *Inter caetera*, con la cual le fue otorgado a la Corona española el territorio ultramarino bajo la condición de que se encargara de la evangelización de los pueblos indígenas. Posteriormente fue emitida la bula menor *Inter caetera* que lleva la fecha del 4 de mayo del mismo año, se cree que la bula fue antedatada y escrita más tarde. Véase: Christian DUVERGER, *Agua y fuego: arte sacro indígena de México en el siglo XVI*, Ciudad de México 2003, pp. 23, 48; Elisa LUQUE ALCAIDE –

población nativa del futuro Virreinato de Nueva España (1535-1821) fue encomendada al clero regular, concretamente a las tres órdenes misioneras: los franciscanos, los dominicos y los agustinos.<sup>269</sup> Los franciscanos llegaron a México como primeros, oficialmente en 1524 en el número simbólico de doce (aludiendo a los tiempos de la iglesia primitiva y de los doce apóstoles de Jesús Cristo). Es decir, apenas tres años después de que Hernán Cortés conquistara la capital azteca – la gran Tenochtitlan poniendo así las bases del Virreinato de la Nueva España. Después de los Franciscanos, vinieron los dominicos (1526) y los agustinos (1533).<sup>270</sup> Sin embargo, los franciscanos fueron quienes fundaron el proceso de evangelización y de los métodos misioneros.

El proceso de cristianización no tuvo éxito al principio. En la primera fase de evangelización (1520-1530) los misioneros tenían que enfrentar una serie de problemas, entre los cuales destacaban la diversidad significativa de etnias y lenguas indígenas (p.ej. Mexicas, Tlaxcaltecas, Zapotecas, Mixtecas, Purépechas, Otomíes, etc.), la gran dispersión de las poblaciones indígenas, quienes frecuentemente vivían en las montañas, un bajo número de misioneros o simplemente una falta de arquitectos y artesanos que pudieran ayudar con la construcción de conventos y capillas

---

José Ignacio SARANYANA, *La Iglesia católica y América*, Madrid 1922, p. 244.

<sup>269</sup> La obra fundamental para el estudio de la evangelización de México fue publicada por primera vez en francés en 1933 por R. Ricard, historiador francés, y en español 14 años después en 1947, véase: Robert RICARD, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Ciudad de México 1947. Para más información sobre el proceso de la evangelización, véase: Lino GÓMEZ CANEDO, *Evangelización, cultura y promoción social*, Ciudad de México 1993. Para la experiencia franciscana, véase: idem, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, 1977; José María KOBAYASHI, *La educación como conquista: empresa franciscana en México*, Ciudad de México 1996. La evangelización fue por largo tiempo concebida como un proceso difusionista de la cultura y civilización occidental en el ultramar y las voces de la población nativa han permanecidos inauditas. Para la mirada revisionista del tema (junto con el de la conquista en general), véase: Inga CLENDINNEN, *The Cost of Courage in Aztec Society: Essays on Mesoamerican Society and Culture*, New York 2010; Robert H. JACKSON, *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, New Castle upon Tyne, 2003; Miguel LEÓN PORTILLA, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, 2013.

<sup>270</sup> En realidad, había en la capital otros franciscanos –los capellanes castrenses Pedro Malgarejo y Diego Altamirano junto con tres franciscanos flamencos Juan de Aora, Juan de Tecto y Pedro de Gante– ya desde el año 1523. Sin embargo, por la tradición y valor simbólico se conmemora el año 1523 por ser cuando llegaron los llamados “Doce Apóstoles de México”. Véase: Pedro BORGES, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid 1992, pp. 66, 71, 78; LUQUE ALCAIDE – SARANYANA, *La Iglesia*, p. 130; RICARD, *La conquista*, pp. 73, 87-90, 92.

necesarias para el proyecto misional.<sup>271</sup> Estos problemas llevaron a las querellas y disputas entre las órdenes misioneras que discutieron entre ellas la división territorial, así como los métodos del trabajo misionero, sobre todo el uso de latín, los intérpretes y prácticas como bautismos masivos sin haber sido catequizados lo suficiente.<sup>272</sup>

Sin embargo, después de estos problemas iniciales, las tres órdenes misioneras decidieron sobrepasar las contradicciones y llegaron con la idea de aunar sus esfuerzos y trabajar juntos. Así, en 1541 fundaron en colaboración con el primer virrey de Nueva España Antonio de Mendoza (1535-1550) la llamada Unión Santa y crearon un sistema complejo de métodos misioneros basado en el estudio de lenguas indígenas, reasentamiento de indios desde las montañas hacia los valles fértiles e integración de elementos selectos de la tradición prehispánica.<sup>273</sup>

### **Arquitectura conventual y su arte**

La unificación y estandarización de métodos misionales contribuyeron de manera significativa a la aceleración y simplificación del proceso evangelizador. No obstante, hubo un elemento más que contribuyó de manera importante a la facilitación del proceso y esto fue la creación de la llamada “traza moderada”, es decir una serie de instrucciones sobre cómo proceder al construir un monasterio.<sup>274</sup> Esta serie de instrucciones posibilitó la construcción de los conventos en un tiempo significativamente más corto, haciéndola más simple y rápida. Además, posibilitó la congregación de

---

<sup>271</sup> Según R. Ricard, en 1559 había, en el territorio de la Nueva España 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos y, además, no todos se dedicaban a la actividad misionera. (P. Borges indica el mismo número, sin mencionar su fuente.) Al contrario, e la población indígena alcanzó en 1518 los 25,2 millones de personas de acuerdo con los estudios de los historiadores estadounidenses Sherburne F. Cook y Woodrow Borah. Véase: Woodrow BORAH – Sherburne F. COOK, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*, Berkley 1963; BORGES, *Religiosos*, p. 82; RICARD, *La conquista*, pp. 180-84.

<sup>272</sup> Los franciscanos practicaban bautismos en masa, lo que provocaba disputas tanto entre las órdenes religiosas mismas, como entre el clero secular. En comparación con los franciscanos quienes no resaltaron la necesidad del catecismo para el bautismo, los dominicos y los agustinos solían bautizar a los adultos solamente algunas veces al año para que los catecúmenos tuviesen bastante tiempo para el adoctrinamiento religioso. Véase: Gloria ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Almería 1999, pp. 50-53; Joaquín MONTES BARDO, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, Jaén 1998, pp. 57-60; RICARD, *La conquista*, pp. 185-204.

<sup>273</sup> RICARD, *La conquista*, p. 232; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, pp. 16, 44, 80.

<sup>274</sup> ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, pp. 70, 74; Guillermo TOVAR DE TERESA, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, Ciudad de México 1992, pp. 23-24.

grandes multitudes y la incorporación de elementos seleccionados de las culturas nativas. (De ahí resulta también el aspecto estandarizado de la arquitectura conventual mexicana.) Gracias a ella, los misioneros lograron durante unas decenas de años (sobre todo en la segunda (1540-1550) y tercera fase de evangelización (1550-1570))<sup>275</sup> cubrir el vasto territorio de México virreinal por una extensa red de monasterios y visitas<sup>276</sup> que les servían como base de sus actividades misioneras.



Desafortunadamente, la traza moderada no se ha conservado hasta hoy día, sin embargo, la multitud y preservación de los conventos mexicanos coloniales nos posibilitan reconstruir la apariencia y organización de los conventos originarios.<sup>277</sup>

<sup>275</sup> Mientras que en 1550 en México colonial había sólo 50 conventos, en 1570 ya había más de 273, véase: KUBLER, *Arquitectura*, pp. 403-407.

<sup>276</sup> Visita es un término que designa un complejo arquitectónico sencillo y poco equipado que frecuentemente consistía sólo en un atrio con una capilla abierta o una iglesia y/o capilla. Las visitas se solían fundar en pequeñas aldeas sin servicio permanente, para ser visitadas por los misioneros según un horario fijo para celebrar la misa y administrar los sacramentos. Véase: BORGES, *Religiosos*, p. 79; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, p. 82; Toribio de BENAVENTE, Daniel Sánchez García (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España: escrita a mediados del siglo XVI* [on-line], Barcelona 1914, esp. p. 182, 225. Internet Archive, [consultado 28 de enero de 2021]. Accesible de: <https://archive.org/details/b24856903/page/80/mode/2up>.

<sup>277</sup> Para la descripción y análisis de la arquitectura y el arte conventual novohispanos, véase: Victor BALLESTEROS GARCÍA, *Los conventos del estado de Hidalgo: expresiones religiosas del arte y la cultura del siglo XVI = The Monasteries of the State of Hidalgo: Religious Expressions of the Art and the Culture of the Sixteenth Century*, Pachuca 2000; DUVERGER, *Agua*; Pablo ESCALANTE GONZALBO, *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, Cuernavaca 2008; Elena Isabel ESTRADA DE GERLERO, *Muros, sargas y papeles: imagen de lo sagrado y lo*

Los conventos mexicanos se componen de clausura externa e interna. Mientras que la arquitectura de la clausura interna, constituida generalmente por una iglesia conventual de una nave y un pequeño claustro de una o más frecuentemente de dos plantas, no difiere mucho de la tradición occidental, la arquitectura de la clausura externa llama la atención de historiadores e historiadores de arte por sus fuertes raíces mesoamericanas.<sup>278</sup> Su elemento principal es un atrio.<sup>279</sup> El atrio es un espacio amurallado de planta rectangular. En general hay tres puertas y cuatro capillas posas<sup>280</sup> ubicadas en las esquinas, al centro se encuentra una cruz

---

*profano en el arte novohispano del siglo XVI*, Ciudad de México 2011; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*; George KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Ciudad de México 2012; John MCANDREW, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico: Atrios, Posas, Open chapels, and Other Studies*, Cambridge 1965; Sebastián SANTIAGO, *Iconografía e iconología del arte novohispano*, Ciudad de México 1992; Guillermo TOVAR DE TERESA, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, Ciudad de México 1992; Manuel TOUSSAINT, *Arte colonial en México*, Ciudad de México 1965; idem, *Pintura colonial en México*, Ciudad de México 1965. Al desarrollo de las formas y técnicas constructivas de los conventos mexicanos se dedica una excelente monografía del arquitecto e investigador de origen italiano y nacionalizado mexicano R. Meli Piralla véase: Roberto MELI PIRALLA, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*, Ciudad de México 2011.

<sup>278</sup> Los conventos mexicanos se solían construir en lugares de antiguos templos precolombinos, véase: DUVERGER, *Agua*, p. 105; RICARD, *Conquista*, pp. 308-309. En algunos casos observamos hasta la plataforma originaria que servía para el pirámide-templo (Tepeapulco). Mientras que algunos autores mencionan entre los posibles precedentes de los atrios novohispanos la arquitectura paleocristiana y/o la musulmana, otros como R. Cómez Ramos, Ch. Duverger o G. Espinosa Spinola atribuyen la originalidad y monumentalidad de los atrios novohispanos a la tradición prehispánica y la tradición precolombina de exteriorizar el culto religioso, véase: CÓMEZ RAMOS, *Arquitectura*, pp. 82-83; DUVERGER, *Agua*, pp. 105-6; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, pp. 65, 108; KUBLER, *Arquitectura*, p. 362.

<sup>279</sup> El término atrio se usa desde el siglo XVII, en los documentos del siglo XVI se le llama patio.

<sup>280</sup> Las capillas posas se han conservado hasta hoy día en los siguientes conventos: Calpan, Cholula, Huejotzingo, Tepoztlan, Epazoyuacan, Yecapixtla, Tepejí del Río, Tlaquiltenango, Tepeyanco, Atlatlahucan, Tlayacapan, Totolopan, Tochimilco, Tezontepec, Acatlan y Metztitlan. Las cuatro capillas posas servían para hacer posadas durante las procesiones religiosas. De ahí viene su nombre. (Hasta hoy día podemos observar en algunos conventos también los caminos procesionales que ligaban las capillas posas y servía para procesiones como por ejemplo en Tlaquiltenango.) Además se usaban para el adoctrinamiento religioso, durante el cual los indios se agrupaban en cuatro grupos según la edad y el género como leemos en el libro de D. de Valadés y como observamos en el detalle de su grabado: "En cada uno de los cuatro ángulos de este atrio, están otras tantas capillas de las cuales sirve la primera para enseñar a las niñas, la segunda a los niños, la tercera a las mujeres y la cuarta a los varones." Véase: Diego de VALADÉS, Esteban J. Palomera (ed.), *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangeli-*

atrial,<sup>281</sup> tallada de piedra, y una capilla abierta<sup>282</sup> que domina todo el espacio. La clausura externa incluye además los edificios de servicio y agricultura (p.ej. establos, lagares, molinos, talleres) o hasta obras hidráulicas (p.ej. depósitos de agua y acueductos). El atrio se convirtió en el espacio crucial que sirvió como el centro de actividades misioneras, el llamado teatro evangelizador,<sup>283</sup> donde los frailes adoctrinaban a los indios bajo el cielo abierto mediante una rica gama de métodos misioneros como sermón, teatro evangelizador, procesiones religiosas, artes plásticas, música, etc. – como se puede observar en el grabado del misionero mestizo Diego de Valadés, publicado en su obra *Rhetorica cristiana* (1579). El atrio sirvió también como el foco de la vida social de las comunidades nativas, donde tenían lugar los mercados llamados *tianquis* o

---

*zador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*, Ciudad de México 1988, p. 422. Para la arquitectura de estas estructuras arquitectónicas y el debate sobre sus raíces occidentales o mesoamericanas véase: CÓMEZ RAMOS, *Arquitectura*, p. 79; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, pp. 104, 110; MCANDREW, *The Open-Air Churches*, pp. 298; RICARD, *La conquista*, p. 312.

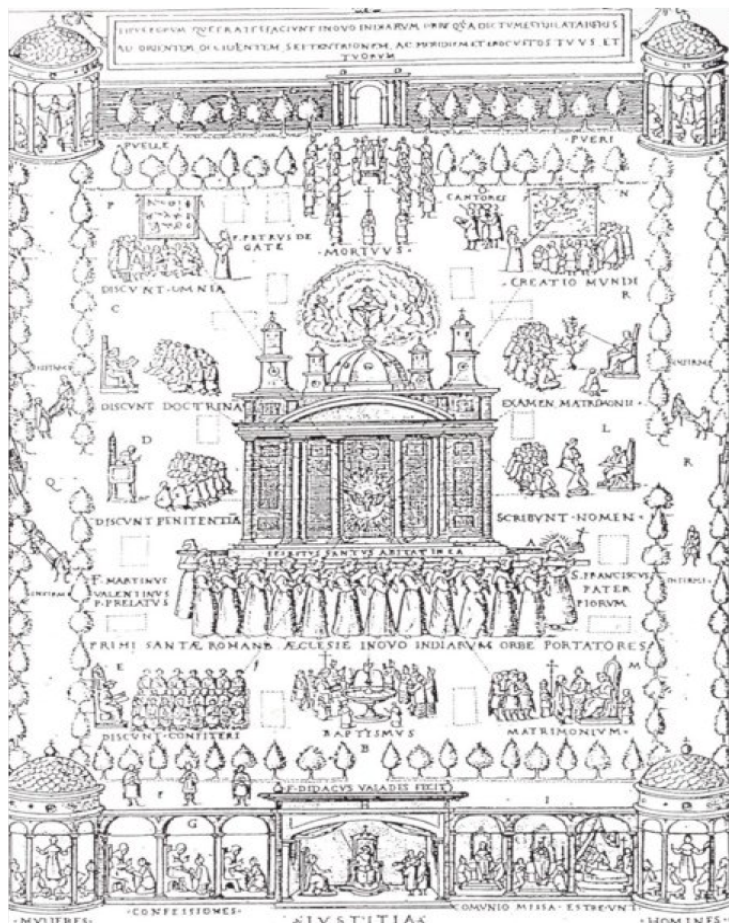
<sup>281</sup> La cruz atrial se encuentra generalmente en el centro del atrio en el eje de la iglesia conventual (Huejotzingo, Coyoacan, Actopan, Talnepantla) o de la capilla abierta (Chimalistac). En algunos casos la cruz fue posteriormente trasladada y empotrada en la pared de la iglesia o claustro (Tepeapulco), colocada en el patio del claustro (Tacubaya, Tezontepec, Alfayucan) o incluso delante del atrio (Acolman, Oxtotipac, Temimilcingo, Cuauhtitlan). Generalmente se trata de una monumental cruz de piedra decorada por las *arma Christi* (i.e. los instrumentos de Pasión). Para la descripción de la cruz atrial véase: CÓMEZ RAMOS, *Arquitectura*, p. 79; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, p. 105; KUBLER, *Arquitectura*, p. 361.

<sup>282</sup> La capilla abierta es una estructura religiosa que domina/preside el espacio atrial. Como sugiere su nombre, lo adquirió gracias al hecho de que está abierta por su pared frontal al espacio atrial. Habitualmente está orientada hacia el Oeste. Existe una rica tipología de capillas abiertas que varía según autores, véase: DUVERGER, *Agua*, p. 107; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, pp. 31-36, 99-102; MCANDREW, *The Open-Air Churches*, p. 330. Simplemente dicho, su arquitectura y tamaño difiere según la importancia del convento. Así que mientras en los prioratos estaban las capillas grandes y solemnes (Cholula, Actopan, Tepotztlan, Tlaxcala, Tizatlan, Tochimilco), en vicarias y visitas se encontraban las capillas abiertas más bien simples (Epazoyuacan, Alfayucan, Atlatlahucan, Huaquechula, Tlahuelilpan, Tepejí del Río).

<sup>283</sup> En las piezas de teatro (autos sacramentales) destinadas a la evangelización actuaban los nativos mismos. El tema de las piezas era exclusivamente religioso como sugieren los títulos de las obras mismas (p.ej. *Expulsión del Paraíso*, *Nacimiento de San Juan el Bautista*, *Tentación de Jesucristo o Juicio Final*). Para el fenómeno del teatro evangelizador véase: Beatriz ARACIL VARÓN, *El teatro evangelizador sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma 1999; Othón ARRÓNIZ BÁEZ, *Teatro de evangelización en Nueva España*, Ciudad de México 1979; Armando PARTIDA, *Teatro de evangelización en nahuatl*, Ciudad de México 1992; María STEN – Oscar Armando GARCÍA – Alejandro ORTIZ BULLÉ GOYRI, *El teatro franciscano en la Nueva España*, Ciudad de México 2000.



sepulcros. Así, el atrio posibilitó la continuación de ciertas tradiciones precolombinas, sobre todo de la exteriorización del culto, las danzas llamadas *mitote* y algunos rituales (p.ej. los voladores).<sup>284</sup>



<sup>284</sup> El atrio es generalmente de planta cuadrada o rectangular (Acolman, Actopan, Metztilan, Temimilcingo, Tlaltizapan, Tlaquiltenango, Xochitepec, Jantetelco, Jonacatepec, etc.), excepcionalmente tiene planta en la forma de la letra I (Huejutla). el atrio como centro de evangelización. En los tiempos de la evangelización, los indios se solían agrupar en el atrio bajo el cielo libre para ser inductados, mientras que el misionero predicaba y celebraba la misa en la capilla abierta. Así que, si comparamos el atrio a una iglesia cristiana, el atrio servía de nave y la capilla abierta de presbiterio. Para más información sobre los atrios, véase: ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, p. 91; KUBLER, *Arquitectura*, pp. 361-62, 366.

El arte conventual toma forma en las pinturas murales y en los relieves escultóricos que cubren/decoran los muros de la arquitectura de conversión<sup>285</sup> y representa un ejemplo del llamado arte indo-cristiano (Cristiano Reyes-Valerio)<sup>286</sup> que surgió de la colaboración de los artistas y artesanos indígenas con los misioneros y, por ende, es un arte sincrético en el cual se entremezclan ambas tradiciones involucradas: la mesoamericana<sup>287</sup> con la occi-

---

<sup>285</sup> El término arquitectura de la conversión lo acuñó la historiadora del arte española Gloria Espinosa Spinola en su libro del mismo nombre para nombrar la arquitectura conventual novohispana erigida por las ordenes mendicantes con fines de evangelizar a la población nativa, véase: ESPI-NOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, esp. pp. 83-85.

<sup>286</sup> El arte americano que surgió de la colaboración de los europeos con los nativos ha sido etiquetado por una rica gama de términos como el arte colonial, mestizo, tequitqui e indo-cristiano. El término arte tequitqui fue acuñado en la década de 1940 por J. M. Villa, ensayista mexicano, para nombrar la producción artística colonial que mezclaba elementos españoles e indios. La noción significa “tributario” y nació de la comparación con el arte mudéjar español, véase: José MORENO VILLA, *La escultura colonial mexicana*, Ciudad de México 1986. Aunque de vez en cuando aparece hasta ahora, fue rechazado desde la década de 1970. Primero, porque el término tiene la tradición europea y contiene así la idea de colonización, segundo, porque implica una posición subordinada de artistas y artesanos indígenas y más tarde mestizos quienes en realidad contribuyeron de manera significativa la producción artística novohispana. Por estas razones se usa en la actualidad más comúnmente la expresión el arte indo-cristiano de Cristiano Reyes-Valerio, investigador mexicano, que subraya la igualdad de ambas tradiciones y la colaboración mutua. Véase: Cristiano REYES-VALERIO, *Arte Indocristiano*, Ciudad de México 2000. Pablo Escalante Gonzalbo usa un término similar: el arte cristiano-indígena, véase: ESCALANTE GONZALBO, *El arte*. Sin embargo, la discusión sobre una nomenclatura apropiada del arte colonial latinoamericano aún no ha terminado —como demostró el congreso internacional dedicado a la problemática del supuesto arte colonial que tuvo lugar en Ciudad de México en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Autónoma de México desde 10 al 12 de octubre de 2016—. Véase: XI Coloquio internacional de historia del arte. Mundo, imperios y naciones: la redefinición del “arte colonial” [on-line]. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, (consultado el 22 de enero de 2021), accesible de: [http://www.esteticas.unam.mx/xi\\_coloquio\\_internacional\\_de\\_historia\\_del\\_arte](http://www.esteticas.unam.mx/xi_coloquio_internacional_de_historia_del_arte).

<sup>287</sup> Mesoamérica es un área cultural y geográfica que designa la región de América Norte —comúnmente designada como América Central— (México, Guatemala, Belice, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica) donde se desarrollaba una variedad de civilizaciones avanzadas (p.ej. civilizaciones azteca y maya) con elementos culturales en común (p.ej. un sistema calendárico complejo, agricultura basada en el maíz, el juego de pelota, sacrificios humanos, etc.). La noción de Mesoamérica proviene del antropólogo mexicano de origen alemán Paul Kirchhoff, quien lo introdujo en la historiografía en la década de 1940, véase: Paul KIRCHHOFF, “Mesoaméri-

dental. El contenido y la distribución del programa iconográfico corresponde a la organización arquitectónica de conventos y diferentes fines de sus espacios. Así, mientras que la clausura interna ostenta los ciclos marianos, cristológicos y hagiográficos<sup>288</sup> que tenían por el fin principal servir de ejemplos meditativos para los misioneros mismos,<sup>289</sup> la clausura externa solía ser pintada por los *Ciclos de la Creación* (*Creación de Eva, Caída de los Ángeles, Tentación de Eva por la serpiente, Expulsión del paraíso y Adán y Eva trabajando*), los temas escatológicos y apocalípticos (*Juicio final, Cuatro Jinetes del Apocalipsis, Arca de Noé, Caída de Babilonia y Purgatorio*), Infierno y pecados capitales (*la lujuria, la gula, la codicia, la pereza, la ira, la envidia y la soberbia*)<sup>290</sup> que estaban destinadas a la evangelización de indios.<sup>291</sup> ( Aunque es cierto que después de 1570 los nativos solían visitar de manera regular también las iglesias al igual que los claustros, donde se solían hacer las procesiones.)<sup>292</sup> Como leemos en la *Historia de los indios de la*

---

ca: sus límites geográficos, composición étnica, y caracteres culturales”, *Acta Americana* 1, 1942, pp. 92-107. El concepto fue revisado veinte años después por los arqueólogos y antropólogos norteamericanos R. Willey, G. F. Eckholm y R. F. Millon en relación con la publicación de *Handbook of Middle American Indian* (1964-1976), véase:

Gordon R. WILLEY – Gordon F. ECKHOLM – Rene F. MILLON, “The Patterns of Farming Life and Civilization”, in: Robert C. West (ed.), *Handbook of American Indians*, vol. I, Austin 1964, pp. 37-39.

<sup>288</sup> El ciclo cristológico está conservado por ejemplo en los conventos de Zinacantepec, Metztlitlan, Atotonilco el Grande, Tezontepec, Cholula, Huejotzingo, Tepetlaoztoc, Cuernavaca, Acolman, Totolapan, Tlayacapan, Yecapixtla, etc.; el ciclo mariano se ha preservado en los recintos conventual de Ixmiquilpan, Culhuacan, Tepeapulco, Tetela del Volcán, Tlayacapan, Totolapan, Acolman, Huaquechula, Acatzmgco, etc.; y el ciclo hagiográfico en Tetela del Volcán, Oaxtepec, Ixmiquilpan, Culhuacan, Tepejé del Río, Tula de Allende, Tepeapulco, Zacualpan, Tlayacapan, etc.

<sup>289</sup> Aunque entre los historiadores del arte predomina en las últimas décadas la idea de que aun el claustro sirvió para las procesiones, véase la nota 30.

<sup>290</sup> Este tipo de pinturas se ha conservado en número reducido dado el hecho de que se encontraba en el atrio al aire libre en los siguientes lugares Santa María Xocoteco, Actopan, Calpan, Huaquechula, Calpan, Tizatlan, incluso Cuitzeo, Michoacán, el cuál no pudo visitarse durante la investigación de campo.

<sup>291</sup> Para más información sobre el programa iconográfico de los conventos novohispanos, véase: M. Brenišinová, *Del convento*, pp. 105-109.

<sup>292</sup> Como demostró con base en los libros procesionales y las reglas de órdenes regulares R.E. Phillips, véase: Richard E. Phillips, “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México”, *Relaciones*, pp. 227-250; y como demuestran las pinturas del ciclo de la pasión que se han conservado en los nichos de plantas bajas de algunos exconventos (Epazoyuacan, Atotonilco, Yecapixtla Acolman, Oaxtepec, Tepoztlan, Huejotzingo, Atlatlauhcan, Azcapotzalco, Ixmiquilpan, Actopan,

*Nueva España: escrita a mediados del siglo XVI* (1541) de Toribio de Benavente llamado Motolinía (c. 1482-1569):

Para la Pascua tenían acabada la capilla del patio, la cual salió una solemnísimas pieza; llámanla Betlem. Por parte de fuera la pintaron luego al fresco [...]: en un espacio de ella pintaron las obras de creación del mundo de los primeros tres días, y en otro espacio las obras de los otros tres días; en otros dos espacios, en el uno la vara de Jesé [...].<sup>293</sup>

### **Una mirada antropológica**

La disciplina en la cual fuimos entrenados junto con la metodología y conceptos teóricos influyen de manera significativa los resultados de nuestro trabajo. Orientan y dirigen nuestro interés y nuestra perspectiva, nos proporcionan la terminología y las herramientas de análisis científico y así nos posibilitan captar la problemática estudiada. El lado opuesto de este entrenamiento científico es que a la vez distorsiona los resultados de la investigación científica como demostró, por ejemplo, Ría Arimura, historiadora del arte mexicana, en su artículo “Hacia una nueva historia del arte: desmitificación de los conceptos estilísticos del arte novohispano del siglo XVI”, donde demostró –entre otras cosas– qué impacto tenía el pensamiento occidental (p.ej. positivismo, darwinismo, evolucionismo, etc.) en la historia del arte mexicano usando como ejemplo elocuente el caso de dos ex conventos agustinos, uno de Yanhuitlan, otro de Yuriria, que –siendo construidos bajo las mismas condiciones– representan ejemplos de dos extremos aparentemente contrapuestos y ello del arte “bajo” indígena y del arte “alto” occidental.<sup>294</sup>

Para las necesidades de este texto escogí como ejemplo el exconvento agustino de San Juan Bautista de Yecapixtla en Morelos,<sup>295</sup> en el cual podemos observar tres imágenes y/o historias del mismo convento que son totalmente diferentes. Si bien, desde la perspectiva de la historia, el monasterio se considera como una prueba del dominio y la soberanía de Occidente como sugiere, entre otros, el término de convento-fortaleza,<sup>296</sup> desde el punto de

---

Xochimilco, Metztlán, Metepec, Alfayacán, Ixmiquilpan, Calpulalpan, Coyoacán, Culhuacán, etc.).

<sup>293</sup> BENAVENTE, *Historia*, p. 81.

<sup>294</sup> RIE ARIMURA, “Hacia una nueva historia del arte: desmitificación de los conceptos estilísticos del arte novohispano del siglo XVI”, *Hispanica* 52, 165-173.

<sup>295</sup> El ex convento de San Juan Bautista de Yecapixtla en Morelos perteneció originalmente a la orden franciscana. Según los historiadores norteamericanos fue construido entre 1540-1550. KUBLER, *Arquitectura*, pp. 110, 532; MCANDREW, *The Open-Air Churches*, pp. 283, 487-89.

<sup>296</sup> Tradicionalmente se menciona como el autor de este término al historiador del arte mexicano Manuel Toussaint. Sin embargo, lo encontramos ya a finales del siglo XIX en las obras de Manuel G. Revilla o Sylvester

vista de la historia del arte es una evidencia única del gótico europeo,<sup>297</sup> (algunos investigadores buscan las raíces de este gótico hasta la Bohemia medieval en el taller de Peter Parler, un reconocido arquitecto checo del siglo XIV),<sup>298</sup> y, finalmente, desde la mirada antropológica la roseta gótica del coro sirvió –según la población local– como un calendario mesoamericano que permitía a los residentes locales orientarse en el año agrícola y así les facilitaba la plantación y la cosecha de cultivos cruciales, sobre todo del maíz, una planta emblemática de Mesoamérica.<sup>299</sup>

Guiada por el objetivo de entender mejor las funciones, roles y significados de la arquitectura y del arte conventual novohispano, decidí optar, además de la perspectiva diacrónica –basada en la descripción y el estudio de los fenómenos en el desarrollo del tiempo– por la perspectiva sincrónica –fundada en el análisis de los fenómenos en el desarrollo del tiempo. Y además de los procedimientos clásicos de la historia (estudios de fuentes, crítica de la fuente) y de la historia del arte (iconografía e iconolo-

---

Baxter, véase: Manuel G. REVILLA, *El arte en México en la época antigua y durante el gobierno virreinal*, Ciudad de México, 1893, pp. 29-30. Estos historiadores del arte consideraban los conventos novohispanos como fortalezas gracias a las almenas y otros elementos defensivos, véase: Sylvester BAXTER, Manuel Toussaint (ed.), *La arquitectura hispano-colonial en México*, Ciudad de México 1934, p. 24; TOUSSAINT, *Pintura*, p. 20-23. Sin embargo, los autores posteriores cuestionaron el propósito de estos elementos indicando al hecho de que carecían de escala antropológica y/obtenían fines puramente decorativos o hasta fueron contruidos unos siglos más tarde, véase: José GORBEA TRUEBA, *Yanhuitlán*, Ciudad de México, 1962; KUBLER, *Arquitectura*, pp. 100, 315. J. McAndrew atribuyó el carácter de fortaleza a la tradición precolombina, véase: MCANDREW, *The Open-Air Churches*, pp. 256-278. Y yo personalmente lo estoy atribuyendo a la tradición europea de establecer en los territorios ajenos los llamados conventos de colonización que habían sido fortificados y a la costumbre del período renacentista cuando los elementos de fortificación se solían usar con frecuencia para la decoración de los edificios tanto seculares, como eclesiásticos.

<sup>297</sup> Véase: Fernando ARRELLANO, *El arte hispanoamericano*, Caracas 1998, p. 79; Juan CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA LOZOYA – L.F. DE PEÑALOSA, *El arte gótico en España: arquitectura, escultura, pintura*, Barcelona 1954, p. 115; Alessia FRASSANI, *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuitlán, Mixteca Alta, Siglos XVI a XVII*, Ciudad de México/Bogotá 2017; Luis WECKMANN, *La herencia medieval de México*, vol. II, Ciudad de México 1964, p. 565. En la República checa se dedicó a la problemática del estilo gótico y su propagación en Europa y ultramar Kristyna Kysilková, véase: Kristyna KYSILKOVÁ, *Manuelská gotika a její vztah k pozdně gotické architektuře ve střední Evropě* [El gótico manuelino y su relación con la arquitectura gótica tardía en Europa Central], (tesis de doctorado), Praga 2015, esp. p. 68, 188-192.

<sup>298</sup> Para Peter Parler, véase: KYSILKOVÁ, *Manuelská gotika*, pp. 50, 113, 132, 145, 179, 185, 187, 250, 251.; Jan BIALOSTOCKI, *El arte del siglo XV. De Parler a Durero*, Madrid 1989, esp. pp. 30-34, 110, 287, 308.

<sup>299</sup> Dato obtenido en el lugar el día de 14 de julio de 2013.

gía de E. Panofsky), a su vez, decidí trabajar también con los conceptos antropológicos.

La antropología se basa en la investigación y experiencia personal (p.ej. investigación de campo, observación participante, etc.) y así permite captar el fenómeno estudiado desde adentro y desvelar sus funciones, roles y significados desde la perspectiva de la sociedad contemporánea y sus individuos. No obstante, los enfoques antropologizantes no son nada nuevo, ni en el campo de la historia ni en la historia del arte. Por ejemplo, ya desde los años 50 del siglo pasado el antropólogo social británico Edward Evan Evans-Pritchard escribió sobre la relación mutua entre la antropología y la historia sosteniendo la idea de que la antropología y la historia son disciplinas que tienen mucho en común, sobre todo en la necesidad de entender las culturas distantes tanto en el espacio como en el tiempo y, luego, traducir sus conocimientos a la lengua contemporánea.<sup>300</sup>

Opté por la antropología simbólica e interpretativa. Concretamente trabajé con la descripción densa<sup>301</sup> y la definición semiótica del arte<sup>302</sup> del antropólogo norteamericano Clifford Geertz. Además, operé con los conceptos de su colega británico Victor Turner, sobre todo con su concepto de sociedad compuesta de estructura y antiestructura o *communitas*<sup>303</sup> y, luego, con la noción de *liminalidad*. Finalmente, trabajé también con el concepto

---

<sup>300</sup> Edward Evan EVANS-PRITCHARD, *Anthropology and History*, Oxford 1961.

<sup>301</sup> Clifford Geertz toma la idea de la descripción densa de filósofo británico Gilbert Ryle, véase: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona 2003, pp. 21-24.

<sup>302</sup> Geertz entiende la cultura como un sistema de símbolos significativos que sobrepasan las intenciones y el comportamiento del individuo y así crean un texto, que permite al antropólogo el acceso a los significados de las culturas diferentes. Según él los símbolos tienen un carácter dual, crean la imagen del mundo y sintetizan la filosofía humana. Geertz distingue los “modelos de la realidad” y los “modelos para la realidad”. Mientras que los primeros proporcionan al hombre las ideas sobre el mundo y su organización, los segundos le indican como vivir en él, véase: *ibidem*, pp. 90-91. Resulta que el arte –y la cultura en general– es un texto que permite al antropólogo el acceso a los significados de culturas diferentes y su tarea es leer estos textos y traducirlos en la lengua de su propia cultura. *Ibidem*, pp. 20-21, 30.

<sup>303</sup> Victor Turner distingue en las culturas tradicionales dos modelos de la interacción social – la estructura y la anti-estructura o *communitas*; donde la sociedad estructurada es una sociedad jerárquica, socialmente estratificada, en la que se pueden distinguir diferentes estatus y roles sociales que cumplen las funciones jurídicas, económicas y políticas, y la anti-estructura es una sociedad comunitaria no estructurada (o diferenciada sino de manera rudimentaria) basada en los principios de unidad e igualdad y sometida a una cierta forma de autoridad (p.ej. al consejo de mayores). Mientras que la estructura se caracteriza por la presencia de estructuras y condiciones permanentes, la *communitas* es temporal y se desarrolla en un fragmento de tiempo.

de los ritos de paso (del francés, *rites de passages*) del etnógrafo y folklorista francés Arnold van Gennep.<sup>304</sup>

Dada la extensión limitada de este estudio, escogí solo uno de estos conceptos – la *liminalidad* de V. Turner. Turner la concibió como un espacio-tiempo que surge al margen (*limen*) entre estructura y antiestructura, y/o entre individuos con los estatus sociales diferentes, en el momento cuando uno cruza las fronteras, se suspenden las normas y reglas usuales y el hombre al mismo tiempo adquiere la posibilidad de entender y adoptarlas.<sup>305</sup> En mi trabajo, concebí la arquitectura monástica novohispana como un espacio liminal que estaba dedicado a la evangelización de los indígenas, quienes al ser catequizados no pertenecían ni al mundo de sus ancestros, ni al mundo de los conquistadores, dentro del cual se pueden distinguir otros lugares liminales como son portales, puertas, portería o el atrio. Brevemente, cada espacio que se ubica en el umbral, en la frontera entre dos áreas con diferentes propósitos y están destinados a la gente de diferente estatus social (pagano / cristiano, catecúmeno / neófito, laico / clérigo, novicio / monje, indio / español, etc.).

El concepto de la *liminalidad* permite entender las funciones y roles de diferentes espacios/lugares dentro de la arquitectura conventual en su contexto ritual y social. Por ejemplo, la portada de la iglesia conventual del exconvento franciscano de

---

<sup>304</sup> Arnold van Gennep publicó su teoría de los rituales de paso (del francés, *les rites de passages*) por primera vez en su libro *Les rites de passage: étude systématique des rites* (1909). Aun cuando no ofreció la definición exacta de los rituales de transición, afirmó que su objetivo era posibilitar que las personas se muevan de “una situación determinada a otra situación igualmente determinada” y distinguió tres diferentes fases: 1) la fase preliminar que permitía a disociarse de la sociedad o grupo original; 2) la fase liminar que posibilitaba superar el umbral; y 3) la fase postliminar que facultaba finalmente incorporarse al nuevo grupo, véase: Arnold van GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid 2008, pp. 13-16, 24-27.

<sup>305</sup> Turner define un ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” y adopta el esquema trifásico de Gennep concentrándose en su dimensión temporal y en la fase liminal, véase: Victor TURNER, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Ciudad de México 1999, p. 21. La *liminalidad* está, según Turner, relacionada con los rituales de transición y, por ende, la concibe como un espacio-tiempo vagamente definido que se encuentra entre las dos sociedades (estructura y anti-estructura) o estatus sociales. Resulta que *communitas* representa las antipodas de la estructura y emerge sobre todo en los periodos liminales y viceversa – la *liminalidad* condiciona el surgimiento de los sentimientos de unidad que caracterizan las sociedades de anti-estructura. Véase: Victor TURNER, *Antropología del ritual*, Ciudad de México 2002, pp. 8-11; idem, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969, pp. 95-96; idem, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York 1982, pp. 26-42, 52-59.

San Martín de Huaquechula en Puebla<sup>306</sup> ostenta un relieve escultórico que representa la escena del *Juicio Final*, un tema liminal por sí mismo. La imagen del Juicio Final representa la segunda venida del Jesús Cristo a la tierra y representa los finales del tiempo y de la historia humana en general. Sin embargo, cumple también la función de *porta coeli* posibilitando –aunque simbólicamente– cruzar la frontera que separa el espacio terrenal y profano del atrio del espacio sagrado de la iglesia que simboliza el Cielo, es decir la existencia temporal humana de la existencia eterna de Dios. Y así no solamente crea el umbral que separa el espacio-tiempo de la iglesia a la cual podían entrar solamente los cristianos, sino que también crea una presión escatológica mostrando a los indígenas paganos la importancia del bautismo para poder entrar a la nueva Iglesia (y sociedad) y, por ende, al cielo.



---

<sup>306</sup> El exconvento fue construido en los años 1550-1560. Según la inscripción en nahuatl, que se ha conservado en el exterior de la ápside, la iglesia conventual fue concluida hacia 1569. ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, pp. 186-87; KUBLER, *Arquitectura*, pp. 66, 565-66; MCANDREW, *The Open-Air Churches*, pp. 334-39.



El concepto de la *liminalidad* puede referirse no solo a la arquitectura, sino también a los temas iconográficos. Como ejemplo escogí la escena de *Idolatría*<sup>307</sup> que hace parte del programa iconográfico agustino<sup>308</sup> que se encuentra en dos versiones casi similares – una en la pequeña iglesia de Santa María Xoxoteco<sup>309</sup> y otra en la capilla abierta del ex convento de San Nicolás de Tolentino de Actopan en Hidalgo.<sup>310</sup> La escena de *Idolatría* es una pintura mural policromada, de composición sencilla, delimitada por un marco rectangular pintado por una línea negra, en cuyo centro se encuentra un *teocalli*<sup>311</sup> realizado a la manera prehispá-

---

<sup>307</sup> La escena hace parte del ciclo conformado por cinco escenas costumbristas que representan los siguientes motivos: *Bebedores de pulque*, *Azotes*, *Idolatría*, *Matrimonio* y *Lujuria*, véase: BRENÍŠINOVÁ, *Del convento*, pp. 142-150. En cuanto al tema, no existe consenso entre los investigadores. Mientras que algunos investigadores creen que se trata de pintura de género como J.B. Artigas, otros como E.I. Estrada de Gerlero creen que se trata de la representación de los pecados y/o tentaciones y ello de la embriaguez, idolatría, avaricia, lujuria y la ira. Para la literatura véase la nota siguiente.

<sup>308</sup> Este programa iconográfico se compone de las siguientes escenas que cubren el muro testero: el *Juicio Final*, el *Ciclo de la Creación*, el *Purgatorio* y las escenas apocalípticas del Antiguo Testamento; y del *Infierno* con las escenas “costumbristas” que decoran las paredes laterales. Véase: BRENÍŠINOVÁ, *Del convento*, pp. 113-122; Elena Isabel, Estrada de Gerlero, “Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI”, in: idem, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, Ciudad de México 2011, pp. 251-275, (este texto fue publicado también en la revista *La Traza y baza* 71/88, 1978, pp. 71-88); Arturo VERGARA HERNÁNDEZ, *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI, Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, (tesis de maestría), Pachuca 2008.

<sup>309</sup> La capilla abierta original fue construida en el siglo XVI. Posteriormente fue tapada y reedificada en una iglesia. La iglesia ostenta el mismo programa iconográfico, que decora las paredes de la capilla abierta de Actopan, lo que significa que las pinturas fueron realizadas después de 1580. Los murales policromados fueron descubiertos en 1974 al reconstruir la iglesia por Juan Benito Artigas quien data las pinturas a partir del estudio comparativo de la vestimenta de la figuras entre los años 1540-1556, véase: Juan Benito ARTIGAS, *La piel de la arquitectura: murales de Santa María Xoxoteco*, Ciudad de México 1979, pp. 28-29. Mientras que Elena Isabel Estrada de Gerlero juzga con base en estudio de las técnicas árticas aplicadas que las pinturas son más jóvenes y les data entre 1570 y 1590.

<sup>310</sup> El ex convento de San Nicolás de Tolentino de Actopan fue realizado entre los años 1550-1570. (La fecha de la fundación se encuentra escrita en la pared de una de las celdas conventuales). KUBLER, *Arquitectura*, p. 68; ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura*, p. 115; RICARD, *La conquista*, p. 173.

<sup>311</sup> El *teocalli* es un término nahuatl para designar la pirámide-templo precolombina que es una pirámide escalonada con un pequeño santuario en la parte superior. Lo que supone que la función principal de las pirámides

nica con dos figuras borrosas –posiblemente vestidos de piel– a la diestra y un indio en tilma junto con un español en ropa típica europea de la época –ambas tienen las manos juntas en signo de oración y por encima de los cuales aparece el monograma de Cristo IHS– a la siniestra. Mientras que las dos primeras figuras simbolizan la idolatría y/o la barbaridad, es decir los seres que, desde el punto de vista del cristianismo, están más cerca a los animales porque están sujetos a sus instintos bajos y ceden a sus caprichos y tentaciones; el otro par representa a un indígena cristianizado que acompaña a un español, es decir el modelo de comportamiento digno a seguir.



Desde la perspectiva antropológica la escena representa un tema liminal, es decir la *idolatría*, cuando un hombre traspasa el nuevo orden social de la sociedad colonial temprana (estructura) establecida por los españoles. El concepto de idolatría está representado a través del sistema de oposiciones binarias. En este caso a través de la dicotomía entre las categorías como son: la barbaridad / la civilización, la virtud / el vicio, el paganismo / el cristianismo, etc. En las palabras de Cl. Geertz la pintura muestra a los espectadores nativos el modelo *de* realidad introduciéndoles a la imagen del mundo occidental, donde los españoles tienen la posición privilegiada, acceso al poder y el sagrado y la única religión posible es el cristianismo y el modelo *para* realidad mostrándoles cómo vivir en él, es decir, aceptar la fe cristiana y

---

mesoamericanas, a diferencia de las pirámides egipcias o mesopotámicas, no era sepulcral, sino religiosa. (Con excepción del famoso Templo de las Inscripciones de Palenque). Para el término, véase: Paul GENDROP, *Diccionario de arquitectura mesoamericana*, Ciudad de México 1977, p. 160, 197.

obedecer al dominio español.

Este mural es de particular interés, ya que probablemente representa a la vez una categoría indígena para el pecado llamada *nepantla*.<sup>312</sup> Esta categoría carece, a diferencia de la cristiana, de contenido moral, ya que se refiere al comportamiento liminal que no encaja en ninguna categoría conocida, como podemos leer, por ejemplo en la obra de Diego Durán (1537-1588), un misionero español dominicano, quién apuntó en su crónica *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme* (1581) las palabras de un indio explicando su mal comportamiento a un sacerdote de manera siguiente:

[...] todavía estamos nepantla [...] que quiere decir ? Estar en medio? [...] Me dijo que, como no estaban aún arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estamos neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y eran neutros.<sup>313</sup>

Aunque se trata solo de una hipótesis que no tiene ningún soporte en documentos de aquella época, el hecho de que los agustinos desarrollaron en sus provincias un lenguaje iconográfico único basado en el sincretismo de elementos precolombinos con los europeos, indicaría, junto con el hecho de que en los tiempos precolombinos esta categoría se solía indicar con contornos borrosos, que esta hipótesis podría ser válida.

El concepto de la *liminalidad* me permitió no solo describir, sino desvelar los significados intrínsecos de la arquitectura y de su decoración artística desenredando las funciones y roles que tenía para la sociedad colonial novohispana y sus individuos. Y junto con otros conceptos y teorías antropológicas me permitía entender mejor el funcionamiento de diferentes espacios y/o temas iconográficos e interpretarlo en el contexto social y ritual apropiado.

## Conclusiones

La aplicación de los enfoques interdisciplinarios en humanidades permite superar la descripción y ayuda a desvelar las funciones y

---

<sup>312</sup> *Nepantla* significa en nahuatl "estar en medio", "encontrarse a la mitad del camino", véase: Rémi SIMÉON, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Ciudad de México 1977, p. 331. Miguel León-Portilla, un historiador prominente mexicano, designaba con el término nepantlismo el sentimiento que evocaba en la población nativa la evangelización y la aculturación forzada, los malos tratos y el declive de los valores tradicionales. Véase: Miguel LEÓN-PORTILLA, *Culturas en peligro*, Ciudad de México 1977, p. 18.

<sup>313</sup> Diego DURÁN, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, vol. I, Ciudad de México 1967, p. 237.

los significados intrínsecos de las creaciones de la cultura humana distante en el tiempo y el espacio, sin embargo, a la vez plantea también ciertas dudas y preguntas. La antropología es una ciencia interpretativa que está con frecuencia criticada por su subjetividad, mientras que las humanidades (y las ciencias sociales aún más) suelen perseguir el ideal del conocimiento objetivo siguiendo el ejemplo de las ciencias naturales. Además, los enfoques interpretativos se basan en la comprensión del conjunto e interpretación de sus partes (el llamado ciclo hermenéutico) y como tales pueden llevar a los investigadores a las malinterpretaciones, ya que sean los estereotipos occidentales (p.ej. el etnocentrismo, el antropocentrismo o el evolucionismo, etc.), o las explicaciones basadas en analogías (entre cultura estudiada y culturas diferentes o más antiguas). Otro punto problemático representa la documentación de investigaciones antropológicas y sus propios procedimientos metodológicos como son el uso de diarios de campo o grabaciones de entrevistas que violan los principios básicos de la ciencia occidental como son – la posibilidad de repetir un experimento científico y verificar así su veracidad; y como tales requieren la confianza del público profesional.

A pesar de ello creo que los enfoques antropológicos ayudan a brindar nuevas perspectivas y conocimientos, plantear y encontrar nuevas repuestas y soluciones de los fenómenos estudiados y, además, plantean una pregunta de la confianza mutua entre los científicos.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ARACIL VARÓN, Beatriz, *El teatro evangelizador sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma 1999.

ARELLANO, Fernando, *El arte hispanoamericano*, Caracas 1998, p. 79.

ARIMURA, Rie, “Hacia una nueva historia del arte: desmitificación de los conceptos estilísticos del arte novohispano del siglo XVI”, *Hispanica* 52, 2008, pp. 165-173.

ARRÓNIZ BÁEZ, Othón, *Teatro de evangelización en Nueva España*, Ciudad de México 1979. ARTIGAS, Juan Benito, *La piel de la arquitectura: murales de Santa María Xoxoteco*, Ciudad de México 1979.

BIALOSTOCKI, Jan, *El arte del siglo XV. De Parler a Durero*, Madrid 1989.

CLENDINNEN, Inga, *The Cost of Courage in Aztec Society: Essays on Mesoamerican Society and Culture*, New York 2010.

CONTRERAS Y LÓPEZ DE AYALA LOZOYA, Juan – PEÑALOSA, L.F. de, *El arte gótico en España: arquitectura, escultura, pintura*, Barcelona 1954.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, vol. I, Ciudad de México 1967.

- BALLESTEROS GARCÍA, Victor, *Los conventos del estado de Hidalgo: expresiones religiosas del arte y la cultura del siglo XVI = The Monasteries of the State of Hidalgo: Religious Expressions of the Art and the Culture of the Sixteenth Century*, Pachuca 2000.
- BAXTER, Sylvester, Manuel Toussaint (ed.), *La arquitectura hispano-colonial en México*, Ciudad de México 1934.
- BEALS, Ralf, "Acculturation", in: Alfred L. Kroeber, *Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory*, Chicago 1965, pp. 621-641.
- BENAVENTE, Toribio de, Daniel Sánchez García (ed.), *Historia de los indios de la Nueva España: escrita a mediados del siglo XVI* [online], Barcelona 1914, p. 81. Internet Archive, [consultado 28 de enero de 2021]. Accesible de: <https://archive.org/details/b24856903/page/80/mode/2up>.
- BORAH, Woodrow – COOK, Sherburne F., *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*, Berkley 1963.
- BORGES, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid 1992.
- BRENIŠÍNOVÁ, Monika, *Del convento al hombre. El significado de la arquitectura conventual y su arte en la Nueva España del siglo XVI*, (tesis de doctorado), Praga 2016.
- , "Klášterní umění Nového Španělska 16. století: umění na hranici kultur a vědeckých disciplín" [El arte monástico de la Nueva España en el siglo XVI: el arte en la frontera de culturas y disciplinas científicas], in: Adéla Klinerová – Tereza Johanidesová – Jakub Hauser – Eva Csémyová (eds.), *Překračování hranic: Mezioborovost, migrace a mobilita v dějinách umění a příbuzných oborech*, Praha 2019, pp. 8-26.
- , "Mexické kláštery na pomezí tří vědeckých disciplín: historie, dějin umění a antropologie" [Monasterios mexicanos en la frontera de tres disciplinas científicas: historia, historia del arte y antropología], in: Jan Galeta – Martin Šolc (eds.), *Architektura mezi myšlenkou a skutečností*, Brno 2018, pp. 33-50.
- , "Sixteenth-century Mexican Monasteries and Art. An Anthropological Perspective", *Ethnologia Actualis* 18, 2018, pp. 93-124.
- DUVERGER, Christian, *Agua y fuego: arte sacro indígena de México en el siglo XVI*, Ciudad de México 2003.
- ESCALANTE GONZALBO, Pablo, *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, Cuernavaca 2008.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Almería 1999.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel, *Muros, sargas y papeles: imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, Ciudad de México 2011.
- FRASSANI, Alessia. *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuitlan, Mixteca Alta, Siglos XVI a XVII*, Ciudad de México/Bogotá 2017.
- GENNEP, Arnold van, *Los ritos de paso*, Madrid 2008.
- GÓMEZ CANEDO, Lino, *Evangelización, cultura y promoción social*, Ciudad de México 1993.

- , *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*, 1977.
- GORBEA TRUEBA, José, *Yanhuitlán*, Ciudad de México, 1962.
- JACKSON, Robert H., *Evangelization and Cultural Conflict in Colonial Mexico*, New Castle upon Tyne, 2003.
- KOBAYASHI, José María, *La educación como conquista: empresa franciscana en México*, Ciudad de México 1996.
- KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Ciudad de México 2012.
- KYSILKOVÁ, Kristyna, *Manuelská gotika a její vztah k pozdně gotické architektuře ve střední Evropě* [El gótico manuelino y su relación con la arquitectura gótica tardía en Europa Central], (tesis de doctorado), Praga 2015.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, 2013.
- LUQUE ALCAIDE, Elisa –SARANYANA, José Ignacio, *La Iglesia católica y América*, Madrid 1922.
- MELI PIRALLA, Roberto, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*, Ciudad de México 2011.
- MONTES BARDO, Joaquín, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, Jaén 1998.
- MORENO VILLA, José, *La escultura colonial mexicana*, Ciudad de México 1986.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, Fernando, Enrico Mario Santí (ed.), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*, Madrid 2002.
- PARTIDA, Armando, *Teatro de evangelización en nahuatl*, Ciudad de México 1992.
- PHILLIPS, Richard E., “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México”, *Relaciones*, 1999, pp. 227-250.
- REYES-VALERIO, Cristiano, *Arte Indocristiano*, Ciudad de México 2000.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*, Ciudad de México 1947.
- SANTIAGO, Sebastián, *Iconografía e iconología del arte novohispano*, Ciudad de México 1992.
- STEN, María – GARCÍA, Oscar Armando – ORTIZ BULLÉ GOYRI, Alejandro, *El teatro franciscano en la Nueva España*, Ciudad de México 2000.
- TOVAR DE TERESA, Guillermo, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, Ciudad de México 1992.
- TOUSSAINT, Manuel, *Arte colonial en México*, Ciudad de México 1965.
- , *Pintura colonial en México*, Ciudad de México 1965.
- TURNER, Victor, *Antropología del ritual*, Ciudad de México 2002.

-----, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York 1982.

-----, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Ciudad de México 1999.

-----, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969.

VALADÉS, Diego de, Esteban J. Palomera (ed.), *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*, Ciudad de México 1988.

VERGARA HERNÁNDEZ, Arturo. *El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI, Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo*, (tesis de maestría), Pachuca 2008.

WACHTEL, Nathan, "La aculturación", in: Jacques Le Goff, Pierre Nora, *Hacer la Historia I Nuevos problemas*, Barcelona 1985, pp. 135-156.

WECKMANN, Luis, *La herencia medieval de México*, vol. II, Ciudad de México 1964 .

WILLEY, Gordon R. – ECKHOLM, Gordon F. – MILLON, Rene F., "The Patterns of Farming Life and Civilization", in: Robert C. West (ed.), *Handbook of American Indians*, vol. I., Austin 1964, pp. 37-39.

## SUPLEMENTO PICTOGRÁFICO

Fig. 1. Una extensa y compleja red de conventos y visitas, que funcionaban como puntos de referencia de la labor evangelizadora de órdenes misioneras, cubrió alrededor de la mitad del siglo XVI todo el territorio mexicano.

René Acuña, *Mapa de Oaxtepec*. Idem, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Ciudad de México 1579-1586. Marquesado del Valle, 27 de septiembre, 1580. Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, Austin, USA. Fuente: Biblioteca digital mexicana, <http://bdmx.mx/documento/tres-mapas-relaciones-geograficas-morelos>.

Fig. 2. En el presente grabado se observa una amplia gama de actividades que se solían llevar a cabo en los atrios de los conventos mexicanos como el catecismo, distribución de los sacramentos (el bautismo, el matrimonio, la comunión), la mesa, el sepulcro e incluso la administración de justicia o atención a enfermos.

Diego de Valadés. *Atrium Sacramentorum*. Grabado en blanco y negro. Idem, *Rhetorica christiana*, Perugia 1579. Fuente: Esteban J. Palomera (ed.), *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*, Ciudad de México 1988.

Fig. 3. El motivo central de esta escena lo conforma la figura de Jesús Cristo quién está representado como *Maistas Domini*, es decir Cristo en majestad, rodeado por los ángeles e intercesores.

Jesús Cristo aparece como el señor y juez supremo del mundo quien regresa a la tierra para juzgar a la humanidad, elevar a los elegidos al cielo y condenar a los réprobos a la morada eterna en el infierno. Los bienaventurados y los condenados están presentes en forma simbólica, mientras que los primeros aparecen como flor de lis, los segundos como espada.

*El Juicio Final.* El relieve escultórico. El exconvento franciscano de San Martín de Huaquechula, Puebla, siglo XVI. Foto: Archivo personal de Monika Brenišínová.

Fig. 4. En el centro de este recuadro se encuentra un *teocalli*, es decir una pirámide-templo prehispánica, pintado a la manera tradicional nativa tal, como aparece en los códices precolombinos. En el pico del templo observamos un templo reducido y simple, dentro del cual se halla un ídolo pagano al fondo del interior rojo. EL color rojo simboliza la sangre y sataniza la religión prehispánica relacionándola con el pecado, la condenación a la eterna muerte y el infierno.

*Idolatría.* Pintura mural policromada. El exconvento agustino de San Nicolás de Tolentino de Actopan, Hidalgo, siglo XVI. Foto: Archivo personal de Monika Brenišínová.





# OLARIAS E OLEIROS/AS EM SÃO JOSÉ (SC): O USO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL E A RESSIGNIFICAÇÃO DA PRÁTICA OLEIRA

Edmara Schuch<sup>314</sup>

**RESUMO:** Este artigo discute a imaterialidade do patrimônio associado à prática oleira na cidade de São José, no estado de Santa Catarina. Uma atividade que remonta ao século XVIII e está associada com a cultura açoriana. No entanto, ao longo dos séculos essa atividade precisou se reinventar para se manter viva.

**PALAVRAS – CHAVE:** Memória; Patrimônio Cultural; São José; Olarias

## INTRODUÇÃO:

Neste trabalho, pretendo apresentar os pontos centrais da minha dissertação de mestrado (SCHUCH, 2020), na qual abordei a relação entre o patrimônio imaterial e a ressignificação da prática de oleiro.

O município de São José, em Santa Catarina, está localizado na região sul do Brasil, possui uma extensão territorial de 150,499 quilômetros quadrados, e uma população estimada de 246.586 mil habitantes<sup>315</sup>. É banhado pelas águas das baías sul e norte de Santa Catarina – águas essas que seriam o principal caminho para a comercialização das louças de barro. A região da Ponta de Baixo é um bairro localizado dentro da área histórica do município juntamente com o bairro da Praia Comprida. Esses foram os primeiros e mais importantes locais na formação do município. No passado, a Ponta de Baixo, hoje totalmente urbanizada, era o local onde existiam apenas as olarias, e as casas dos oleiros e dos pescadores que habitavam a região.

Por isso, torna-se importante a discussão sobre a memória e os lugares de memória produzidos a partir das olarias, assim como as visões estabelecidas pelos agentes sociais envolvidos na prática, e a memória produzida por eles. A existência dessa relação tão íntima, estabelecida entre eles e a prática, suscitou algumas discussões relacionadas à memória e à valorização de uma cultura através da prática do ofício de oleiro. Alguns questionamentos orientaram este trabalho, tais como: Quais foram as transformações sofridas pelos/as oleiros/as a partir da patrimonialização? Como preservar um ofício do qual existem poucos praticantes? Como ocorre o processo de manutenção dessa prática cultural? Existe um uso político do patrimônio? Para isso, foram necessárias

---

<sup>314</sup> Doutoranda em Antropologia na Universidad de Salamanca (USAL), atua na área de Arqueologia e Patrimônio Cultural com trabalhos associados ao Licenciamento Ambiental. edmara.schuch.es@gmail.com

<sup>315</sup> Informações retiradas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Disponível em <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sc/sao-jose/panorama>>. Último acesso em: 10 jul. 2020.

a utilização de informações históricas e a análise da documentação do registro de patrimônio imaterial do município, em conjunto com as entrevistas. Esses materiais compõem a base para promover uma discussão a respeito de quais são os impactos causados e de que forma esses impactos agiram sobre a prática (o modo de produção) e os indivíduos (os/as oleiros/as) que produzem esses objetos, a partir do processo de patrimonialização do ofício de oleiro no município de São José, em Santa Catarina.

## **A OLARIA COMO UM LUGAR DE MEMÓRIA: RESSIGNIFICANDO O OFÍCIO DE OLEIRO**

A cidade de São José já foi reconhecida como a capital da louça de barro, devido à quantidade de olarias que a produziam e comercializavam. Essa relação foi tão significativa que, na década de 1990, foi criada uma Marca Municipal de Turismo, a partir da Lei Ordinária nº 2.322, de 30 de setembro de 1991. A marca deveria apresentar os seguintes elementos: um casebre açoriano, uma caneca e uma moringa em cerâmica, o Theatro Adolfo Mello, e a bica do Largo da Carioca; ao fundo deles, as figuras, da esquerda para a direita, são um sol, atrás da torre da igreja, a Igreja Matriz, e uma das palmeiras imperiais da Praça Hercílio Luz.

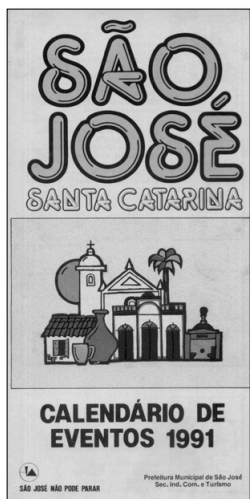


Figura 1: Folder de divulgação produzido pelo município de São José. Fonte: KRETZER, 2012, p. 195.

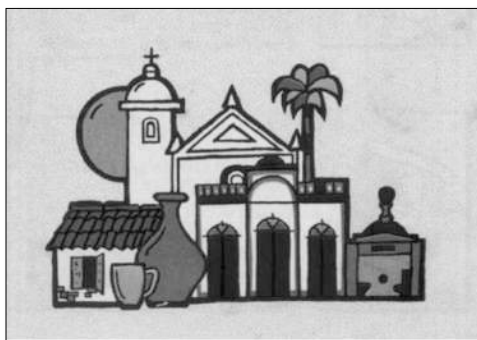


Figura 2: Detalhe ampliado da imagem utilizada para representar a Marca Turística do Município.

Todos os elementos presentes na imagem representam características da cultura josefense, sendo possível perceber a importância das olarias na história do município. Essa importân-

cia não foi apenas colocada na marca turística, mas também existiu na criação da Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros, que tinha o intuito de preservar essa memória, que estava se perdendo com o desaparecimento das olarias no final do século XX.

Em 1998, Maria Aparecida Lima realizou uma pesquisa de mestrado com os oleiros da Ponta de Baixo, sobre a preocupação dos oleiros com o fim da prática. Quando comparamos o relato atual de Ilson professor na Escola de Oleiros com os relatos apresentados por Lima (1998) no final do século XX, tanto o discurso quanto a preocupação continuam os mesmos. Apenas mudaram os agentes detentores do ofício, pois hoje são filhos e netos daqueles oleiros que ainda tentam manter a atividade. Ilson explica que a criação da Escola de Oleiros foi uma ideia da Fundação Municipal de Cultura, que buscou, junto aos oleiros, uma forma de concretizar o projeto.

Um dia, essa Maria Ângela, que era da Fundação de Cultura da Prefeitura, conheceu o pai. Aí, veio ali e falou pra ele o seguinte [...], si, né, não tinha como ele montar uma escola de oleiro, ali na olaria dele. Então, como o espaço era pequeno, e, né, só tínhamos dois tornos e um forno, então [...] o pai disse pra ela que era difícil fazer uma escola ali com as condições precárias que tinha ali, né, na olaria dele, sem um banheiro dentro, sem nada, e aí seria muito difícil, por que não tentar na olaria Joaquim Antônio de Medeiros? Aí, resolveram ir lá falar com seu Luís<sup>316</sup>.

Devido ao local ser pequeno e sem muita estrutura, o senhor Onildo Ricardo dos Santos, conhecido como “Duca”, propôs que se conversasse com o senhor Luís, proprietário da olaria Joaquim Antônio de Medeiros, local mais espaçoso e adequado às atividades propostas. Assim, a partir de reuniões entre oleiros e prefeitura, se definiu que seria criada uma escola de oleiros, cuja localização seria na antiga olaria do senhor Joaquim Antônio de Medeiros (que dá nome à escola). Com isso, procedeu-se à reforma do local, concretizando o projeto.

A Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros foi fundada em 30 de novembro de 1992 na região da Ponta de Baixo, com a finalidade principal de *“recuperar, valorizar e repassar técnicas de uma das atividades mais tradicionais e representativas da cultura catarinense, encontrada no município de São José, a arte-ofício da olaria”* (KRETZER, 2012, pp. 194 e 195). Inicialmente, ensinava-se apenas a produção de peças utilitárias no torno.

---

<sup>316</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor da Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019.

Na escola só trabalhava com torno, então, meu pai, né... Onildo Ricardo dos Santos, mais conhecido como 'seu Duca', o seu Luís, que era o proprietário né..., filho do dono da olaria, e o seu Zequinha, outro mestre de oleiro que era um vizinho. Eles trabalhavam juntos, os três formaram a equipe de professores da Escola de Oleiros. Aí, então, como começou a Escola de Oleiros. Só tinha torno, aí, começou a aparecer a demanda de mulheres e jovens, e querer fazer aula na mesa. E, então, como só tinha o torno, aí, resolveram contratar uma professora pra dar aula de modelagem figurativa, né [...], fazer as figura do Boi-de-Mamão, tudo do folclore de São José. Aí, contrataram a dona Martinha<sup>317</sup>.



Figura 3: Antiga Fábrica de Louças Joaquim Antônio de Medeiros, local que foi transformado na Escola de Oleiros. Fonte: Prefeitura Municipal de São José, s./d.

A Escola de Oleiros é mantida pela Prefeitura Municipal de São José e oferece oficinas gratuitas de iniciação à cerâmica na roda de oleiro tradicional<sup>318</sup>, em torno elétrico, bem como modelagem e arte figurativa, sendo a única escola desse gênero na América Latina. Atualmente, a Escola de Oleiros conta com quatro professores: Ilson Roberto dos Santos e seu irmão Ivo, que ministram aulas na roda de oleiro, o professor Luciano e a professora Milene, na parte de modelagem e arte figurativa. A instituição possui atualmente 195 alunos matriculados, com faixa etária predominante de adultos e idosos. O público local é composto, em

<sup>317</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor da Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019.

<sup>318</sup> A roda de oleiro tradicional é feita de madeira e movida com os pés.

grande medida, por aposentados, pessoas que procuram na atividade com o barro uma forma de passar o tempo e a possibilidade de uma renda extra.

Podemos compreender o espaço da olaria como um lugar de memória, principalmente quando analisamos todos os elementos que constituíam esses espaços, como as olarias tradicionais com estruturas de madeira, sem forro e com chão batido, quase rudimentares; o local onde se buscava o barro (barreiro), que atualmente já é adquirido em pacotes prontos; os pescadores que muitas vezes faziam o serviço de transportar as louças de barro para que fossem comercializadas no Mercado Público de Florianópolis; e a própria região da Ponta de Baixo, local onde se concentrava a maioria das olarias.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais [...]. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de construí-los. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los, eles não se tornariam lugares de memórias (NORA, 1993, p. 13).

Considerando que o propósito da Escola de Oleiros é preservar a prática da olaria, podemos configurar o espaço da escola como um lugar de memória, carregado de recordações por parte de seus professores, que possuem uma relação afetiva com a olaria. Outro elemento que pode ser considerado como lugar de memória seria a única olaria tradicional ainda existente na região da Ponta de Baixo em São José, de propriedade do senhor Moacir de Souza “Ci” (filho do mestre Zequinha). Esses espaços dizem muito sobre a preservação e a manutenção da memória, pois não são somente esses lugares, mas toda a região da Ponta de Baixo é mencionada nas narrativas como uma referência sobre as olarias.

A identificação da região da Ponta de Baixo como o lugar das olarias está presente na documentação histórica – conforme apresentou Lima (1998), que levantou 26 olarias na região em meados do século XX –, mas também na memória dos oleiros Ilson, que menciona *“aqui nessa orla de São José, onde existiu as 22 olarias (...)”*<sup>319</sup>, e Moacir “Ci”, que também menciona *“aqui tinha*

---

<sup>319</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor da Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019.

*muitas olaria, umas dez ou quinze, tem muitas que eu não conhecia, né, porque teve umas dez que, mais ou menos, que eu conhecia, teve muita gente que foi trabalhar fora, aí, deixou as olaria. E, agora, tem poucas olaria*<sup>320</sup>.

Percebe-se o quão importante foram as olarias para a região, que ficou marcada na memória desses oleiros, que cresceram e aprenderam o ofício nesses locais. Esses lugares de memória são construídos a partir da vivência das pessoas, que atribuem um significado às relações desenvolvidas nesses espaços.

Assim, a Escola de Oleiros e a olaria do “Ci” podem ser entendidas como um suporte à memória, já que nesses locais é que ela se ativaria. A atividade da olaria nada mais é do que uma forma de observação, tentativa e erro, pois o aprendiz observa o mestre trabalhando com barro, tenta reproduzir as peças e, por fim, existe o erro para que se consiga a perfeição – que, no caso, seria a peça pronta. As cerâmicas são elementos materiais carregados de simbologia, porém as pessoas que as produzem são as detentoras do saber que está relacionado à produção material. Elas são capazes de saber a textura exata que a argila precisa ter para que, ao ser trabalhada, possa produzir uma peça. É o oleiro, no alto de sua experiência, que, ao olhar para o forno, sabe exatamente o tempo e o momento no qual as peças podem ser aí colocadas ou dali retiradas. Não é possível existir o material sem o imaterial, por isso, o patrimônio cultural possui uma carga simbólica que perpassa várias gerações.

---

<sup>320</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.



Figura 4: Imagem com a localização, em vermelho, da região da Ponta de Baixo, em São José, considerada como o lugar das olarias. Arte Gráfica: Gustavo Celestino de Oliveira, 2020.

Canclini menciona que as mudanças na forma de produção dos artefatos estão relacionadas com o seu consumo, e o impacto econômico na forma de produção dos oleiros foi significativo, sim. Porém, os oleiros que continuaram a produzir peças em cerâmica tiveram que se readaptar a uma nova perspectiva, na qual os artefatos passaram a ter um novo significado. “*Cultura não se refere tanto aos produtos, mas a seu uso*” – Durham (1984, p. 28) demonstra que é preciso ressignificar o uso dos objetos, pois eles, quando não possuem uma utilização, seriam comparados a “coisas mortas”.

A noção de cultura como ação significativa depende da manipulação de um instrumental simbólico, podemos tentar aplicá-la à noção de patrimônio cultural. [...] definir patrimônio em função do significado que possui para a população, reconhecendo que o elemento básico na percepção do significado de um bem cultural reside no uso que dele é feito pela sociedade. Devemos conceber o patrimônio cultural como cristalizações de um ‘trabalhador morto’ que se torna



importante exatamente na medida em que se investe nele um novo ‘trabalho cultural’, através do qual esse bem adquire novos usos e novas significações (DURHAM, 1984, p. 30, grifos meus).

O patrimônio cultural não pode ser considerado uma coisa morta e cristalizada. No caso dos oleiros, é possível perceber que a mudança e a ressignificação, principalmente na concepção das peças produzidas, podem ser entendidas como uma maneira de produzir um novo uso e até mesmo uma nova forma de comércio. Os impactos causados pelas mudanças e a perda das olarias são percebidos nas narrativas, assim como podemos perceber que existe um processo de ressignificação da atividade oleira, que pode estar relacionada a uma nova visão do trabalho de oleiro. Esse trabalhador passa a ser visto como um ‘artista’:

Uma vez, eles fizeram uma exposição aqui, e eu também fiz uma, mas eu sou professor de modelagem, então, eu tinha essa..., digamos assim... essa flexibilidade de fazer algumas coisas diferentes, umas esculturas, uma coisa mais contemporânea, digamos. Mas eles pegaram na época, o pessoal do torno, da roda de oleiro, e fizeram uma coisa contemporânea, eles pegaram e desconstruíram as formas originais, ou seja, todos os oleiros mortos se reviraram no caixão! Porque o que... que é desconstruir uma forma? Imagina um cara, que se esmerou a vida inteira em fazer uma moringa, com perfeição, uma moringa de 30 centímetros, uma peça... depois, a gente volta... mas só pra ti ter ideia. Pegaram as peças e desconstruíram, ou seja, amassaram, cortaram ao meio, fizeram a peça pra cá, pra lá e tal... Eu, como artista, é obvio, não sou ignorante, eu sei que é bonito, é interessante, é contemporâneo, é moderno... sei lá... tantos adjetivos que eu posso falar... Era bonito, mas, como neto de oleiro e professor de uma escola de oleiro, você pegar uma moringa e cortar no meio, fazer, desconstruir uma forma que vem sendo feita há mais de cem anos, é meio que um tapa na cara, entendeu?<sup>321</sup> (grifos meus).

Entretanto, essa visão do oleiro como um artista nem sempre é encarada como positiva, principalmente quando se trata de desconstruir as peças. Isso pode ocorrer devido ao valor afetivo envolvido no ofício de oleiro, porém, compreende-se que é preciso

---

<sup>321</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

modificar algumas coisas, principalmente as relacionadas com a estrutura física do ambiente de trabalho na olaria:

Assim, a gente não vai aqui ser bobinho, romântico... que vai ser igual antigamente, até porque nem precisa ser, porque o cara não vai trabalhar num chão batido, todo úmido, o cara sofrendo lá na saúde, né... Os oleiros todos tiveram problema de saúde... Podemos ter um ateliê bonitinho, com piso, né, fácil de limpar, pra você não ficar respirando o pó da argila, e daqui a pouco tá com um problema de saúde...<sup>322</sup> (grifos meus).

Outra modificação que percebemos também aparece na fala de Ilson, quando diz que *“hoje moro no mesmo local onde era a olaria do meu pai, tenho aqui o meu ateliê, o meu ranchinho, chamado de o Cantinho do Oleiro”*<sup>323</sup>, onde eu fabrico as minhas peças, as minhas encomendas, dando uma continuidade”. O fato da não denominação do seu local de trabalho, junto à sua casa, de olaria e, sim, de ateliê pode demonstrar essa nova imagem que o ofício de oleiro vem construindo. Essas mudanças ou adequações realizadas para a criação de um bem-estar físico são compreensíveis. Entretanto, o mais importante deve ser manter a forma das peças produzidas para manter a tradição e uma identificação com a olaria,

mas sem perder a tradição, né... essa coisa... da forma de fazer é o mais importante... manter a forma de fazer, esses detalhes de como são as peças, como é a panela de São José... Como é a panela do oleiro de São José? Há! Ela é assim, ela tem esse bojo, tem um friso, tem uma borda arredondada, com um friso em cima e um friso embaixo, a alça é colada mais ou menos embaixo do segundo friso, entendeu?<sup>324</sup>

Ao analisarmos essa ressignificação do ofício de oleiro, percebemos que não é apenas na forma de denominação e nem de espaço que está mudando a olaria, mas também na concepção das peças, que agora apresentam uma variedade. Porém, ainda é pre-

---

<sup>322</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

<sup>323</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019 (grifos meus).

<sup>324</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 outubro de 2019.

ciso manter o modelo tradicional, que é a marca principal da olaria. Entretanto, o mercado consumidor também está mudando, assim como ocorreu em meados do século XX, quando os oleiros perceberam que as peças utilitárias estavam sendo usadas para outros fins, como o decorativo, e passaram a ressignificá-las devido à modificação de seu uso.

Olha! É muito difícil ganhar dinheiro com cerâmica, eu sou uma pessoa que já tô há quarenta anos e sou uma pessoa que gosta de procurar fazer o melhor. Então, até eu tô conseguindo fazer um pouquinho mais que os outros oleiro. Em São José, tem algumas olarias também, mas eles não tentam aprimorar, talvez eles perderam um pouco. Como também tenho uma loja no centro, aí, eu consigo que as minha mercado-ria, eu vendo lá<sup>325</sup>.

De acordo com seu Eliatar Silva (Tatá), dono da Cerâmica Açoriana, o mercado é difícil e os oleiros deveriam se aprimorar, buscando produzir novas peças. No caso da Cerâmica Açoriana, são comercializadas peças de outras regiões do Brasil. Porém, para Luciano, é importante preservar as formas tradicionais, principalmente quando estão ensinando na Escola de Oleiros.

Aqui, percebemos um dos conflitos marcantes da preservação do patrimônio cultural, que é o de como manter uma tradição sem descaracterizá-la diante da modernidade. A modernidade sempre foi uma sombra para as práticas culturais, no entanto, Luciano compreende que é possível apresentar aos alunos algo novo, até mesmo para que, quando finalizarem o curso e montarem seu espaço de trabalho, possam criar as mais variadas peças. Contudo, é preciso mostrar aos alunos e lhes dizer que, quando dominarem tudo o que a olaria tem para lhes ensinar, que podem criar outras peças.

Outra questão importante já mencionada é a remuneração aplicada ao trabalho do oleiro. Em todas as falas, essa questão estava presente, principalmente quando associada ao futuro da prática: *“existe, um futuro... existe um futuro”*<sup>326</sup>, *“é, basta ter ação...”*<sup>327</sup>, *“é, eles querem é, financeiramente, um retorno... pra poder dar continuidade, é uma economia de mercado”*<sup>328</sup>. A questão financeira aparece como a maior preocupação, visto que muitos

---

<sup>325</sup> Fala de Eliatar Silva (Seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.

<sup>326</sup> Fala de Rita de Cássia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>327</sup> Fala de Rosilene Guedes Secco, do lar. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>328</sup> Fala de Marizete Paseto, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

dos alunos abandonam o trabalho com a cerâmica, pois não se sentem estimulados financeiramente. São poucos os formados na escola que conseguem viver do trabalho com a olaria, a maior parte busca essa atividade como uma forma de se manter ativo, porém sem depender financeiramente da olaria. Em São José, existem pequenos ateliês que produzem louça de barro e outras peças, além da Cerâmica Açoriana (do senhor Tatá), que pode ser considerada como uma pequena indústria.

O Tatá, ele tem oleiro de carteira assinada, paga 3.000 por mês, carteira assinada...Só que tem que ser um cara bom, nê, tem que ser um cara que faz alguidar, faz panela, tal... Tem que ser um cara... Mas é um salário... Eu sei, a gente sabe que não é um salário assim no Brasil, mas também não é todo mundo que tá ganhando 3.000 por mês<sup>329</sup>.

Por fim, todos acreditam que, para manter a prática da olaria, se deve ter um estímulo/incentivo, seja dentro da Escola de Oleiros, onde os alunos possam aprender o tradicional e a fazer novas peças; seja produzindo feiras ou espaços de comercialização, com o incentivo do poder público. Sabemos que o mercado capitalista exige novos meios de estimular e incentivar o consumo. Para tanto, o turismo pode ser um grande aliado no estímulo ao consumo de produtos artesanais.

## **VISÕES DE UM MESMO OFÍCIO A PARTIR DE SEUS ATORES: UMA PERSPECTIVA FAMILIAR, ARTÍSTICA E PROFISSIONAL**

### **O OFÍCIO DE OLEIRO COMO UMA TRADIÇÃO FAMILIAR**

Para o grupo classificado como oleiros de tradição familiar, foram entrevistados três oleiros que possuem um histórico na produção oleira de São José. São eles: o mestre oleiro Ilson Roberto dos Santos (neto e filho de oleiro), professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros, cuja entrevista foi concedida em 9 de julho de 2019; o oleiro Moacir de Souza “Ci” (filho de oleiro), oleiro tradicional, cuja entrevista foi concedida em 10 de outubro de 2019; e Luciano da Silva (neto e sobrinho de oleiro), professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros, cuja entrevista foi concedida em 18 de outubro de 2019.

Os locais das entrevistas foram distintos. A entrevista realizada com o senhor Ilson se deu de forma virtual, devido ao fato de não me encontrar em Santa Catarina na data. Já a conversa com Luciano foi realizada na Escola de Oleiros, entre cerâmicas e blo-

---

<sup>329</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

cos de argila: estávamos na área próxima ao forno, onde Luciano delicadamente colocava as peças para serem queimadas – processo que era como um jogo de quebra-cabeças, no qual é preciso saber exatamente qual peça colocar. Uma peça colocada de forma errada pode causar problemas durante a queima, como sua quebra, devido ao peso excessivo.

O prédio da escola é uma antiga olaria de meados dos anos 1940 que passou por reformas para que pudesse abrigar os alunos. A área onde se localiza o forno foi totalmente refeita, pois o local original, com o forno tradicional a lenha, não possuía nenhuma cobertura para proteção de sol e chuva. Hoje, a escola possui um forno a lenha e um elétrico. Durante a conversa, o som do forno trabalhando mostrava como deveria ser o processo de queima das peças, pois, segundo as narrativas, os oleiros ficavam próximos a ele, conversando, enquanto esperavam e cuidavam do fogo. Naquele dia, estávamos tranquilos e, se não fosse pelo pequeno “tec” de tempos em tempos, não perceberíamos que as peças estavam queimando.

O último entrevistado desse grupo foi o seu Moacir, o “Ci”, como é popularmente conhecido, dono da última olaria tradicional na região da Ponta de Baixo em São José. A olaria continua praticamente igual à época de seu pai: possui uma placa no portão, indicando que o estabelecimento fica nos fundos do terreno, com a entrada voltada para o sul. Possui as paredes em madeira, o piso de chão batido, a cobertura de telhas de amianto (tipo brasilit) – o que, provavelmente, difere da época do pai, quando as telhas eram produzidas em cerâmica do tipo capa e canal. O fundo da olaria não possui fechamento, é apenas um barranco, com o forno a lenha que foi refeito por “Ci”. Ao entrar, nos deparamos com quatro fileiras de estantes em madeira onde são colocadas as peças que estão secas para a queima, e as peças já finalizadas. Na parte superior, próximo ao telhado, existem os tendais, que são tábuas de madeira suspensas onde são colocadas as peças para secar antes de irem ao forno – esse é um elemento característico da olaria tradicional.



Figura 5: Interior da olaria tradicional de Moacir “Ci”, com estantes em madeira para secagem de peças ou para as peças prontas, e chão batido. Foto: Edmara Schuch, out. 2019.



Figura 6: Forno a lenha utilizado por Moacir “Ci” para queimar as peças. Foto: Edmara Schuch, out. 2019.



Figura 7: Tendais em madeira suspensos, próximos ao telhado enegrecido da olaria, para secagem das peças. Foto: Edmara Schuch, out. 2019.

A cobertura da olaria é toda enegrecida pela fumaça da queima (Figura 7). No dia da entrevista, estava fazendo calor e o ambiente era quente; às vezes, uma leve brisa entrava por ele, o que proporcionava uma sensação agradável. Em meio a louças para secagem, louças prontas e blocos de argila, a conversa ocorria com “Ci”, que caminhava por entre as estantes e mostrava as pe-

ças, o forno, e o torno elétrico, que utiliza agora devido à idade. Segundo ele, o uso do torno elétrico se deve ao fato de já estar ficando “velho” para manusear uma roda por horas a fio com os pés. Inclusive, “Ci” falou sobre uma cirurgia no joelho, que realizara cinco meses antes e que poderia ser consequência do trabalho na roda.

Esse tipo de problema também foi mencionado por Ilson, que, quando entrevistado, também estava se recuperando de uma cirurgia no joelho. É possível que esses problemas sejam resultado de anos a fio trabalhando na roda, ou também poderiam ser consequência dessa modificação entre o torno manual por um elétrico. Os oleiros, que antes passavam horas se movimentando na roda, agora, ficam horas parados na mesma posição produzindo as peças.

A conversa começou com uma pergunta sobre como fora o seu primeiro contato com a olaria. *“Meu primeiro contato com a olaria foi ainda criança, dentro da olaria do meu avô, junto com meu pai e com meu irmão...”*<sup>330</sup>; *“Eu aprendi com meu pai, dentro da olaria dele...”*<sup>331</sup>; *“Me criei vendo meu avô fazendo e tal... brincava dentro da olaria...”*<sup>332</sup>. Todas as primeiras lembranças estão relacionadas ao espaço familiar da olaria, o que era muito comum, pois, ao estarem envolvidos direta ou indiretamente em todo o processo, acabavam por aprender o ofício. Mesmo que no futuro não se tornem oleiros, possuem um conhecimento básico.

As relações sociais estabelecidas entre os oleiros e a olaria partem do fato dela ser uma atividade praticamente familiar, sendo, dessa maneira, o apreço pelo trabalho de oleiro e o manuseio da cerâmica incentivados entre parentes mais novos: *“A gente ficava ali, como se fosse uns serventes... servindo ali, colocando as louças para secar no sol e cuidando das louças durante o dia, não tínhamos empregado, era mais familiar, era de pai para filho, de filho, avô, tudo junto (risos)...”*<sup>333</sup>.

Ilson conta que ele e seu irmão Ivo trabalharam junto com o pai e depois ambos seguiram trabalhando como oleiros. Hoje, são também professores da Escola de Oleiros. No entanto, mesmo crescendo dentro da olaria, muitos não seguiam essa profissão, como, por exemplo, Seu Moacir de Souza “Ci”, que vem de uma família de nove irmãos, na qual apenas ele seguiu a profissão do

---

<sup>330</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 julho de 2019.

<sup>331</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.

<sup>332</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

<sup>333</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019.

pai, o mestre oleiro José de Souza, conhecido como seu Zequinha. Durante a conversa, por diversas vezes, “Ci” me perguntava: “*Tu não quer ir na roda? Tenta fazer uma peça?*”<sup>334</sup>. Eu disse que nunca havia tentado fazer nada em uma roda de oleiro, e ele: “*Então, tu precisa tentar, é fácil*”<sup>335</sup>.

Essa colocação, referente à facilidade do trabalho na roda, demonstra que, para um oleiro que cresceu dentro de uma olaria, parece fácil manusear uma bola de argila no torno, no entanto, existe um passo inicial que deve ser respeitado, segundo “Ci”: “*Você precisa começar com um prato, não pode querer fazer já um vaso, não... não...*”<sup>336</sup>. Pergunto, então, por que um prato, e ele responde: “*Porque só assim tu vai conseguir centrar e aí, sim, tu pode subir a peça, senão, não vai...*”<sup>337</sup>. Isso demonstra a preocupação em manter uma técnica, aprendida por ele, e que é repassada, dessa forma, aos demais.

Essas recordações afetivas dos entrevistados também aparecem na fala de Luciano, que conviveu dentro da olaria do avô, seu Zequinha, até os 12 anos idade. Depois, ele se desligou completamente da prática, e, quando adulto, retornou para prosseguir com ofício:

Aí, quando eu fiquei mais velho, com uns 20 e poucos anos, eu meio que entendi, assim, que o vô estava chegando no fim da vida, que ele era um artista, que ele era um oleiro, que era um cara que tinha uma história muito rica, mas eu não me preocupei em gravar, em registrar, eu não tinha essa ideia.<sup>338</sup>

Nessa narrativa, é possível perceber a importância que o registro possui. “*Não se deve romper o fio da memória e, para isso, o registro em alta tecnologia da trajetória familiar é apresentado como um suporte eterno*” (CANDAU, 2011, p. 139). No entanto, mesmo não possuindo um registro físico das conversas e dos saberes que seu avô possuía, não lhe privaram de resgatar essas memórias, nem de perceber que o trabalho de oleiro poderia ser considerado uma arte. Essa pode ser uma das dificuldades para preservar o ofício de oleiro, uma técnica transmitida através da oralidade e da observação, quase que um trabalho etnográfico, no qual o aprendiz ouve e observa o mestre trabalhando com o barro.

---

<sup>334</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.

<sup>335</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.

<sup>336</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.

<sup>337</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.

<sup>338</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019 (grifos meus).



Desse modo, as relações estabelecidas dentro das olarias poderiam não estar apenas na área social, mas também relacionadas ao espaço de trabalho e o espaço de morada, pois ambos poderiam ser considerados o mesmo, já que casa e olaria ocupavam o mesmo terreno. Essa relação de casa e trabalho é perceptível na olaria do “Ci”, onde o espaço da casa é interligado com o da olaria por um pequeno corredor do mesmo jeito que antigamente. Já Ilson menciona que vive onde era a olaria de seu pai, com o espaço todo reformado e tendo transformado o seu “rancho” no Cantinho do Oleiro.

Luciano também possui um espaço em sua casa onde produz algumas peças, na roda que era de seu avô: *“Usar um objeto que era, né, foi... não foi a primeira roda que ele teve, mais foi a última que ele usou...”*<sup>339</sup>. Todos preservam de alguma maneira a relação com a olaria, seja no espaço físico ou em algum objeto, como a antiga roda de madeira. *“A transmissão que todo genealogista procura é, antes de tudo, a de si mesmo: salvaguardando a memória de seus ancestrais, ele protege também a sua”* (CANDAU, 2011, p. 139). Esses elementos são carregados de simbologia para os oleiros, e isso pode ser utilizado como recurso para a construção dessa relação entre memória e identidade, na qual se recorre às recordações e emoções construídas por laços afetivos e familiares, o que contribui para a manutenção da identidade de oleiro viva na atualidade.

Poderíamos pensar no sentido de apropriação e valorização tanto dos bens materiais como imateriais, pois, quando perguntado sobre como definir as olarias em uma única frase, Ilson concedeu a seguinte resposta: *“Pra mim, seria como o começo de tudo, assim, né, começo de uma... (...) onde tudo se formou, de onde a gente foi criado (...) então, seria essa: o começo de tudo”*<sup>340</sup>. Para Luciano,

a olaria é amor, né, tem que ter amor pra fazer, se não tiver muito amor pra fazer isso [...], porque tu transcende, tu te conecta, aí, tu perde essa noção do tempo/espaço, fazendo as peças. Aí, faz uma, faz outra e tal, né... E aquilo tá prazeroso, tu esquece tudo, né... E é isso que fascina no trabalho, que é onde eles falam que a cerâmica é uma cachaça, é...<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

<sup>340</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 09/07/2019.

<sup>341</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18/10/2019.

As narrativas dos oleiros apresentadas acima denotam a centralidade da prática oleira em sua autoidentificação, sendo associada às ideias de origem, de ancestralidade, de apreensão de técnicas e valores, de vício e de afetividade envolvidas no processo. Quando perguntados se tivessem que escolher uma foto/imagem sobre a olaria para dar a alguém querido, qual imagem escolheriam:

Olha! Se eu pudesse escolher uma foto, [...] seria uma foto que eu tenho aqui em casa dos três ícones que formaram, é [...] e batalharam, que eram os três oleiros da Ponta de Baixo [...]. Um era o dono onde é a escola de oleiro, outro era meu pai [seu Duca] e outro era seu Zequinha. Sim, aí, seria essa foto com os três na frente da escola, essa seria a imagem que eu levaria ou daria para alguém.<sup>342</sup>

A foto de um oleiro na roda, assim, trabalhando, acho que essa foto tem... Quando tá com a mão no barro, ali, olhando para o barro, concentrado ali, eu acho que essa foto é bem simbólica... As mãos ali no barro, ela é a que mais representa a profissão, o trabalho, né, pensaria nisso, se falassem, assim, pensa em uma coisa de olaria, eu pensaria isso, essa é a imagem que me viria na cabeça, de alguém na roda trabalhando ou de um vídeo, sei lá, acho que é isso.<sup>343</sup>

Percebe-se que, para esse grupo de oleiros, a relação afetiva, simbólica e identitária com a prática está para além do meramente profissional e/ou econômico. Nesse caso, Ilson e Luciano, que são professores da Escola de Oleiros, possuem sua renda principal vinculada à Prefeitura Municipal, que administra a escola. Já o senhor Moacir “Ci” tem no trabalho da olaria a sua principal fonte de renda. Em relação às simbologias através das imagens/fotos sobre a olaria, ocorre o mesmo, já que estão envolvidos o barro, as mãos e o saber representado na figura dos três mestres fundadores da Escola de Oleiros. Mas também existe uma sacralização dos antepassados ou até mesmo da própria profissão de oleiro, que, em vias de desaparecer, é invocada como memória identitária e cultural.

## **O OFÍCIO DE OLEIRO COMO UMA ARTE**

---

<sup>342</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 09/07/2019.

<sup>343</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18/10/2019.

Esse grupo é relacionado a artesãs, por ser composto por três ex-alunas da Escola de Oleiros, que hoje possuem um ateliê chamado “Meninas da Terra”. A entrevista foi realizada no dia 23 de outubro de 2019, no ateliê, com as três sócias: Rita de Cássia Stotz, funcionária pública aposentada; Rosilene Guedes Secco, do lar; e Marizete Paseto, funcionária pública aposentada. O ateliê das Meninas da Terra está situado em uma meia encosta em uma área de mata, próximo ao centro histórico de São José. A edificação apresenta características de um pequeno chalé em madeira voltado para o leste, com um pequeno jardim gramado e algumas árvores. A existência de poucos vizinhos faz com que o lugar transmita um aparente ar de tranquilidade, calma e relaxamento. Dali, se tem uma vista privilegiada da cidade com o mar ao fundo. O espaço é dividido entre a área de produção, com três mesas de trabalho, uma pequena cozinha e banheiro, e na área externa, no fundo, está o forno utilizado para a queima das peças. O espaço é pequeno e possui uma cobertura para proteção nos dias de chuva. Aqui, podemos perceber essa mudança com a criação de espaço de trabalho adequado e salubre, separado da casa, o que se diferencia totalmente da olaria tradicional.

A conversa se inicia da mesma maneira, perguntando-se como foi o primeiro contato com a olaria:

Eu tava terminando a minha vida profissional, eu trabalhei na prefeitura, e achei que seria um modo de fazer a mudança entre a ativa e a aposentadoria...<sup>344</sup>

Eu era a motorista da vez em casa para os filhos sempre, e quando eu me mudei de São Paulo pra cá, eu era assinante de um jornal, e todo começo de ano tinha o material da Escola de Oleiros, as inscrições estão abertas, só que me faltava tempo e logística, pra pensar na... em fazer o curso. Aí, os filhos foram pra faculdade, começaram a dirigir, começaram a andar sozinhos, eu larguei tudo e fui pra Escola de Oleiros.<sup>345</sup>

Quando criança, morava no Paraná, mas quando os meus pais vinham passear aqui, sempre levavam a loucinha de barro tal, essas coisas, quando criança, nós achava uma novidade incrível, o fogãozinho, tá [...]. Eu sempre gostei dessa coisa de barro, cerâmica, achava interessante, né... a... Aí, eu quis... Como a

---

<sup>344</sup> Fala de Rita de Cassia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>345</sup> Fala de Rosilene Guedes Secco, do lar. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

Marina, minha filha, tinha uns 10 anos, eu quis algo pra ela se motivar, eu fui mesmo pela Marina.<sup>346</sup>

Nessas falas, podemos perceber que todas as envolvidas com o processo da cerâmica iniciaram sua jornada com o objetivo de buscar uma nova ocupação para a vida de aposentadas, ou porque os filhos já estavam crescidos e agora teriam que se ocupar com alguma atividade. Essa relação é diferente da familiar ou afetiva apresentada anteriormente. Aqui, podemos interpretar a memória relacionada à função moderna na qual existe um “*respeito à noção de continuidade*” (CANDAUI, 2011, p. 142). No entanto, a construção e a vontade de trabalhar com o barro servem como uma terapia, passatempo e, em alguns casos, podem até se tornar uma fonte de renda.

É claro que pode surgir uma relação de afetividade, e foi isso o que aconteceu no caso das Meninas da Terra: as hoje amigas/sócias se conheceram durante o curso da Escola de Oleiros e, quando finalizaram o curso, buscaram manter a amizade:

Aí, resolvemos, saindo de lá, montar alguma coisinha, não montar no primeiro momento... Nem foi montar, foi tomar café pra conversar. E a Rose tinha essa casa, viemos pra cá tomar café... No começo, a gente tomava café, depois tomar café e mexer no barro, e hoje a gente mexe no barro e toma café... Mudou! (risos)<sup>347</sup>

O trabalho com o barro, conforme já mencionado por Luciano, “é como uma cachaça”, você acaba se viciando. Na fala de Rita, podemos perceber essa relação, iniciada com café e conversa, depois um café, conversa e barro, e, por fim, barro, conversa e café.

Atualmente, as Meninas da Terra expõem seus trabalhos na Feira da Freguesia, que acontece todo segundo domingo do mês, na Praça Hercílio Luz, no Centro Histórico de São José. Os produtos também são vendidos para lojas de Florianópolis que buscam peças do folclore catarinense em cerâmica para revender. O foco principal da produção delas são as peças figurativas, mas produzem também peças utilitárias quando encomendadas. O trabalho, porém, com a cerâmica não é a renda principal, todas possuem uma outra fonte de renda e o trabalho com o barro se dá mais por prazer e, caso seja possível ter algum lucro com ele, melhor.

---

<sup>346</sup> Fala de Marizete Paseto, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>347</sup> Fala de Rita de Cassia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

Quando perguntadas se elas se considerariam oleiras ou artesãs, Rita questiona: “*Depende do que você considera o que é ser oleiro, né? Eu diria que a gente somos artesãs, aprendizes de olaria*”. Então, eu pergunto o que seria um/a oleiro/a: “*Um oleiro seria um cara, homem ou mulher, que domine a técnica da olaria, nos mais diferentes meandros... Assim, não só o torno, como o figurativo, a queima, e até o após... a venda inclusive. Esse seria um oleiro*”<sup>348</sup>. Para ela, o/a oleiro/a seria uma pessoa que possui o domínio da técnica em todas as etapas de produção, mas também alguém que seria capaz de comercializar os seus produtos.

Rita continua: “*Eu acho que hoje, no município de São José, nós não teríamos dez oleiros, não temos... Com esse perfil, eu acho, assim, que pra ser um oleiro... tem que ter muita experiência, vivência, gostar da coisa, amar e se entregar, eu acho assim, se entregar...*”<sup>349</sup> Nessa fala, podemos perceber que o ser oleiro/a está relacionado com a vivência, experiência, afeto, entrega ao trabalho da olaria. Pode-se pensar que o/a oleiro/a estaria relacionado àquele/a que possui uma ligação de ancestralidade, de familiaridade, e até genética com a olaria.

Durante a conversa, questionei acerca da foto/imagem que escolheriam sobre a olaria para dar a alguém querido. Rose, de imediato, disse que já possuía a imagem, porém as demais ficaram um pouco na dúvida sobre o que seria uma pessoa importante. Insisti, perguntando sobre o que representaria a olaria. Rose respondeu: “*Eu colocaria da queima, eu adoro a queima no forno, assim, e quando as peças ficam incandescentes, eu amo! Doze horas, dói as costa, mas eu amo...*”<sup>350</sup>

As outras duas integrantes concordam com a frase de Rose: “*É realmente o ponto que a gente abre aquela janelinha e vê tudo incandescente, aquelas peça, é incrível. (...) E a ansiedade para saber se não estourou nenhuma (risos)...*”<sup>351</sup> Isso demonstra que, mesmo o trabalho de queima sendo tão intenso, desgastante e cansativo – já que são necessárias 12 horas para a finalização do processo, ao mesmo tempo, ele é contemplativo, encantador e duvidoso. Não se sabe quantas peças irão estourar dentro do forno, visto que a quebra é comum, por diferentes fatores, durante o processo da queima.

É possível perceber, nas narrativas, que, mesmo não possuindo uma relação familiar com o processo da olaria, elas possuem o afeto, o encantamento e o respeito por um ofício que

---

<sup>348</sup> Fala de Rita de Cassia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>349</sup> Fala de Rita de Cassia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>350</sup> Fala de Rosilene Guedes Secco, do lar. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

<sup>351</sup> Fala de Marizete Paseto, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

existe e resiste há tanto tempo. Isso fica nítido quando elas, mesmo trabalhando há mais de sete anos com cerâmica, não se consideram oleiras e, sim, artesãs, pois compreendem que, por mais que se aprenda um ofício, ele é carregado de saberes que somente o tempo e a experiência serão capazes de formar.

## **O OFÍCIO DE OLEIRO COMO UMA PRÁTICA COMERCIAL/ECONÔMICA**

Para o ofício de oleiro como uma prática comercial/econômica, conversei com o senhor Eliatar Silva, conhecido como Tatá da Cerâmica Açoriana, no dia 9 de maio de 2020. Em virtude da situação da pandemia de COVID-19, nossa conversa ocorreu de forma virtual através do aplicativo *WhatsApp*, e, por isso, não foi possível realizar uma descrição do espaço da entrevista. No entanto, seu Tatá mencionou ser uma pena não poder me receber em sua cerâmica para conversarmos sobre o trabalho com a olaria, mas me convidou a conhecê-la e também os oleiros que trabalham com ele.

A conversa começou com a pergunta sobre como havia sido o primeiro contato com a olaria: *“Eu, quando criança, nasci na rua Moura, em Barreiros em São José, e na frente da minha casa, tinha um senhor que fazia cerâmica, ele fazia loucinha de barro para o Mercado Público de Florianópolis, então, a gente, já desde criança, ia lá fazer bichinho...”*<sup>352</sup>. No entanto, seu Tatá, como é conhecido, começou a trabalhar com a olaria já adulto, depois de trabalhar em diferentes serviços. Foi a partir da compra de uma loja em Florianópolis que ele retomou seu contato com a olaria e as cerâmicas.

Há 40 anos atrás, mais ou menos, eu resolvi comprar uma loja em Florianópolis, que vende louça de barro, aí, nesse meio tempo, montei uma cerâmica pra mim também, e dessa época eu comecei a fazer peça. Como eu já tinha uma prática de fazer, que na época eu já subia no torno, fazia umas coisinha quando o homem deixava. Pra mim, foi rápido de aprender, entendeu? Aí, até hoje, eu tô trabalhando, faz quarenta anos que eu faço cerâmica.<sup>353</sup>

Pode-se perceber uma outra visão da prática do oleiro, que está relacionada com o mercado. Seu Tatá possui a Cerâmica Açoriana, localizada no região de Barreiros, em São José. Essa região possui uma ligação com as olarias, pois, segundo alguns docu-

---

<sup>352</sup> Fala de Eliatar Silva (Seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.

<sup>353</sup> Fala de Eliatar Silva (Seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.

mentos, esse local também seria utilizado para a retirada do barro, utilizado nas olarias de São José – daí, o nome “Barreiros”.

Na cerâmica de seu Tatá, trabalham mais quatro pessoas além dele:

Tenho um oleiro especial, que já nasceu dentro da cerâmica, né... o Leonardo. Tem o Mauro, que trabalha ajudando o Leonardo, mas hoje ele já faz peça também; tem o Ivanir também, que é filho de um dos melhores oleiros de São José, e ele também é da família; tem mais um ajudante que passa barro, essas coisas, nós trabalhamos aqui em cinco pessoas hoje na cerâmica<sup>354</sup> (grifos meus).

Atualmente, seu Tatá é responsável pelas vendas da cerâmica, inclusive supervisionando o trabalho na loja que possui no Mercado Público de Florianópolis: “*Chego todo dia às cinco horas da manhã na cerâmica. Aí, a gente carrega a kombi, vou até o centro, descarrego com um ajudante, aí, venho pra cerâmica, vou para o torno, aí, trabalho até umas oito ou nove da manhã, eu fico o dia todo aqui, eu vou embora tarde*”<sup>355</sup>. Seu Tatá produz as chamadas loucinhas de barro, que são miniaturas de peças utilitárias muito comuns. É possível perceber que, novamente, existe uma relação entre o ser oleiro e a familiaridade do ofício, como já mencionado pelas ex-alunas e agora, quando seu Tatá diz que possui um oleiro especial que nasceu “dentro da cerâmica”.

A Cerâmica Açoriana possui uma página no *Facebook* para divulgação e comercialização de seus produtos cerâmicos. Aí, há uma postagem sobre a produção de um documentário, *Os mestres do saber – Grande Florianópolis/SC, 2020*, no qual seu Tatá aparece como um desses mestres. Porém, quando perguntado sobre essa filmagem, o entrevistado disse não saber muito e que talvez sua filha soubesse explicar, pois ela que cuida de todas as redes sociais da Cerâmica Açoriana. Devido à pandemia do novo coronavírus e do isolamento social que está sendo realizado, não foi possível conseguir mais informações sobre esse documentário.

Perguntei a seu Tatá se ele se considerava um mestre do saber da olaria, ao que ele respondeu:

Não, não, não... Eu não me considero mestre de oleiro, eu me considero uma pessoa que entendo de cerâmica. Primeiro, que nunca consegui e nem posso fazer peças muito grande por causa da minha coluna, né... Eu faço mais é miudeza, mas peças muito gran-

---

<sup>354</sup> Fala de Eliatar Silva (Seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.

<sup>355</sup> Fala de Eliatar Silva (Seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.

des... Eu tenho um oleiro, que eu acho que é mestre, esse meu oleiro, e tem muitos outros mestres. Mestre, mestre, pra mim, aqui em São José tinha esse Wilson, que faleceu, eu não acho que tenha muito mestre em São José. Eu acho que tem esse meu oleiro, tá, tem outro que sabe fazer também. Agora, eu conheço alguns mestres que passaram por aqui, que eu te digo que são mestres, que trabalham hoje, eles estão em Canelinha, os cara são fera, tem uns cara fera que sabe fazer peça de um metro, peça grande, os cara são mestre. Agora, só tem uma coisa, eu entendo de cerâmica, isso é, uma coisa [que] eu entendo mais que essas pessoas, tens que entender, eu sei passar o serviço e sei fazer também, só não faço peças grande, então eu não me acho esse mestre. [...] O meu oleiro Ivanir, ele é um mestre, ele vai ali e faz 300 peça num dia, pra mim é um mestre e tudo certinho. Eu também sei, faço rápido também, entendeu? Entendeu? Então, eu me acho, me acho que sou um oleiro normal, entendeu? Eu não sei o que quer dizer o mestre, eu entendo de cerâmica<sup>356</sup> (grifos meus).

Percebe-se, na fala de seu Tatá, que ele não se considera um mestre oleiro, mas, sim, um conhecedor de todo o processo, assim como produtor de algumas peças consideradas miudezas – o que, para ele, significaria ser um oleiro normal. Em sua concepção, o mestre oleiro seria uma pessoa capaz de fazer peças grandes e com muita habilidade. Quando menciona que possui um oleiro, Ivanir, que em sua opinião é um mestre, trata-se do filho do mestre Wilson, um grande mestre oleiro de São José.

Seu Tatá afirma que tampouco sabe ao certo o que seria um mestre. Quando explicado o que poderia ser considerado um mestre do saber, ele passou a se considerar como um:

Se for no sentido de passar o ofício, aí, sim, eu posso dizer que sou mestre. Já ensinei muitas pessoas aqui na cerâmica, porque eu entendo de cerâmica, eu não sei o que quer dizer mestre, tá, porque quando chega, assim, tem que ser uma cara fora de série, como eu te disse, eu ensino as pessoas, eu mostro que não é difícil, que é fácil de aprender, então, eu sou mestre.<sup>357</sup>

Saber instruir uma pessoa a produzir uma peça; incentivar, mostrando que não parece difícil o ofício; ou ainda, ensinar a

---

<sup>356</sup> Fala de Eliatar Silva (Seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.

<sup>357</sup> Fala de Eliatar Silva (seu Tatá), proprietário da Cerâmica Açoriana. Entrevista concedida à autora em 9 de maio de 2020.



conhecer bem os processos dentro da olaria permitem que seu Tatá passe a se considerar um mestre oleiro. No entanto, existem diferenças entre “passar o ofício” e “ensinar o ofício”, pois a relação estabelecida aqui é, na verdade, de empregador e empregado, na qual o detentor do conhecimento busca instruir o empregado para conseguir um bom trabalho e, com isso, um retorno financeiro.

Quando perguntado se tivesse que escolher uma foto/imagem sobre a olaria para dar a alguém querido, a princípio, seu Tatá pensou que poderia ser somente relacionado à sua Cerâmica como espaço físico. Depois, considerou como importante a imagem/foto de um oleiro: *“Eu daria uma foto do meu oleiro fazendo uma peça, esse meu oleiro, que é um mestre, entendeu, quando você fazer uma moringa, tu sabe o que é uma moringa, né? Aquelas de água, né, você é um oleiro<sup>358</sup>. Então, eu daria uma foto do meu oleiro fazendo uma moringa, entendeu... ou eu fazendo uma moringa, entendesse?”*. Novamente, percebe-se a importância que alguns elementos possuem dentro da olaria, que podem até definir se trata-se de um mestre ou apenas de um oleiro “normal”. Nesse sentido, a moringa simboliza o domínio desse saber.

Analisando as entrevistas e os atores envolvidos, podemos perceber que existe uma gama de elementos que deve ser considerada importante para a manutenção e a preservação de uma prática. A imagem/foto com a qual os entrevistados presenteariam uma pessoa especial pode ser entendida como um suporte à memória, pois quando os entrevistados precisam buscar um único momento que, para eles, seria o mais representativo, percebemos a singularidade de cada fala e o apego que aquela imagem/foto pode transmitir, seja ela afetiva ou técnica.



Figura 8: Oleiro Orlando R. dos Santos (seu Duca), um dos primeiros professores da Escola de Oleiros. Foto: Edmara Schuch, out. 2019.

---

<sup>358</sup> Grifos meus.



Figura 9: Oleiro José de Souza (seu Zequinha), um dos primeiros professores da Escola de Oleiros. Foto: SEBRAE, s.d.

A importância da imagem dos três oleiros fundadores da Escola de Oleiros na memória do mestre Ilson demonstra o quanto significativa é a atividade e sua importância para sua história, e de muitos outros oleiros da região, que cresceram e aprenderam dentro das olarias de suas famílias. Assim como a escola, a imagem dos três oleiros pode ser tratada como um suporte à memória, pois representa a ancestralidade e a sacralização da prática que, nesse caso, pode ser individual ou até mesmo coletiva. A relação entre o oleiro e a olaria ainda continua a se misturar: é *“do vínculo com o passado que se extrai força para a formação de identidade”* (COSTA; CASTRO, 2008, p. 125). Isso estaria relacionado, segundo Candau, à memória geracional, que pode ser considerada a memória de fundação, que possui seu lugar no jogo identitário e apresenta duas formas, uma antiga e outra moderna:

A forma antiga é uma memória genealógica que se estende para além da família. É a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifestada em expressões de forte carga identitária, como ‘as gerações anteriores trabalharam por nós’ ou ‘nossos antepassados lutaram por nós’ etc. (CANDAU, 2011, p. 142).

Essa relação entre gerações é o que Ilson faz ao buscar na lembrança da fotografia e ao associar os personagens da imagem como ícones da fundação da Escola de Oleiros. Isso também é perceptível quando lembramos que, para ele, a olaria significa o começo de tudo, associado ao mito de origem. Origem essa que é repassada através da oralidade e da observação, uma *“pedagogia*

*silenciosa do ver-fazer o serviço na granja ou no ateliê de costura, no fazer dos sapateiros, carpinteiros ou barbeiros e daqueles que as sociedades de interconhecimento asseguram a transmissão de múltiplas maneiras de dizer e fazer”* (CANDAU, 2011, p. 119). A maioria dos saberes depende da memória individual ou de grupos para continuar a existir.

Outra imagem/foto marcante está relacionada ao processo de criação das peças, seja no manuseio do barro com as mãos ou na queima, tão exaustiva e cansativa por ser uma atividade que demanda tempo e paciência do oleiro. O trabalho de oleiro sempre foi uma tarefa difícil: em todas as narrativas, isso está representado. Os antigos oleiros também mencionavam e percebiam essa dificuldade, quando os mais novos não desejavam continuar com a olaria e até mesmo por desejo dos pais para que fossem trabalhar em algo ‘melhor’.



Figura 10: Produção de louça de barro na roda de oleiro. Fonte: Site da Escola de Oleiros. Disponível em: <https://www.facebook.com/270766076401289/>. Último acesso em: 10 jul. 2020.



Figura 11: Forno durante processo de queima. Fonte: Site da Escola de Oleiros. Disponível em: <https://www.facebook.com/270766076401289/>. Último acesso em: 10 jul. 2020.

Todas as imagens/fotos são suportes utilizados para resgatar a memória mais significativa para cada narrativa. Podemos entender isso como uma forma de socialização, pois o processo de produção não é realizado somente por uma pessoa, existem outros agentes inseridos nele. Por isso, na maioria das vezes, o trabalho da olaria era familiar, pois o oleiro necessitava de auxílio para amassar o barro, colocar as peças para secagem, realizar o bruniamento das peças antes da queima, enfiar e desenfiar as peças etc. Todas essas atividades eram realizadas em conjunto com a família ou até mesmo com outros oleiros. Dessa forma, os artesãos transmitiam seu conhecimento aos demais.

O domínio da técnica presente nas imagem/fotos do processo, como na produção de uma peça específica, também reflete a importância do saber: *“A aquisição de uma identidade profissional ou, mais genericamente, de uma identidade vinculada a poderes e saberes não se reduz apenas a memorizar e dominar certas habilidades técnicas: ela se inscreve, na maior parte dos casos, nos corpos mesmos dos indivíduos”* (CANDAUI, 2011, p. 119). Aqui, existe uma simbologia que está relacionada à complexidade na produção de algumas peças:

Um amigo nosso foi no Canadá, e tem uma colônia açoriana muito grande, e tinha um cara fazendo peça. Ele foi com a comitiva do governador Amim, na época representando a Fundação Catarinense de Cultura. O Gilberto chegou lá todo engravatadinho, todo boniti-

nho, sei lá o quê... Aí, o Gilberto assim: 'Há! Eu sei fazer isso aí, eu também já fui oleiro'. E o Gilberto realmente já foi oleiro, trabalhou com meu avô, trabalhou com gente fera, né... Aí, o cara: 'Ah, tu é?' Aí, o Gilberto: 'Sim...' E o cara: 'Qué fazer?' Aí, o Gilberto: 'Sim...' Então, pediu: 'Sova um pedaço de barro pra mim, que eu vou sentar e fazer...' E, cara, não. Se tu sabe fazer, faz tudo... Aí, ele se arregaçô as manga, tirô o paletó, tal, tava de terno e gravata. Pegô e fez uma moringa de uns 30 centímetros de altura assim... Aí, o cara, o açoriano pra ele: 'Como é que tu fez isso aí?' E ele: 'Como? Como assim?' E o açoriano: 'Como é que tu fez esse gargalo, como tu conseguiu fazer o barro aqui e fazer a peça inteira?' E o Gilberto: 'Bom, lá a gente só faz assim, né...' E o cara: 'Não, porque aqui, a gente faz uma parte, depois faz o gargalo e cola depois...' Daí, o Gilberto: 'Não, lá, a gente faz tudo de uma vez só, tá entendendo?'<sup>359</sup>

Nesta fala de Luciano, é possível perceber a importância e a complexidade envolvidas no processo de produção de uma peça. Esse saber é o que faz o trabalho dos oleiros de São José ser tão especial, pois eles produzem peças de forma única, ou até mesmo através da delicadeza como tratam as peças:

O Ci, ele tira um alguidar, né... Ele abraça o alguidar mole, assim, recém-feito, coloca numa tábua, parece que vai se desmontar tudo. Aí, ele passa a mão por dentro e bota no lugar de novo a peça, entendeu? (risos) Eu não consigo, não consigo fazer... Já vi um monte de gente aqui... Nem o Ivo, não vejo... São habilidade que alguns oleiros têm que são próprias.<sup>360</sup>

---

<sup>359</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

<sup>360</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.



Figura 12: Produção de um vaso grande na roda de oleiro, pelo ex-professor da Escola de Oleiros Pedro da Rosa. Fonte: Site da Escola de Oleiros. Disponível em: <https://www.facebook.com/270766076401289/>. Último acesso em: 10 jul. 2020.



Figura 13: Senhor Eliatar, na roda de oleiro, produzindo uma moringa. Fonte: Site da Escola de Oleiros. Disponível em: <https://www.facebook.com/ceramicatata/photos/1066509580378853>. Último acesso em: 10 jul. 2020.

Isso demonstra que não somente o domínio da técnica, mas algumas características podem ser próprias de cada oleiro, assim como a sua relação com o ofício. Isso acarretaria o reconhecimento desses profissionais como mestres, principalmente associado à produção de peças consideradas complexas. Essa concepção, de que um “verdadeiro” oleiro seria aquele que possui

domínio da técnica, mas que também possui sensibilidade para o manuseio do barro, denota que a relação entre oleiro e olaria vai muito além do que apenas um ofício – envolve sentimento, ancestralidade, transmissão de geração a geração, e tantos outros aspectos que podem estar contidos dentro de uma prática cultural. Assim, através das narrativas ou da escolha de uma simples imagem/foto sobre algo considerado importante, podemos perceber como alguns elementos são marcantes e significativos para a preservação do patrimônio cultural e para a manutenção de uma identidade construída a partir desses elementos materiais e imateriais.

## **A PRESERVAÇÃO DO OFÍCIO DE OLEIRO E O USO DESSE PATRIMÔNIO**

Os elementos envolvidos na preservação de um bem cultural imaterial são complexos, pois envolvem não apenas o bem, mas seus detentores, a forma como se transmite o bem, os símbolos utilizados, e as práticas realizadas – todos fazem parte desse processo e devem ser mantidos. Nesse sentido, a ressignificação do ofício de oleiro se mostra como uma aliada, mas também como um perigo para a preservação da prática. Durante as narrativas, surgiram, por diversas vezes, afirmações de que é necessário fazer alguma coisa para não se perder o saber da olaria, principalmente no que diz respeito à técnica e às formas das peças. Os oleiros tradicionais utilizavam e ainda utilizam materiais e termos próprios desse grupo artesão que vêm se perdendo. Alguns desses termos, que são utilizados atualmente para denominar determinadas coisas dentro do processo de produção das cerâmicas, não eram utilizados pelos oleiros. Eles, no entanto, sabiam exatamente o que significavam e a preservação dessas nomenclaturas também faz parte do processo:

Os oleiros nunca falavam ‘barbotina’, eles falavam ‘a goma do barro’... Ó, risca lá, vai, cola a alça... Riscar, que é fazer uma ranhura, risca, passa a goma e prega a alça... Falava assim, ‘prega a alça’, né... E como vai pregar, se não usa prego e não usa nada? Mas eram termos que só os oleiros usavam, até esses termos tão se perdendo...<sup>361</sup>.

Esse sentimento de perda seria necessário, segundo Nora (1993), para o estabelecimento dos lugares de memória, pois somente a partir dessa sensação de vazio é que seria possível estabelecer uma conexão entre um bem cultural e a memória. As-

---

<sup>361</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

sim, seria possível sua preservação, pois “*para que exista patrimônio, é necessário que ele seja reconhecido, eleito, que lhe seja conferido valor, o que se dá no âmbito das relações sociais e simbólicas que são tecidas ao redor do objeto ou do evento em si*” (COSTA; CASTRO, 2008, p. 126). Essa discussão, sobre a valorização do patrimônio, assim como a relação estabelecida entre o oleiro e a olaria é muito intensa, e é considerada por eles como uma atividade nobre – o que é possível perceber nas narrativas, quando perguntados sobre a perspectiva em relação ao futuro do ofício de oleiro e até mesmo da própria olaria:

Eu não sei. Se vai ter mais oleiro aí, não. Aqui, na Ponta de Baixo, eu acho que não vai ter mais, só se alguém no Ilson, os filhos do Ilson, mas aqui na Ponta de Baixo, não vai ter mais olaria. Só se meu sobrinho ficar aí, né... mais tarde ensinar pro outro... Mas eu acho que não vai ter mais, não, pra mim eu acho que vai acabar isso aí<sup>362</sup> (grifos meus).

Essa colocação marcante na fala de Moacir “Ci” demonstra uma preocupação/nostalgia sobre a prática do ofício de oleiro, principalmente relacionada à olaria tradicional. A existência de uma transmissão geracional ainda é considerada importante para manter viva a olaria. “Ci” não teve filhos, o que pode ser interpretado como uma quebra nessa transmissão do saber.

Ilson também demonstra essa preocupação: “*Assim, a perspectiva de hoje é formar algum aluno e a gente, né, tentar dar um rumo, porque, hoje em dia, são poucos os oleiros que têm aqui, se contar nos dedos não tem cinco*”<sup>363</sup>. Existe um desejo de continuidade de uma prática que, assim como tantas outras atividades, corre o risco de se perder. Por isso, a função da Escola de Oleiros se torna importante, pois ela seria a responsável por retransmitir e manter esses saberes, repassando aos alunos a técnica tal e qual ensinada pelos antigos mestres oleiros. No entanto, como valorizar uma coisa que não se sabe ao certo o que é, nem como se dá? Essa seria uma questão importante para buscar uma forma de preservar o patrimônio cultural, pois

as pessoas não têm... não conseguem mais contextualizar, o que é o oleiro, né... até.... Acho que isso acontece com outras profissões também, sapateiro, alfaiate e o ferreiro, que é aquelas profissões antigas... Aquela arte e ofício, né... Tem um cara que faz uma,

---

<sup>362</sup> Fala do Oleiro Moacir de Souza “Ci”, Oleiro Tradicional. Entrevista concedida à autora em 10 de outubro de 2019.

<sup>363</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019.



sei lá, eu até falo pras crianças do canoeiro, que pega um tronco e faz uma canoa, você não vê mais isso aí, é até difícil contextualizar<sup>364</sup> (grifos meus).

Percebe-se que existe uma perda das práticas e saberes tradicionais da dita “cultura popular”, as chamadas profissões antigas, pois, ao tratarmos os bens culturais de forma distinta, acabamos auxiliando no processo de desaparecimento desses bens culturais, que devem ser considerados importantes e valorizados para que a apropriação do patrimônio cultural seja efetiva.

Como poderíamos definir e identificar o patrimônio cultural? Seria possível partir do senso comum, no qual o patrimônio cultural está associado às camadas mais abastardas da sociedade? Essas pessoas, “cultas ou intelectuais”, seriam consideradas detentoras do patrimônio? Muito se discute na atualidade sobre a elitização do patrimônio cultural, questão que deve ser desconstruída a partir de políticas culturais inclusivas.

No entanto, para iniciarmos uma discussão sobre patrimônio cultural, é preciso compreender que o termo “cultura” é carregado por uma multiplicidade que pode englobar diferentes elementos, como objetos, saberes, modos de fazer, rituais etc. Hoje, também muito se discute sobre quem é detentor de cultura ou quem “não possui” cultura. Quem define o que é ou não patrimônio cultural? E para quem é considerado o patrimônio cultural?

Perguntas, muitas vezes, difíceis de serem respondidas, pois quem define ou determina o que é patrimônio cultural nem sempre é a sociedade ou uma comunidade, mas, sim, um pesquisador/técnico que é considerado como um “especialista”, capaz de dizer e considerar o que deve ser caracterizado como patrimônio cultural.

Nem sempre o pesquisador/técnico é capaz de definir ou determinar o que é importante culturalmente para uma comunidade. Quando trabalhamos com a temática do patrimônio cultural, diversos elementos, que podem ser considerados culturais ou identitários, estão envolvidos. Esses objetos ou elementos estão carregados por uma simbologia que, às vezes, perpassa o material e o imaterial. Por isso, a definição de cultura se torna tão complexa, pois não é possível analisar a cultura como se ela fosse única, pois existem diferentes culturas dentro de uma mesma sociedade e cada uma possui suas particularidades e especificidades. Quando relacionada ao patrimônio cultural imaterial, deve-se levar em consideração que a “cultura popular é uma categoria erudita” (CHARTIER, 1995, p. 179), pois, a partir do momento que se compreende a cultura popular como patrimônio cultural, ele passa a ser valorado adequadamente, incluindo seus detentores.

---

<sup>364</sup> Fala de Luciano da Silva, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 18 de outubro de 2019.

No sentido de preservar e valorizar a cultura popular da olaria em São José, a Prefeitura Municipal iniciou a implementação, em 2010, de iniciativas que afirmassem o ofício de oleiro como parte constituinte de uma espécie de “identidade açoriana” do município. Com isso, a municipalidade tentou implementar projetos que valorizassem e estimulassem a preservação das olarias na região da Ponta de Baixo, criando uma Rota das Olarias (ou Circuito da Olarias), que integraria a necessidade de valorização da prática com a necessidade de geração de recursos para seus detentores e, também, fomentaria o turismo em São José.

Todos sabemos a importância que os oleiros tiveram e têm no desenvolvimento da nossa cidade. A atividade hoje é um pouco esquecida por todos nós, mas muitos oleiros continuam trabalhando neste ofício e precisam da nossa ajuda para divulgarem seus belos trabalhos artesanais que resgatam a história de 260 anos de existência de São José [...].

A Rota dos Oleiros e as olarias serão devidamente identificadas com placas turísticas. O objetivo da arte da olaria é o de resgatar a cultura açoriana garantindo a continuidade da tradição herdada da Ilha dos Açores, produzindo, principalmente, peças utilitárias, como caçarola, alguidar, mata-fome, boião, moringa, sopeira, açucareiro, frigideira, bule, chaleira, xícara, pires, filtros e vasos. Os oleiros produzem, regularmente, peças utilitárias e retratam manifestações folclóricas, como Festa do Divino Espírito Santo, Procissão do Senhor dos Passos, o Boi-de-Mamão, Pau de Fitas, Terno de Reis, Pão-por-Deus e Presépios (Notícia divulgada no site da Câmara Municipal de São José no dia 6 de abril de 2010 apud SEBRAE, s.d., p. 20).



Figura 14: Região da Ponta de Baixo em São José, delimitada em vermelho. Arte Gráfica: Gustavo Celestino de Oliveira, 2020.



Figura 15: Detalhe do traçado da Rota dos Oleiros (ou Circuito das Olarias). Fonte: SEBRAE, s.d., p. 19.

Infelizmente, o projeto não obteve êxito, o que causou uma certa frustração aos oleiros, que possuíam esperança de valorização e reconhecimento por parte da sociedade:

Até tentamos fazer uma rota dos oleiros na nossa orla, na região da Ponta de Baixo, onde existiam as olarias. Fizemos aqui a minha, onde eu moro, na parte da rua lá embaixo. Eu e meu irmão, a gente tinha montado ali uma olaria, um negócio de venda, essa orla foi registrada assim..., umas quatro ou cinco que tinham na região, que eram as casas que tinham olaria, mas a coisa não fluiu, e também não deu certo, então, eu acho assim... Isso aí, foi feito tudo isso, mas assim... foi, sabe naquele momento, vamos fazer o dia do oleiro, aí, inventaram o dia do oleiro, vamos fazer essa rota das olarias, não sei o quê, pra vim turista, mas nada disso aconteceu e nada disso foi colocado em prática e hoje a coisa continua do jeito que tá... (grifos meus)<sup>365</sup>.

Percebe-se a existência de conflitos que são próprios da relação estabelecida entre a forma como se constituem as políticas patrimoniais e os detentores das práticas culturais. A criação da rota dos oleiros, segundo consta no relatório SEBRAE (s.d.), era uma reivindicação dos antigos oleiros, já que a região da Ponta de Baixo era historicamente o local das olarias. Por isso, essa memória deveria ser mantida. No entanto, *“eles chegaram a colocar placas e tudo, tinha uma indicação, mas, aí, a coisa, ela funciona na esfera pública, ela dá certo, dá um bum, depois decresce e é extinta”*<sup>366</sup>. A dificuldade em estabelecer uma conexão por parte dos agentes responsáveis por preservar o patrimônio cultural com os detentores das práticas culturais é comum, pois quando se trata de valorizar um bem cultural, é importante que a valorização e a preocupação venham dos seus praticantes. Outro ponto que levanta questionamentos foi a criação do Dia do Oleiro, aprovado pela Câmara Municipal e comemorado em 19 de setembro. A instituição dessa data não parece agradar os demais oleiros devido à forma como foi realizado o processo. Algumas atitudes por parte do poder público acabam produzindo conflitos sobre o patrimônio cultural.

Entrando nessa discussão do uso do patrimônio, podemos considerar que as políticas patrimoniais ainda possuem uma visão elitista e, como tal, reproduzem ainda esse pensamento. Em 2015, foi realizado o registro como Patrimônio Imaterial da Cultura de

---

<sup>365</sup> Fala do Mestre Oleiro Ilson Roberto dos Santos, professor na Escola de Oleiros Joaquim Antônio de Medeiros. Entrevista concedida à autora em 9 de julho de 2019.

<sup>366</sup> Fala de Rita de Cassia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

São José do ofício e saber da olaria. A partir da descoberta dessa notícia, alguns questionamentos foram surgindo: o fato de a prática agora ser patrimônio imaterial do município teria agregado algo aos oleiros, uma vez que a quantidade de olarias está diminuindo (no caso, apenas uma olaria tradicional ainda resiste)? Qual o sentido de preservar uma prática sem a existência de olarias tradicionais? E os praticantes, como veem esse registro? A busca por respostas a esses questionamentos leva a uma reflexão sobre o uso do patrimônio e sobre como preservar esse patrimônio tão sensível.

O primeiro ponto de discussão sobre o registro é saber como ocorreu esse processo, analisando a documentação disponível, como o requerimento de solicitação, o relatório produzido pelo SEBRAE e uma entrevista com o ex-superintendente da Fundação Municipal de Cultura e Turismo de São José à época do registro. Foi possível compreender um pouco como ocorreu esse processo. As políticas patrimoniais no município de São José surgem conforme apresentado em SCHUCH (2020), voltadas para a preservação do patrimônio material. No entanto, a partir da criação da lei de proteção ao patrimônio imaterial, em 2013, tem início um processo de resgate dos bens culturais imateriais do município:

Quando iniciamos o processo de construção do Sistema Municipal de Cultura, debatendo a política cultural como um todo, entrou a dimensão do patrimônio muito forte, porque nós somos uma cidade que tem um conjunto arquitetônico, um belo centro histórico. E isso foi despertando para a cultura do patrimônio imaterial também com muita força. Em paralelo a isso, nós já tínhamos a lei municipal do patrimônio imaterial e tínhamos vivido a experiência do reconhecimento e registro da Festa do Divino Espírito Santo. Isso foi extremamente pedagógico para que as pessoas entendessem o que é o patrimônio imaterial. De certa forma, isso colaborou muito, né.<sup>367</sup>

O primeiro processo de registro foi a Festa do Divino Espírito Santo. Devido ao resultado positivo, buscaram outros bens imateriais para proteger que representassem a cultura josefense: *“Por outro lado, a olaria tem uma relação de afeto muito forte com a cidade, as pessoas sabem e têm nela um... laço afetivo muito forte. Por mais que não seja uma atuação comercial ou de profissão fortalecida, ela tá extremamente ligada à história da cidade, à memória*

---

<sup>367</sup> Fala de Carlos Eduardo de Sousa Martins, ex-superintendente da Fundação Municipal de Cultura e Turismo de São José. Entrevista concedida à autora em 4 de junho de 2020.

*afetiva da cidade*<sup>368</sup>. A colocação referente à memória afetiva da cidade, em relação à olaria, denota que, mesmo não tendo atualmente a importância econômica que já possuiu, continua existindo uma relação de afeto, por isso sua memória deve ser preservada.

Entretanto, voltamos a um ponto presente nas narrativas anteriormente, de que é preciso fazer a sociedade se apropriar e valorizar o patrimônio. Contudo, em “*sociedades tradicionais, isso se faz sem mediação, por um ‘contato vivido entre as pessoas’, nas sociedades modernas, a transmissão de uma boa parte da memória é midiaticizada (livros, arquivos, computadores etc.)*” (CANDAU, 2011, p. 110). Esse processo de transformação da transmissão da memória nas sociedades modernas se faz presente na preocupação de Luciano, acerca da dificuldade de contextualização sobre a importância do ofício de oleiro para as novas gerações. O entrevistado afirma que deveria ser realizado um trabalho aprofundado sobre a questão enquanto ainda é possível registrar alguns mestres oleiros.

Então, percebemos que

o processo de patrimonialização de natureza imaterial constitui um desafio para técnicos e gestores do patrimônio cultural, pois o ato administrativo do Registro produz visibilidade sobre os bens culturais – saberes, celebrações, ofícios, expressões e lugares – e gera compromisso político do Estado brasileiro no que tange ao fomento, difusão e salvaguarda dessas práticas socioculturais (SIMÃO, 2008, p. 136).

Quando analisadas as informações dos documentos e a entrevista, não fica claro como será realizada a manutenção desse registro. Por possuir uma legislação específica sobre patrimônio imaterial, o requerimento não necessitou passar por votação na Câmara Municipal<sup>369</sup>. O que causa um estranhamento é a falta de divulgação por parte da municipalidade desse registro, tanto que, quando perguntados sobre o que teria agregado o registro de patrimônio imaterial, os entrevistados mencionaram que nada havia mudado em relação ao trabalho com a olaria, tendo alguns deles questionado sobre a finalidade de se registrar e não produzir uma divulgação.

A responsabilidade por preservar o patrimônio cultural sempre foi considerada tarefa do poder público, e caberia a ele fomentar, difundir e salvaguardar os bens materiais e imateriais da nação. No entanto, essa concepção vem sendo questionada há

---

<sup>368</sup> Fala de Carlos Eduardo de Sousa Martins, ex-superintendente da Fundação Municipal de Cultura e Turismo de São José. Entrevista concedida à autora em 4 de junho de 2020.

<sup>369</sup> Informação de Carlos Eduardo de Sousa Martins, ex-superintendente da Fundação Municipal de Cultura e Turismo de São José. Entrevista concedida à autora em 4 de junho de 2020.

muito tempo, visto que, em algumas políticas patrimoniais, buscase instigar os detentores das práticas para que percebam e valorem as mesmas. Em algumas narrativas, porém, foi possível perceber que é necessária uma atitude mais efetiva por parte do poder público:

É, fazer um parênteses em relação também: outro dia, eu estava vendo uma matéria, as rendeiras, as rendeiras elas não têm pra quem passar o que elas sabem... Os jovens não querem aprender, não quer ficar ali, sentado, fazendo uma rendinha, não quê, não têm vontade, não têm amor com aquilo. Então, a gente pode comparar com aqui também... Tu vai pegar um jovem pra ir lá e aprender um ofício e ser oleiro, mas pra que eu vou ser um? Só pra levar a história pra frente, não? [...] Mas tudo é assim... é uma via de duas mãos, você aprende, mas depois você também tem que ter o teu retorno... Então, você vê a rendeira tá sofrendo por isso também, então, as coisas estão indo assim. Uma coisa... Só uma coisa pra terminar... Uma coisa que eu vejo na feira, como tudo tá ligado, a gente vende os nossos boizinhos, as nossas bernuncinhas, depois que acontece o Boi-de-Mamão, as crianças saem de lá da apresentação do Boi-de-Mamão e vão correndo procurar uma bernuncinha, um boizinho, as coisas estão ligadas, uma coisa tem que tá junto com a outra, tem que caminhar junto com a outra<sup>370</sup>.

Percebe-se que a falta de incentivo não é apenas um problema das olarias, mas de todas as práticas culturais populares. Essa desvalorização do trabalho artesanal ocorre quando o poder público não oferece um incentivo para divulgação/comercialização, e a população local não o considera importante devido ao preço aplicado aos produtos.

A Feira da Freguesia, que ocorre no centro histórico, é um dos locais utilizados para a divulgação do trabalho das Meninas da Terra. Mas a feira ocorre apenas uma vez por mês e isso não é suficiente para impulsionar o comércio de produtos artesanais. Seria necessária a criação de um espaço onde fosse possível que todos os artesãos comercializassem seus produtos, como uma “Casa do Artesão”. Isso estimularia os artesãos, de modo geral, não apenas os oleiros, a colocarem seus produtos para serem comercializados para turistas e moradores locais. “*Os produtos considerados artesanais modificam-se ao se relacionarem com o mercado capitalista, o turismo, a ‘indústria cultural’ e com as ‘formas modernas’ de arte, comunicação e lazer*” (CANCLINI, 1983, p. 51).

A municipalidade realizou algumas tentativas de estímulo e desenvolvimento para as olarias que, infelizmente, não foram efetivas. Mesmo após o registro do ofício de oleiro como patrimônio

---

<sup>370</sup> Fala de Rosilene Guedes Secco, do lar. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.

imaterial, as medidas utilizadas não parecem ser eficazes, pois *“quando passa a divulgação das obras da prefeitura, poderia incluir nessa divulgação, na mídia, isso... fala do centro histórico da revitalização e faz um aporte sobre isso também... do patrimônio, porque o patrimônio não é só o centro histórico, né?”*<sup>371</sup>. Então, nos encontramos novamente com a discussão, sobre como se deram as políticas patrimoniais no Brasil, e o uso político do patrimônio (SCHUCH, 2020).

Quando a importância do material é superior à do imaterial, a perda de práticas culturais é inevitável. No entanto, os bens culturais estão interligados e, como tal, precisam ser preservados da mesma maneira. Progredimos muito na preservação do patrimônio imaterial, sim, mas também se perderam muitas outras práticas culturais, por causa desse silenciamento de que, muitas vezes, somos cúmplices ao delegarmos a outras pessoas a valoração e a preocupação que deveria ser da sociedade com o seu patrimônio cultural, material ou imaterial.

A existência de um uso político do patrimônio cultural e as discussões pertinentes a essa problemática podem ser entendidas na fala de Rodrigo:

Há uso político em especial... do patrimônio material. O patrimônio imaterial, como ele está em geral ligado pelo menos no pensamento político, as populações interioranas ou populações pouco influentes na dinâmica cultural atual, aparentemente não há um exercício político em cima dessas manifestações ou desse entendimento de patrimônio. Agora, ao patrimônio material, aí, sim... há um uso político bastante exacerbado inclusive. Um caso bastante interessante é o Mercado Público de Florianópolis, né... que foi ‘gourmetizado’, e a população que fazia uso dele acabou sendo afastada. E aí, a gente pensa em um conceito um pouco mais complexo de patrimônio. Que seria o espírito do lugar, né, que seria a essência que mantém o patrimônio material muitas vezes de pé, os usos que aquele patrimônio..., as apropriações que aquele patrimônio tem ao longo tempo. Então, se a gente olhar o Mercado Público de Florianópolis, ele teve um desinteresse muito grande a partir dos anos 1950, 1960, com a chegada dos supermercado, lojas, shoppings, enfim... Ele foi relegado ao plano secundário, então. Ele foi apropriado pelo pessoal do interior da ilha, não só pelo peixe. Tínhamos lojas de sapatos falsificados há 50 anos dentro do mercado. Então, existia uma relação das pessoas com o mercado, pra

---

<sup>371</sup> Fala de Rita de Cassia Stotz, funcionária pública aposentada. Entrevista concedida à autora em 23 de outubro de 2019.



ir lá naquele espaço para comprar sapato falsificado, que seja... Então, aí houve o uso político dele... E agora ele é 'gourmet'. Então, há uma outra apropriação, um outro espírito se sobrepondo àquele espírito, digamos, é... é... mais identitário, mais raiz, né... Agora, ele tá bonito, tem aquecedor, tem o teto e tal... Mas as pessoas que o fizeram patrimônio e que possibilitaram que ele sobrevivesse à demanda da urbanização de Florianópolis, principalmente nos anos 1970, então, essas pessoas foram alijadas do processo (grifos meus).<sup>372</sup>

Quando analisamos o uso político do patrimônio, compreendemos que existem coisas intrínsecas nessa relação. O exemplo utilizado é referente ao Mercado Público de Florianópolis, que também possui relação histórica com as olarias, pois era em sua área externa que os oleiros comercializavam suas mercadorias no século XX. Hoje, o comércio é na loja de seu Tatá, que continua comercializando suas cerâmicas só que na parte interna do mercado.

No entanto, a discussão envolve a dimensão imaterial do patrimônio, e a maneira que ele deve ser apropriado pela sociedade para que possa continuar existindo, pois *“é na vida e no uso social do bem cultural que reside o sentido da preservação. A assunção do perigo do uso social do bem preservado implica a possibilidade de ele ser usado como referência de memória, ou como recurso de educação, de conhecimento, de transformação, de sobrevivência e de lazer, por determinadas coletividades”* (CHAGAS, 2009, p. 108). Assim, podemos entender que o sentido de preservar o patrimônio cultural está relacionado com seu uso e que a preocupação com a preservação deve existir para ambos, material e imaterial.

Por isso, qual relação se pretende construir com o patrimônio imaterial, a partir do seu registro? Sendo que as olarias tradicionais estão praticamente extintas, existindo apenas uma, isso foi considerado quando se produziu o registro? Talvez, mas, provavelmente, devido à existência da Escola de Oleiros, ela foi considerada como ponto principal para difundir o ofício. Então, voltariamos a alguns pontos que foram discutidos anteriormente, mas que são pertinentes para pensarmos na patrimonialização do ofício de oleiro.

Elementos importantes, como a ressignificação cultural, a tradição e a identidade, são essenciais para a compreensão do uso atribuído ao patrimônio cultural e à sua preservação: *“A defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma*

---

<sup>372</sup> Fala de Rodrigo Rosa, Gerente de Patrimônio Imaterial da Fundação Catarinense de Cultura – FCC. Entrevista concedida à autora em 29 de maio de 2020.

*tradição*” (SAHLINS, 1997b, p. 136). Podemos pensar qual consciência a municipalidade quer produzir a partir do registro do ofício de oleiro como patrimônio, pois, quando retornamos aos lugares de memória e à identidade construída, ela é associada à tradição açoriana, que remonta ao século XVIII.

Aqui, devemos entender que as ideias de tradição e identidade são uma construção, e a utilização desses elementos pode estar relacionada ao uso político que se pretende aplicar ao patrimônio, pois “*no campo do patrimônio cultural brasileiro, estão em jogo diferentes atores sociais, encarando diferentes memórias, poderes, preservações, resistências, esquecimentos e destruições. Importa reconhecer, ainda, que, entre a lei no papel e a lei em ação, há outro oceano Atlântico*” (CHAGAS, 2009, p. 109). Entretanto, a preocupação em preservar determinados bens culturais parece ter importância apenas no papel, pois a sua valoração perante a sociedade não corresponde às expectativas dos praticantes.

## CONSIDERAÇÕES

Ao longo da pesquisa de mestrado, busquei responder as questões que iniciei todo esse processo, mas também responder aquelas que foram surgindo ao longo da pesquisa. Sabemos que a dimensão do patrimônio imaterial é muito maior do que imaginamos e alguns questionamentos ficaram para um futuro, que, espero, seja próximo.

Quando abordamos a relação histórica de uma prática cultural existente desde o século XVIII, trazida para Santa Catarina pelos imigrantes açorianos que ali se instalaram, deve-se levar em consideração todos os problemas pertinentes à discussão. Os impactos causados pela modernidade afetam principalmente o patrimônio cultural imaterial e essa preocupação perpassa a própria concepção de preservação do patrimônio. A dificuldade em proteger os bens imateriais está associada à fluidez das práticas que não devem ser “engessadas” – essa foi uma das grandes discussões para a criação das políticas de preservação no Brasil. Como considerar a cultura popular se ela possui características singulares envolvidas em uma teia de simbolismos que não se pode simplesmente congelar com o tombamento? Seria preciso pensar em uma forma de preservar sem alterar as suas características, mas, principalmente, fazer com que os agentes sociais envolvidos sejam detentores da prática – ou, ainda, que os técnicos dos órgãos de cultura compreendam a sensibilidade existente no patrimônio imaterial.

Essa pouca visibilidade atribuída ao patrimônio imaterial pode estar relacionada à forma de valorização atribuída pela sociedade, pois, quando a comunidade não se apropria do seu patrimônio, ele acaba por se perder. Por isso, é importante que as políticas patrimoniais sejam estabelecidas em conjunto com a sociedade e que

considerem os agentes detentores como principais aliados nesse processo de preservação.

É necessário modificar essa forma arbitrária de proteção ao patrimônio cultural, que, na maioria das vezes, não considera os principais elementos constituintes que fazem a prática ter sentido. No caso do registro do ofício de oleiro em São José, não fica clara a participação dos principais envolvidos nesse processo, que seriam os oleiros. Ainda mais quando percebemos que existe apenas uma olaria tradicional em atividade na região da Ponta de Baixo, berço da tradição oleira. Como registrar um bem imaterial como patrimônio e não preservar o seu suporte material, no caso a olaria tradicional?

Penso ser importante produzir um registro que seja efetivo à preservação, não simplesmente uma mera formalidade ou a criação de uma visibilidade momentânea para a prática da olaria. Essa atitude pouco expressiva da municipalidade em relação à divulgação e ao fomento do ofício de oleiro torna-se contraditória quando pensamos que existe uma preocupação em manter uma relação com os laços tradicionais, principalmente da cultura açoriana, tão evocada como identidade cultural e ao mesmo tempo esquecida.

A ineficiência das políticas preservacionistas se reflete na perda dos saberes, fazeres, celebrações, ritos e outros. Práticas culturais centenárias eram transmitidas em relações sociais e familiares que hoje não existem mais. A modernidade não permite uma família de dez filhos e o trabalho na olaria já não é capaz de sustentar uma família. O mercado capitalista é cruel e a sociedade não valoriza todo o trabalho e as dificuldades empregadas para produzir uma única peça em cerâmica, que nunca será igual a outra, pois se trata de um trabalho artesanal de caráter rudimentar. Mesmo que possa existir uma indústria, conforme mencionada por “Ci” ao se referir à Cerâmica Açoriana de seu Tatá – já que este último possui oleiros trabalhando de carteira assinada na produção de peças utilitárias –, esse seria considerado um trabalho industrial. Entretanto, as técnicas utilizadas são as mesmas empregadas por “Ci” em sua olaria, talvez com alguma pequena diferença, pois os oleiros de seu Tatá possuem a mesma relação familiar e genealógica que os oleiros de “Ci” possuem com a olaria.

Existe também a perda dos espaços: isso aparece nas narrativas com uma certa nostalgia em relação à atividade oleira, que foi importante e marcante para eles. Assim, consideramos a região da Ponta de Baixo em São José como um lugar de memória, caracterizado por sua importância histórica e que não mais apresenta elementos materiais, visto que as olarias já não existem, porém, o valor simbólico permanece. É possível ter essa percepção quando constatamos que algumas manifestações do poder público na preservação da atividade oleira passam pela associação da região da Ponta de Baixo, como o Caminho dos Oleiros e a própria Escola de Oleiros.

O estudo do ofício de oleiros em São José é significativamente maior do que o apresentado neste trabalho, visto que esta é apenas uma parte da contextualização de uma prática que pode ser interpretada e ressignificada de diversas maneiras. A mudança na forma de enxergar a atividade oleira e os seus praticantes, assim como a forma com a qual se denominam podem ser interpretadas de diferentes maneiras. Por fim, sei que este trabalho não pode ser considerado completo, até mesmo porque diversas questões surgiram e precisam ser elucidadas. Contudo, acredito que seja apenas um pequeno e grande passo para a construção de diversas narrativas sobre a proteção ao patrimônio imaterial em São José.

## REFERÊNCIAS

CANCLINI, Néstor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983. (Prêmio Casa das Américas, ensaio).

CANCLINI, Néstor Garcia. Los usos sociales del Patrimonio Cultural. In: CRIADO, Encarnación Aguilar (Coord.). *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio*. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, 1999, pp. 16-33. Disponível em: [https://www.iaph.es/export/sites/default/galerias/documentacion\\_migracion/Cuaderno/1233838647815\\_ph10.nestor\\_garcia\\_cancelini.capii.pdf](https://www.iaph.es/export/sites/default/galerias/documentacion_migracion/Cuaderno/1233838647815_ph10.nestor_garcia_cancelini.capii.pdf). Acesso em: 1º abr. 2020.

CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CHAGAS, Mário. O pai de *Macunaíma* e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, pp. 179-192, 1995.

COSTA, Marli Lopes da; CASTRO, Ricardo Vieiralves de. Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias?. *Estudos de Psicologia*, Natal, v. 13, n. 2, pp. 125-131, 2008.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Cultura, patrimônio e preservação. In: ARANTES NETO, Antonio Augusto. *Produzindo o passado: estratégias de construção do patrimônio cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1984, pp. 23-58.

KRETZER, Fabiana. Do barro e outras coisas. In: NASCIMENTO, Tânia Tomazia; NOGUEIRA, João Carlos (Orgs.). *Patrimônio*

*cultural, territórios e identidades*. Florianópolis: Atilênde, 2012, pp. 175-199.

LIMA, Maria Aparecida de. *A plasticidade dos artefatos de barro: olarias e oleiros de São José*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História – Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História*, São Paulo, n. 19, pp. 7-28, dez. 1993.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, pp. 103-150, out. 1997.

SCHUCH, Edmara. *O resignificar de uma prática: o ofício de oleiro como patrimônio imaterial de São José*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidad de Salamanca, Salamanca, Espanha, 2020.

SEBRAE. *Relatório de levantamento e organização de informações histórico-político-culturais dos oleiros de São José/SC*. São José, s.d. Disponível em: [https://oleirosdesaojose.files.wordpress.com/2013/12/relatorio\\_oleiros\\_de\\_sao\\_jose.pdf](https://oleirosdesaojose.files.wordpress.com/2013/12/relatorio_oleiros_de_sao_jose.pdf). Acesso em: 12 fev. 2020.

SIMÃO, Lucieni de Menezes. *A semântica do intangível: considerações sobre o registro do ofício de paneleira do Espírito Santo*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

## EL CARTEL DE FERIAS Y FIESTAS DE VALLADOLID: DEL DOCUMENTO DE ARCHIVO, AL DOCUMENTO ANTROPOLÓGICO.

Joaquín Pérez García<sup>373</sup>

### Resumen:

Abordamos el estudio del cartel de ferias y fiestas como un documento de archivo que puede analizarse desde diversas perspectivas, ya sean históricas, culturales, sociales, artísticas o antropológicas. A través de un análisis desde la antropología visual e histórica desarrollamos esta investigación antropológica que pretende mostrar la información que se aporta desde una metodología de análisis visual. Extrayendo aquellos indicadores de la semiótica del relato y la narrativa del cartel de ferias y fiestas que contribuyen a extraer información nueva y diferente.

**Palabras clave:** archivística, antropología, documento, cartel, fiestas.

*Cartel, el escrito que se pone en tiempo de fiestas por los que han de ser mantenedores de justas o torneos, o juegos de sortijas, al pie del qual firman los aventureros; y cartel suele llamarse al libelo infamatorio que se fixa secretamente en los cantones (Sebastián de Covarrubias, 1611, p. 206).*

### 1.- Introducción

El cartel es un medio de comunicación vivo, cualquiera de nuestras ciudades podemos observar carteles en paredes de edificios y lugares normalizados, publicitando desde conciertos, fiestas, excursiones, mítines políticos, etcétera. Pero a nosotros no nos interesa el cartel como elemento publicitario o de comunicación, sino nos interesa como documento que se puede estudiar desde diversas perspectivas, ya sea antropológica, social, artísticas o históricas. Hoy vivimos en la vorágine digital y el cartel se ha adaptado a este nuevo panorama, sigue conviviendo en nuestras ciudades como lo hacía desde finales del siglo XIX.

Archivos, bibliotecas o museos albergan en su interior, documentos, libros, artefactos y obras de arte. Testimonios del hacer del hombre a lo largo del tiempo, muestran nuestra historia, tradición y arte. Un compendio de saberes que se preservan y custodian, con el fin de investigar, difundir y transmitir este legado a futuras generaciones.

Las colecciones de carteles, por su singularidad y características podemos encontrarlos en cualquiera de estos escenarios antes mencionados. El cartel en su origen es diseñado como un

---

<sup>373</sup> Instituto Universitario Historia Simancas IUHS - Universidad de Valladolid

elemento de comunicación y realizado por artistas de prestigio, convirtiéndose con el tiempo en obras de artes que han acabado depositados en diversas instituciones, para su preservación. Se convierten en instantáneas del presente y del pasado, nos muestran información de la cotidianeidad de ese momento. Los seleccionados por su calidad artística, interés histórico o social, serán conservados y a lo largo del tiempo podremos disfrutar y analizar imágenes realizadas en diferentes épocas. Gracias a estas instituciones y también a colecciones privadas, el cartel de hace mucho tiempo vuelve a aparecer, pero ahora las miradas que llaman su atención son otras.

Pero a nosotros nos interesa desde la perspectiva de documento de archivo y cómo uno de los componentes más importantes para nuestra investigación, desde la antropología social.

Visto de esta manera, cuando estudiamos un documento de archivo no debemos de confundir la historia con la antropología. A pesar de las diferencias, coincidimos en que si partimos del mismo documento puede haber confluencias y pueden complementarse ambas disciplinas en algunos de los análisis realizados. Debemos de señalar que para los antropólogos la observación es el modelo original del cual parten sus investigaciones, pudiéndose basarse esta observación en el análisis de imágenes con valor simbólico, pudiendo llegar estas a formar parte del inconsciente colectivo. En este sentido (Aguirre y Zubiaur, en Aguirre, 1995:10 y 291) afirman que no hay una antropología de archivo o de una etnohistoria, sino que se utilizan estas técnicas como una “metodología auxiliar” a modo de trabajo de campo; la cual nos aporta una importante información.

Desde esta perspectiva, el cartel de ferias y fiestas no solo es una fuente de información histórico-documental que nos permite analizar una imagen desde una dimensión antropológica, sino que debemos de tener en cuenta que no realizamos un trabajo antropológico al uso convencional. A través de documentos, como son los carteles de ferias y fiestas depositados en el Archivo Municipal de Valladolid realizamos una aproximación etnográfica, iniciando así una investigación enmarcada en el campo de las Ciencias Sociales.

Como señala Gastón Julián Ruíz (2010: 250), la posibilidad de desarrollar una etnografía sobre eventos pasados coloca al investigador frente al dilema de apelar a técnicas de recolección de datos más ligadas a otras disciplinas como la historia, y poner en práctica un trabajo de campo multidimensional en donde las categorías convencionales (como casa y campo) parecen perder relevancia. Es decir, vamos a realizar una investigación multidisciplinar en la cual es importante el análisis de los documentos de archivo, en este caso concreto el cartel y la documentación relacionada con él. Así como aquellas referencias bibliográficas y

testimonios que nos van a aportar información muy diversa, en ese contexto cronológico.

También debemos de realizar una valoración sobre si el cartel de ferias y fiestas es un documento de archivo o es un documento antropológico o quizás cumple ambas premisas. Ya que, como documento, este se puede analizar desde múltiples disciplinas. El antropólogo debe de planificar trabajar con diferentes disciplinas que le aporten un plus, un valor añadido a la investigación. En este caso analizaremos a modo de ejemplo un análisis iconográfico de los carteles de ferias y fiestas de 1973 y 1975, desde la historia del arte. Pero el antropólogo, también debe de tener la capacidad de observar dentro de los carteles otros procesos sociales, acordes al tiempo histórico que corresponden para realizar una interpretación del contenido simbólico y de identidad que se visualiza en la imagen. Dando un sentido y mayor alcance de información, que la publicitaria en si misma de las fiestas.

No cabe duda que en el análisis de los carteles nos enfrentamos a la relación entre el momento en el cual fue creado y la temática expuesta. Lo explican perfectamente Marina Franco y Florencia Levin (2007:31) que ha un pasado en permanente proceso de actualización y que, por lo tanto, interviene en las proyecciones a futuro elaboradas por sujetos y comunidades. Desde una perspectiva más general podemos indicar que cada año que se diseña un cartel, pueden influir en él: las corrientes culturales, la actualidad económica, social, cultural, religiosa o política. Por último, es conveniente indicar que lo interesante de este estudio es poder indicar que carteles reflejan esas influencias.

## **2.- Contexto del investigador y metodología.**

Esta propuesta metodológica trata de trabajar con imágenes en el marco de una investigación antropológica y archivística. Generalmente el cartel se trabaja desde la estética o la comunicación, utilizándose sobre todo como ilustraciones. Pero nosotros trabajaremos el cartel, como un documento, donde el antropólogo le va a utilizar como fuente de información. Es decir, vamos a incorporar el cartel, como parte del proceso de investigación. Para ello, debemos de hacernos unas preguntas sobre el cartel, como imagen. ¿Cómo nos relacionamos con las imágenes?, ¿para qué nos sirve su estudio?, ¿qué podemos saber a través de ellos?, y ¿cómo usamos las imágenes de los carteles en un proceso de investigación? Todas estas preguntas tienen su respuesta: demostrar que el cartel es un documento de archivo y con ello construir una fuente de investigación. Ello no quita su valor estético. Si sabemos preguntar al cartel, este nos aportará más información, ya que nos llevará al contexto social, cultural e histórico y a investigar en otras fuentes.

Desde la perspectiva del antropólogo, uno de los componentes más importantes del trabajo de campo, es la entrevista. Una herramienta metodológica muy importante que etnográfica-



mente indaga en el pasado más cercano. Los testimonios recogidos nos permiten conocer: experiencias, relatos biográficos, recuerdos, metáforas, informaciones, descripciones de hechos, narrativas alegóricas. Una gran diversidad de maneras de recoger información de aquel imaginario que tienen interiorizado y que reconstruyen para compartir con el investigador, información del pasado en el presente. Al igual que Gastón Julián Gil (2010: 255), pensamos que para los antropólogos estos testimonios son fuentes de datos (como lo hace la historia oral cuando opta por una aproximación factual) que nos permite plantear la posibilidad de utilizar un enfoque subjetivo. Es decir, tomar las narrativas que emanan del sujeto como una proyección de sus dinámicas y disposiciones psicológicas. Desde este punto de vista, al igual que Peacock, J. L. y Holland, D.C. (1993:369), consideramos que la narración es sólo un dato relevante para aprender acerca de la realidad y lo que pueda tener de significativa la narración en sí misma es secundario a la realidad externa. Además, podemos analizar los datos desde otras perspectivas, como la procesual, donde estas narraciones son utilizadas como datos primarios en las ciencias sociales o un enfoque desde la hermenéutica, la cual construye una nueva realidad a partir del encuentro entre el antropólogo (que recoge la información) y el entrevistado (fuente de información que relata su pasado). Por consiguiente, se analizan desde múltiples enfoques que observamos cómo creencias, valores, relaciones, ética y que identificamos dentro de la narración. Para Gee, J. P. (1991:20), se pueden analizar desde diversas perspectivas de una secuencia cronológica de hechos verdaderos (actitudes, valores y creencias), de quien relata en su inmediato escenario narrativo, histórico y social. Por todo ello, podemos afirmar que el cartel nos va a aportar una información significativa del interior de ese escenario narrativo que estamos describiendo, como son las ferias y fiestas.

El cartel de ferias y fiestas no es solamente una imagen artística o representativa publicitaria y propagandística de la ciudad en un momento concreto (las fiestas), sino que, como fuente de información es un documento que año tras año desde finales del siglo XIX hasta la actualidad aporta datos sobre movimientos culturales, hechos históricos y elementos de identidad que representan a los ciudadanos desde parámetros socioculturales, económicos o políticos. Jerzy Topolsky realiza un análisis del concepto general de fuente histórica a partir de las definiciones que hacen varios autores, que le llevan a la siguiente conclusión:

El concepto de fuente histórica abarca todas las fuentes del conocimiento histórico (directas o indirectas), es decir, toda la información (en el sentido de la teoría de la información) sobre el pasado humano, dondequiera que se encuentre esa información, junto con los modos de transmitir esa información (canales de información) (1973, p. xv).

Desde otra perspectiva, Bernheim (Topolsky, 1973), define que una fuente es el resultado de la actividad humana que, por su destino o por su propia existencia, origen u otras circunstancias, son particularmente adecuados para informar sobre hechos históricos y para comprobarlos (p. xv). Para nosotros, el cartel de ferias y fiestas es un documento de archivo que puede aportarnos información sobre el pasado de nuestra ciudad, sobre sus ciudadanos y los hechos ocurridos.

Si bien es cierto que los carteles destacan por su originalidad, también aportan información muy diversa desde el punto de vista del material gráfico, formatos o ilustraciones. Desde finales del siglo XIX, en muchos de los carteles se unen la función de comunicar un mensaje con la función creativa del autor, convirtiéndose en muchos casos en obras de arte que están expuestas a las influencias de corrientes estéticas a lo largo del tiempo. Es decir, comunicación y creación se aúnan en la cartelería equiparándose en importancia, ya que los carteles serán obras plásticas y a su vez tendrán una función publicitaria o comunicativa (Barrera García, 2012:613).



Figura 01. Carteles de ferias y fiestas de Valladolid (1932) y de Sevilla (1935). AMVA P005 – C005 y colección particular.

Pero el propósito de nuestra investigación se centra en el ámbito histórico y antropológico: conocer el momento histórico en el que se crea, reconocer qué elementos están representados (ya

sean de identidad, sociales, económicos, culturales o políticos), con los cuales, los ciudadanos vallisoletanos han convivido. Además, poder comparar estos carteles, con carteles de ferias y fiestas de otras ciudades y analizar si se dan los mismos parámetros.

Dos investigadores, como Langlois y Seignobos (Topolsky, 1973) dan mucha importancia a los documentos, ya que a estos los consideran testimonios realizados por la acción del hombre, como los restos dejados por el pensamiento y por las acciones de los hombres del pasado (p. xv).

Cada cartel de ferias y fiestas está inmerso en una personalización propia realizada por su autor, teniendo este unas peculiaridades propias que no tiene otra tipología de cartel. Identificamos y analizamos aquellos elementos que nos permiten relacionar el cartel con el momento histórico y social que vive la ciudad de Valladolid.

La diversidad de temáticas de los carteles es muy amplia, este es un axioma que no deja dudas. El alcance de nuestra investigación se ha centrado sobre todo en el estudio de aquellos carteles de ferias de Valladolid que, por su singularidad, se vieron influidos en su creación o utilizados publicitariamente. Su objetivo por el que fueron creados, no sólo era para publicitar las ferias y fiestas, sino para mostrar aquellos elementos más fáciles de relacionar con la ciudad. Ello se realiza a través de elementos y símbolos que el ciudadano de ese momento identifica fácilmente con la ciudad de Valladolid y por ende este procedimiento publicitario se aplica en los carteles de ferias y fiestas de todas las ciudades de España. Cada ciudad tiene sus propios elementos de identidad y representación, como podemos observar en la figura 1, ambos carteles tienen una composición muy similar, haciendo referencia al baile tradicional como elemento de identidad de la ciudad. Este se ve complementado con elementos arquitectónicos que visualmente el ciudadano lo identifica con su ciudad. En el cartel de Valladolid observamos dos elementos importantes de la ciudad, la casa consistorial y la iglesia de Santa María de la Antigua. En el cartel de Sevilla, se identifica perfectamente la catedral de Santa María y la Torre del Oro.

A modo de ejemplo, destaca el trabajo de Joaquín Pérez (2020, 123-134); su investigación se centra en la propaganda política que muestran los carteles que datan desde 1935 hasta 1950 del archivo municipal de Valladolid. Identifica y analiza aquellos elementos y símbolos políticos relacionados con el régimen franquista. Posteriormente, analiza y compara estos carteles ferias y fiestas vallisoletanos con otros carteles de similares características de otras ciudades españolas en el que coinciden las mismas características.

### **3.- El cartel de ferias y fiestas, documento de archivo de archivo y documento antropológico.**

El cartel es una fuente histórico-documental importante y como tal hay que analizarlo. Este surge en el último tercio del siglo XIX, donde empiezan a destacar por su gran formato, originalidad y su técnica de reproducción. Su evolución ha sido constante, tanto a nivel artístico, de diseño, de formato o tecnológico. Hoy día las nuevas tecnologías digitales y los nuevos medios de difusión digital dominan el panorama de los medios de comunicación y el cartel ha sabido evolucionar a lo largo de este siglo tiempo adaptándose a las nuevas tecnologías, permitiéndonos analizar cómo diversas corrientes culturales y artísticas han influido en la concepción del cartel. Ya no hay que buscar el cartel en lugares determinados de la ciudad donde exponerlos, hay una potente industria publicitaria que se va adaptando tanto a los espacios físicos de la ciudad, como al mundo digital. De la prensa escrita a diversos medios de comunicación digital, se utilizan para su difusión, dominando la prensa digital o las redes sociales, multiplicándose de manera exponencial la capacidad de publicitar del cartel (Pérez García, 2018:11).

### **3.1.- El cartel de ferias y fiestas es un documento de archivo.**

Afirmaban los autores del artículo: *“El cartel: la estampa del mundo que fluye”* (Bermúdez Aguirre, Munar y Moncada 2012:45), que los carteles debido a su singularidad, que deriva del hecho de ser un medio para comunicar e informar, pero también y al mismo tiempo es un documento que tiene su origen en la necesidad que siente el hombre de reunirse en determinadas fechas y por circunstancias diversas para expresar una manera de manifestar lo que es, podemos encontrarlos, en primer lugar en la calle, porque es el lugar idóneo para divulgar (mediando cartel) noticias y atraer a compradores, comerciantes, espectadores o feriantes, por solo decir. Y con ello se habría cumplido el cometido que el cartel tiene como medio de comunicación de anunciar y atraer o convocar. Pero, decíamos, el cartel es un documento que testimonia una necesidad, que hacen suyas las instituciones, en nuestro caso el Ayuntamiento de Valladolid, y para hacer posible su cumplimiento desarrolla una serie de actividades. Esta es la razón que explica que los carteles se guarden, además de en bibliotecas, museos o centros de documentación, así como en archivos.

El diccionario de la Lengua Española define documento, como un escrito en que constan datos fidedignos o susceptibles de ser empleados como tales para probar algo. También conceptualiza al documento como elemento o cosa que sirve para testimoniar un hecho o informar de él, especialmente del pasado. Sin embargo, desde la terminología archivística el término documento se refiere a la combinación de la información que contiene el documento, así como el soporte que lo contiene.

Desde el punto de vista de la archivística, la gestión de documentos se refiere al tratamiento que se realiza por parte de los

técnicos de archivo en la aplicación de una programación enfocada a la gestión de los documentos, donde se aplican técnicas de descripción, organización, conservación y difusión de los documentos de archivo. Los carteles de ferias y fiestas del archivo municipal, al igual que el resto de la documentación recibe el mismo tratamiento.

Si nos atenemos a Shweder, este teoriza e incluye el archivo en una categoría antropológica que determina una concepción documental de la cultura y orienta metodológica y epistemológicamente la investigación (Shweder, en Reynoso 1991:86). En definitiva, una investigación del pasado desde el punto de vista etnográfico nos compromete a utilizar una serie metodologías que nos obliga a ir más allá de la antropología. Nos introducimos en otras disciplinas necesarias para recoger datos, poniendo en práctica un trabajo de campo interdisciplinar. Los carteles requieren una investigación que va más allá de estudios comparativos y análisis estadísticos. El archivo nos pone en contacto con el momento histórico en el cual se creó el cartel, los documentos relacionados con el cartel nos aportan información sobre la vida de una sociedad y que debemos de complementar con otras fuentes de información. En el caso del archivo, que a nosotros nos atañe, el tratamiento está determinado por el concepto de documento de archivo y la vinculación del mismo a su productor. Esta circunstancia establece el modo de trabajar con el cartel desde el momento de su identificación como tal documento de archivo, su clasificación, ordenación e instalación y asimismo su descripción. por este tratamiento específico y determinado (por el origen), nos veremos obligados además a considerar también la relación del cartel con los grupos de documentos mayores de los que jerárquicamente es dependiente; es decir, con la serie y la actividad de que resulta, con la sección y función de la que es consecuencia y con el fondo generado por el ayuntamiento de Valladolid, más allá de que este, como es natural, se conserve en el archivo municipal de la ciudad del Pisuerga. La relación de que hablamos, permitirá comprender la situación del cartel de ferias y fiestas en el contexto en el que fue creado y el procedimiento administrativo del que resulta.

El Ayuntamiento de Valladolid, es una entidad pública que genera y gestiona documentación de manera eficaz de las actividades que le son propias. Además, es responsable de gestionar y facilitar el acceso a la información de los documentos que genera y finalmente se depositan, organizan y custodian en el archivo municipal de la ciudad. Desde la posición de la archivística, para su estudio debemos de comprender que el cartel de ferias y fiestas está relacionado y es parte integrante del conjunto de documentos depositados en el archivo y que dan garantía de la procedencia del cartel.

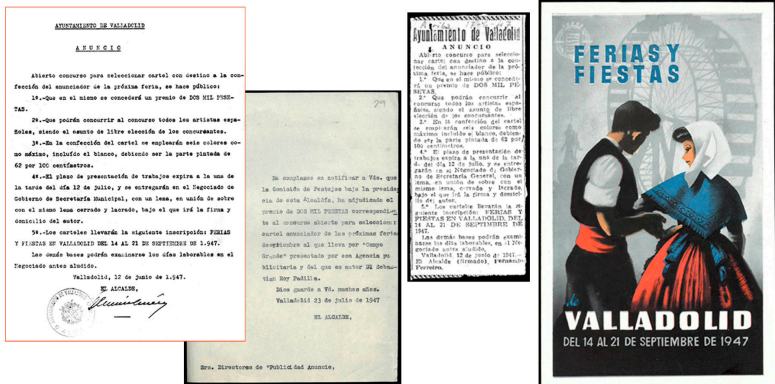


Figura 2. Documentación de ferias y fiestas del año 1947. Documentos sobre el anuncio del concurso de carteles, su publicación en prensa, adjudicación del ganador y portada del programa de ferias y fiestas de 1947. AMVA C 00447 – 010.

La colección de carteles de ferias y fiestas del archivo municipal de Valladolid, no surgen de un afán coleccionista de la institución, sino que tiene su origen en el quehacer propio de la institución de organizar las ferias y fiestas. Y el cartel es el medio de comunicación para dar a conocer las fiestas entre sus ciudadanos. Ese es el origen real del cartel de ferias y fiestas. Pero, además estos tienen también un origen orgánico y natural, por lo que generalmente va a ir asociado a expedientes administrativos que nos explican su origen y sus relaciones con los documentos del archivo, como podemos observar en la figura 2. Esto conlleva a conocer los expedientes de ferias y fiestas que nos aportarán una información muy importante del productor y las actividades que este desarrolla, que son resultado y testimonian, el procedimiento administrativo del que resulta.

Por lo tanto, el documento de archivo se distingue de documento en general, por su origen; resultado de unas actividades atribuidas o reconocidas el productor y por la actividad que lo determina, independientemente de su soporte. En este caso concreto el ayuntamiento, el cual lo crea como resultado de sus actividades como institución.

El archivo contiene una documentación que justifica y prueba la verdad del pasado, pero en este caso concreto además instruye e informa al investigador acerca de cómo era la sociedad de ese momento, con pruebas y noticias, que complementan a otras fuentes de información.

Al igual que Gastón Julián Gil, afirmamos que el estudio del pasado reciente necesita de un intenso trabajo de archivo (2010, 258). En este caso concreto, el cartel de ferias y fiestas de Valladolid, nos introduce en la documentación generada para esas fechas. Toda la documentación se reúne en un expediente de ferias

que detalla todas las actuaciones tanto de la administración, como de los actores que intervienen en las fiestas. Esto nos permite acceder a un panorama muy amplio desde políticos, sociales, económicos, culturales e incluso religiosos.

Ana Duplá del Moral (1996:104), trabajando con el grupo de archiveros de la Comunidad de Madrid, en un interés por normalizar la terminología archivística utilizada, en ella señalaban las características que definen al documento de archivo y que podemos aplicar al cartel. Siendo este, un documento generado por una institución en el ejercicio de sus funciones. Gestionado por una institución, en la cual los carteles forman un conjunto de testimonios (o fuentes primarias de información). Son ejemplares únicos y originales, debiendo de ser conservados por su valor testimonial y de patrimonio documental. Y finalmente por todo ello deben de recibir un tratamiento archivístico.



Figura 3. Cartel anunciador del Raid Salamanca-Valladolid del año 1911. AMVA P008 - C008.

Posteriormente en una reflexión personal, para definir que son los documentos de archivo (2010:5) Ana Duplá, hace referencia a la definición de la Ley 16/1985, de 25 de junio, de Patrimonio Histórico Español:

Los archivos son “conjuntos orgánicos de documentos o la reunión de varios de ellos”. Esta reunión se produce “por las personas jurídicas, públicas o privadas en el ejercicio de sus actividades”. El fin de los archivos es estar “al servicio de su utilización” para la investigación, la cultura, la información y la gestión administrativa”. También define la Ley como ar-

chivos a las “instituciones culturales donde se reúnen, conservan, ordenan y difunden para los fines anteriormente mencionados, dichos conjuntos orgánicos.

Explica perfectamente que los documentos de archivo no sólo sirven para ser preservados, sino todo lo contrario, son relevantes al ser testimonios de hechos. Por lo cual, son organizados y guardados ordenadamente no sólo aquellos del pasado sino los de más rabiosa actualidad para ejercer una dinámica acción, para gestionar documentos de cualquier época (2010:10).

Si analizamos el expediente de ferias de 1911 depositado en el archivo municipal de Valladolid, obtenemos una información muy interesante. Este expediente nos brinda la oportunidad de conocer mejor como era la sociedad y el funcionamiento de las administraciones locales. Es una documentación excepcional que refleja las relaciones entre el ayuntamiento de Salamanca y el de Valladolid, para organizar un raid de aviación. Documentación que nos brinda conocer como gestionaban este raid dentro del programa de festejos de ambas ciudades. A principios de del siglo XX, las ciudades de la meseta, necesitaban alicientes para atraer turistas e ingresos económicos, de ahí surge esta singular relación entre ayuntamientos, instituciones diversas y empresas, para llevar a buen término este raid.

Ejemplo de ello está en el expediente, en la siguiente carta del Ayuntamiento de Valladolid, dirigida al Ayuntamiento de Salamanca, donde observamos como se estaba organizando el raid de aviación por ambas partes:

Muy Señor mío: Las Comisiones de festejos de esta ciudad y la inmediata de Salamanca, en su deseo de proporcionar el mayor número de atractivos a los numerosos forasteros que concurren a las Ferias, han acordado celebrar un Raid o carreras de aeroplanos entre ambas poblaciones en los días 15 y 16 de septiembre próximo, cuyas principales condiciones serán las siguientes:

“La carrera será en dos etapas Salamanca-Valladolid y Valladolid-Salamanca; la salida de los aviadores de Salamanca el día 15 de septiembre para hacer aterrizaje en Valladolid y al día siguiente 16 saldrán de esta población en dirección a Salamanca.

Solamente podrán concurrir los aviadores con título de piloto a la fecha de la celebración de este concurso.

Los premios serán dos: uno de 8.000 pts. Y otro de 3.000 pts.

En el caso de que el número de aviadores que tomando parte en el concurso franqueando la línea de salida en pleno vuelo sea menor de dos, no tendrán derecho al total de los premios indicados y la Comisión de organización dis-



pondrá la cantidad que se ha de entregar a los aviadores clasificados en las dos etapas. La cantidad mínima que habrá de entregarse será la mitad del valor de los premios. Todos los aviadores que tomen parte en el concurso, desde el momento que se inscriban acatan y se someten a las prescripciones del Reglamento que oportunamente se formará y del que se les remitirá un ejemplar.”

De parecerle aceptables estas bases, mucho le agradecería la Comisión organizadora se sirva manifestarla si está dispuesto a concurrir al concurso o en como haga las observaciones y reclamaciones que estime pertinentes para ultimar la organización de la fiesta.

En espera de su pronta contestación, queda...  
El presidente de Comisión<sup>374</sup>.

La expectación levantada entre los ciudadanos de las dos ciudades era extraordinaria, como nos relatan los periódicos de la época. Dentro del propio expediente hay recortes de prensa escrita que nos describen los acontecimientos. Pero, en lo relativo a las fiestas ambas ciudades buscaban ser un reclamo más interesante que fuesen capaces de atraer gran cantidad de gentes de otras ciudades, para su repercusión económicas en ellas. El éxito fue muy importante como relatan las crónicas y además de ello fue un éxito económico para Valladolid y Salamanca, como demuestran los datos económicos recogido en los expedientes.

Pero el cartel además de documento de archivo es un medio de comunicación y ese aspecto esencial, no se ignora en la consideración de tal documento y en la descripción que de él pueda hacerse desde posiciones archivísticas. En ella se abordará todo lo que atañe al contenido del cartel y al alcance que este pueda tener. Es decir, el valor potencial del mismo<sup>375</sup>, puesto que el cartel es testigo de la historia de la ciudad y transmite una imagen de la misma, aunque fuera creado con un fin concreto. Una imagen de la ciudad externa al archivo y una imagen de la ciudad que se debe al archivo, porque este permite comprender las actividades y los documentos que se generan cuando la ciudad obtiene o amplía competencias en cultura, educación, deportes, ferias y fiestas. Y de esa forma los carteles que se producen de forma natural como resultado del ejercicio de actividades relacionadas, en nuestro caso, con la feria y la fiesta vallisoletanas, se han ido acumulando en la biblioteca de referencia del archivo municipal.

Por lo cual, podemos afirmar que el archivo no solo tiene la finalidad de guardar documentos, sino que además atiende unas

---

<sup>374</sup> AMVA C 51072 – 001 Ferias y fiestas de 1911, pp. 203 y 204.

<sup>375</sup> ISAD (G). *Norma Internacional General de Descripción Archivística. Segunda edición adoptada por el Comité de Normas de Descripción. Estocolmo, Suecia, 19-22 Septiembre 1999*, Madrid, 2000, p. 33.

necesidades sociales como guardián de la memoria de la ciudad, así como de las costumbres y tradiciones de sus ciudadanos. Para ello, desde el archivo se aplican unas normas técnicas de organización, descripción y preservación de documentos, que garanticen su pervivencia. Es decir, el archivo ejerce una función social, salvaguardar la memoria de la ciudad.

### **3.2.- El cartel de ferias y fiestas es un documento antropológico.**

En esta investigación se trabaja con herramientas de análisis que nos permiten ocuparnos tanto de investigaciones etnográficas, como otras incluidas en las ciencias sociales. El trabajo de campo se desarrolla en áreas de investigación cuyas circunstancias son muy diversas y los datos que se obtienen en estos contextos se mezclan. Ello obliga a analizar las relaciones entre los ciudadanos y el objeto de estudio “el cartel”, teniendo un concepto del pasado bien clasificado. La creación del cartel ha ido parejo a la historia de su tiempo, a los sucesos que acontecían en la ciudad y en el país. Ya fuesen influenciados por el momento histórico, social o económico del cual son coetáneos.

Para un periodo de tiempo más cercano utilizamos la entrevista como una herramienta de trabajo etnográfica, acometiendo el pasado más reciente y cuyos informantes nos aportan una información directa. La información que nos aportan es muy diversa, entrevistando a varios ciudadanos, recogiendo sus impresiones sobre aquellos carteles que han conocido y también es posible conocer las impresiones de autores que ganaron concursos de carteles.

Para trabajar con otros periodos cronológicos más alejados, debemos de ir a otras fuentes, ya sean escritas como bibliográficas, hemerotecas o gráficas, así como fototecas o filmotecas, que nos aportan una información muy valiosa para conocer el contexto de ese momento en el cual se crea el cartel.

En ciertas circunstancias las personas entrevistadas nos dan a conocer apreciaciones conceptuales sobre el pasado, unidas a otras fuentes como las mencionadas anteriormente, estas se complementan y enriquecen el relato que muestran las imágenes de los carteles. Estas narrativas ubican al investigador dentro de su propio esquema clasificatorio.



Figura 4. Cartel anunciando un film de Charles Chaplin, en la Plaza Mayor de Valladolid. AMVA OLS 60.

No debemos de olvidar que el cartel de ferias y fiestas es sobre todo un medio de comunicación que podemos apreciar en todas las ciudades y pueblos. La publicidad de estos carteles consiste en representar imágenes de la ciudad en fiestas, variando cada año la temática y ahí radica la importancia de este estudio en desentrañar parte de ese pasado que viene representado en los carteles.

El estudio de tales cuestiones exige aplicar metodologías propias de la Archivística, de la Teoría de la Comunicación y de la Antropología Social para desentrañar la realidad que encierra el cartel como expresión de lo que hemos referido.

#### **4.- Selección y análisis de carteles de ferias y fiestas.**

Desde un punto de vista antropológico e histórico, hemos realizado una selección de carteles de feria y fiestas de la colección del Archivo Municipal. Se ha realizado un análisis del contexto histórico en el que fueron creados y se ha identificado aquellos elementos que representan el ideario identitario, político, económicos, sociales, o simbólicos que nos permiten compararlos con el contexto histórico en el que fueron creados.

El cartel en sí mismo, es una fuente documental importante que ha evolucionado a lo largo del tiempo, si a finales del siglo XIX empiezan a destacar por su gran formato, originalidad y su técnica de reproducción. En el siglo XXI destacan las nuevas tecnologías digitales y su difusión por la globalización de los medios

de comunicación. Esto nos permite analizar cómo hay diversas influencias en la concepción del cartel de hoy día, ya no hay que buscar el cartel en lugares determinados de la ciudad donde exponerlos, sino que en el mundo que vivimos hay una potente industria publicitaria que se va adaptando al mundo digital situando los carteles en diversos medios de comunicación digital para su difusión, como prensa digital o en las redes sociales, multiplicándose de manera exponencial la capacidad de publicitar del cartel. Pero todo ello, sin abandonar la esencia primitiva del cartel expuesto en un lugar público donde a los ciudadanos se informa de los acontecimientos publicitados, ejemplo de ello son estas dos imágenes que les separan casi cien años:



Figura 5. Carteles en el Paseo Zorrilla de Valladolid, año 2019. Autor: J.P. García.

Se analiza visualmente desde la historia y la antropología aquellos elementos que el ciudadano ve y con los cuales se siente identificado, no perdiendo el objetivo principal del cartel de feria y fiestas que es publicitar y dar a conocer las fiestas de un lugar. Una de las premisas que debía cumplir el cartel era tener una imagen representativa de la ciudad, impactante y atractiva. El cartel es imagen representativa de la ciudad y sus vecinos, una forma de invitar y dar a conocer lo que ofrece la ciudad en fiestas.

El cartel debe de transmitir un mensaje claro y dirigido al mayor número de público posible. Para ello se distribuye en lugares de gran afluencia como las entradas de los mercados, en la Plaza Mayor, calles principales o en la estación de ferrocarril. También se mandaba a otras ciudades con el objetivo de publicitar allí nuestras ferias y fiestas y poder atraer más público, un ejemplo de ello es el cartel de depositado el Archivo Municipal de Toledo, que hace referencia a las fiestas de Valladolid de 1914.



Figura 6. Cartel ferias y fiestas del año 1905. AMVA P008 – C011. Valladolid: Artes Gráficas Miñón. Medidas 247 x 103 cm.

Es difícil seleccionar una muestra de aquellos carteles que por sus características nos indican visualmente aquellos cambios a los que antes nos hemos referido. Hemos intentado extraer de la colección los más representativos desde el punto de vista antropológico, identificando aquellos elementos de cambio, de identidad o que hayan podido influir de manera significativa en los ciudadanos.





MONUMENTO CONMEMORATIVO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Figura 7. Fotografía en la cual se observa como desde principios del siglo XX, este monumento pasa a ser un referente de identidad del ciudadano vallisoletano. AMVA, L 00235-013.

Las imágenes creativas inspiradas en la ciudad, tienen un papel fundamental de dar a conocer las fiestas de Valladolid, así convierten un elemento característico de la ciudad en un elemento de identidad que asocia la población. Están dentro del contexto de las fiestas como el elemento anunciador y son el inicio de la narración de las fiestas que generalmente utilizan elementos que identifica el ciudadano con Valladolid. La observación visual nos permite obtener información que analizada estadísticamente nos aporta una serie de datos que ayudan a conocer mejor como era la sociedad vallisoletana.

El primer cartel que analizamos es el de 1905 tiene algunas pinceladas modernistas del momento, contiene una información textual completa sobre el programa de ferias. Destaca por su colorido y su brillante tipografía, en la parte superior tiene el elemento central de las fiestas, anuncia el momento de la inauguración del monu-

mento a Cristóbal Colón, eje central de las fiestas de ese año. Flanqueando dicho monumento, destaca el escudo de la ciudad entorchado y adornado con hojas de laurel, además de un haz de cereal adornado con hojas de parra y uvas con una hoz depositada sobre el haz. Se detalla a lo largo del cartel anunciando la programación de las principales actividades de las fiestas con diversa tipografía de diversos tamaños y varios colores, dominando el rojo y el azul. Decorando y rematando el cartel lo envuelve una cenefa de palmetas modernista de gran tamaño y colorido.



Figura 8. Los directores de los archivos municipales de Toledo (Mariano García Ruipérez) y de Valladolid (Eduardo Pedruelo Martín), con el cartel de feria y fiestas de 1914.

Analizando el contexto histórico y desde la antropología, este cartel es importante porque el monumento a Cristóbal Colón, desde ese momento se convierte en un elemento que el ciudadano de Valladolid va a asimilar como propio de su identidad y como veremos, se recurrirá como elemento principal en otros carteles, desde el punto de vista histórico se utiliza la imagen para recordar y evocar tiempos en los cuales aquel héroe que falleció en la ciudad, descubrió América. Más tarde su imagen será utilizada dentro del conjunto de rasgos de una colectividad del régimen franquista hacia el ciudadano, simplemente por fines políticos. Es un cartel realizado exclusivamente para las fiestas de Valladolid, donde el escudo de la ciudad es un elemento de representatividad e identidad de la ciudad y sus vecinos. Además, muestra esas raíces castellanas que están en el campo, señalando la importancia agrícola por excelencia de esta zona, a través de los cultivos de cereal y vid.

**VALLADOLID 1923**

**FERIAS Y FIESTAS** del 15 al 23 de Septiembre  
**TÓMBOLA DE CARIDAD** · **FIESTA DE LA FLOR-DIANAS**  
 Procesión del Rosario en honor de la Patrona de la Ciudad  
 Cinematógrafo Público **FUEGOS ARTIFICIALES**  
**CARRERAS PEDESTRES** y de **BICICLETAS-FÓOT-BALL**  
 Concursos de Escaparates, Regional de Dulzainas, Hípico y Nacional de Tiro  
**Corridas de Toros y de Novillos el 16-17-18 y 23**  
**Juegos Florales** **SOCORROS A LOS POBRES** **Ferias de Ganados**  
 Entrega del Estandarte al 18.º de Artillería Ligera **CONCIERTOS MUSICALES**  
**GRAN FESTIVAL** el día 30 de Septiembre organizado por la Asociación G.ª de Empleados  
 y Obreros de los F.C. de España a beneficio de su Montepío, Colegio de huérfanos y Aprendices.  
**VALLADOLID A 13 de Julio de 1923**

EL ALCALDE ISIDORO DE LA VILLA      PA. del E. A. R. ZARAGOZA - SECRETARIO      EL PIT DE LA COMISION DE FESTIVOS MICHAELIN AVARIZ M. TALADREZ

Figura 9. Cartel de 1923. Autor: Juan José Moreno. Artes Gráficas Gijón, 1923. Medidas 218 x 110 cm. AMVA P005 - C003





Figura 10. Cartel de ferias y fiestas, 1930. Autor: Gregorio Hortelano (GH). Valladolid: Artes Gráficas Miñón, 1930. Medidas 250 x 160 cm. AMVA. P005 – C002

Debemos de señalar que hay carteles que son genéricos y estos no se convocan por concurso, sino que se encargan generalmente a una empresa especializada que ofrece la impresión de carteles y programas. Por lo tanto, podemos señalar que habrá carteles en los cuales la imagen principal no hace referencia a Valladolid. No es habitual en los carteles de Valladolid, pero en las fiestas de 1914 el cartel utilizado para publicitar se encarga a la empresa litográfica valenciana de José Ortega. Según nos muestra documentación del archivo municipal, el ayuntamiento realiza un pago de 1254 pesetas por el concepto de 100 carteles y 1000 programas

a la Casa Ortega de Valencia, más la suma de 100 pesetas, por los portes por ferrocarril de dichos carteles y programas<sup>376</sup>. Afortunadamente el cartel que se guarda en el archivo municipal, gracias a las excelentes relaciones entre ambos directores de los archivos municipales, el Ayuntamiento de Valladolid recibió la donación del Ayuntamiento de Toledo.

Conocemos que es un cartel genérico porque se utilizó para publicitar las fiestas de otras ciudades en diferentes años y muy distantes entre ellas como son: Jerez de la Frontera del año 1910 anunciando «La Gran Feria de Ganados», Valladolid en el año 1914 «Gran Feria y Fiestas» y Girona en 1919, anunciando «Grandes Ferias y Fiestas». Impreso en color por una de las empresas de litografía más importantes del país Casa Ortega, destaca por sus colores y realismo, se siente y transmite el bullicio de la fiesta. Este cartel es importante por su autor don José Mongrell Torrent<sup>377</sup>, uno de los padres del cartelismo valenciano, pintor de prestigio, fue discípulo entre otros de Joaquín Sorolla y miembro de la Academia de Bellas Artes de San Jorge de Barcelona.

El cartel de 1923, es de grandes dimensiones, representa a Valladolid en la modernidad de los años veinte, recurre a la imagen de una mujer con vestido de fiesta moderno. La mujer es un elemento recurrente del cartel de ferias y fiestas, este nos ofrece una imagen fuera de los carteles clásicos donde la imagen de la mujer es tradicional, vestida con el traje regional o de faena. Sin embargo, da a conocer una imagen de la mujer más moderna y trasgresora, de vestimenta atrevida para la época, en un momento en el cual la mujer empieza a destacar en otros trabajos más técnicos e intelectuales saliendo de la imagen clásica a una moderna años veinte. Ambientado en una fiesta nocturna con fuegos artificiales, le acompaña un automóvil símbolo de modernidad de la sociedad más pudiente y como un elemento moderno de la ciudad, dando a entender que Valladolid es una ciudad a la última. El escudo de la ciudad y la Casa Consistorial son elementos de identidad que tienen una importante relación con los ciudadanos, situada en la Plaza Mayor es lugar de reunión y celebraciones. Es un cartel que visualmente impacta, de gran colorido, la imagen ocupa más de la mitad de la parte superior, la mitad inferior están detallados los momentos más importantes de las fiestas con diversas tipografías en rojo y azul.

La década de los años treinta es una de las más interesantes en cuanto a cartelismo de ferias y fiestas en Valladolid. Destacan cartelistas vallisoletanos como Gregorio Hortelano o Carlos Balmo-

---

<sup>376</sup> Expediente de ferias de 1914. Caja 51068 – 001.

<sup>377</sup> José Mongrell Torrent, 1870-1937. Estudia en la Escuela de Bellas Artes de San Carlos de Valencia, obtiene una plaza de profesor en la Escuela de Bellas Artes de San Jorge de Barcelona. Discípulo de Sorolla, su obra va en la misma línea de retratos y temas costumbristas. Es uno de los pioneros del cartelismo valenciano realizando carteles de toros y fiestas.

ri que nos deleitan posiblemente con los mejores carteles de la colección de feria y fiestas del archivo municipal.



Figura 11. Cartel de ferias y fiestas de 1935. Autor: Carlos Balmori. Valencia: Imp. Y Lit. Ortega, 1935. Medidas: 210 x 105 cm. AMVA P005 – C006.

El cartel de 1930, obra de Gregorio Hortelano, más conocido como Geache, según Raúl Arranz (2011:14), es el cartel más Art-Déco de las fiestas de San Mateo, donde es reconocible la influencia de

Eduardo García Benito<sup>378</sup>, es un cartel simplificado y con influencias cubistas. En este caso la imagen que representa a Valladolid es la de un recio campesino castellano, quizás sea una llamada al regionalismo castellano, a esa identidad que en algunos momentos parece que se diluye en el tiempo y que se ve definida también por uno de los enunciados del cartel como «Fiesta de León y Castilla». El elemento del traje regional es recurrente como en otros muchos carteles de ferias y fiestas de otras ciudades.

El cartel de 1935 lo firma Carlos Balmori Díaz-Agero, profesor de la Academia de Caballería, durante varios años realiza varios carteles con mucho éxito, no sólo de ferias y fiestas, sino de otro tipo como es el cartel de Semana Santa de 1935. Si analizamos el cartel, nos encontramos esta vez con una pareja de castellanos vestidos con el traje tradicional y situados en la Plaza Mayor, entonces Plaza de la Constitución. En la parte izquierda parte de la Casa Consistorial engalanada, de colores muy vivos, observamos como la imagen de la mujer es sonriente y agraciada sujeta un abanico chino con una escena taurina, y el varón en el hombro sujeta una alforja que tiene varios elementos: un torito, un muñeco y entre ellos destaca un molinillo de viento con un banderín con la bandera tricolor, vigente en ese momento. A diferencia de los anteriores, este cartel muestra símbolos de identidad reconocibles por los ciudadanos vallisoletanos, como la Plaza Mayor, el Ayuntamiento, la imagen de castellanos, pero además añade elementos de la fiesta común en toda España como es el mundo de los toros y la bandera. En este momento un elemento político como la bandera tricolor representativa de España hay que tenerla en cuenta por el momento histórico y que contrastará con el siguiente cartel a analizar, el de Ferias y Fiestas de 1939.

---

<sup>378</sup> Eduardo García Benito nació en 1891 en Valladolid. A los 12 años empezó de aprendiz de pintor. A los veintinueve años fue becado por el Ayuntamiento vallisoletano para ampliar estudios en París, donde rápidamente hizo amistad con Pablo Gargallo, Picasso, José Clara, Arriarán, Ugarte, Juan Gris y, posteriormente, con Modigliani, Dufy, Manet y Gauguin. Allí se estableció como pintor de retrato, un artista decorativo e ilustrador. En 1917 realizó su primera exposición en la galería du Faubourg Saint-Honoré. Realizó retratos, ilustraciones y decoraciones para numerosos personajes. Durante los años 20 ilustró regularmente para Vogue, realizando muchas cubiertas memorables. Vivió a caballo entre París y Nueva York. Fue uno de los artistas principales de Vogue en el período entreguerras. El trabajo de Benito apareció a menudo en Vogue, pero disminuyó en los años de la guerra. En 1945 cuando la guerra terminó, aparecen otra vez los dibujos de García Benito con las últimas modas de París. En sus últimos años, García Benito fue pintor de murales y retratos. Continuó contribuyendo con Vogue de vez en cuando a final de los años 40. En 1962 regresa definitivamente a España y se instala en Valladolid. Murió el 1 de diciembre de 1981 en Valladolid.



Figura 12. Cartel de ferias y fiestas de 1939. Autor: Carlos Balmori. Valladolid: Imp. Y Lit. Ortega, 1939. Tamaño: 220 x 104 cm. AMVA P009 – C001.

En 1939 el panorama político ha cambiado radicalmente, la victoria del bando fascista en la guerra civil española, se ve reflejado en los carteles de ferias y fiestas y más concretamente en este de 1939. Realizado por Carlos Balmori, este cartel es el más ideológico y político de ferias y fiestas que tiene el Archivo Municipal, nos muestra una información esencial para comprender el periodo político que vive no solo la ciudad de Valladolid, sino el país. Un

régimen que se apropia de una simbología de otras épocas, evocando un pasado histórico triunfal y que intenta asimilarlo al momento de 1939, como el monumento a Cristóbal Colón y su referencia a la conquista de América. El monumento precedido en la cabecera del cartel por las banderas de los países que fueron aliados del general Franco en la guerra civil. En primer lugar, una bandera de España con el águila de San Juan, la bandera de la falange española, la bandera carlista, las banderas de los países de Italia, Portugal y Alemania, en este caso la bandera nazi. En la parte final del cartel aparece el escudo de la ciudad ya con la decoración otorgada por el general Franco por el apoyo de la ciudad durante la guerra, la Cruz Laureada de San Fernando<sup>379</sup>, finalizando en el lema del cartel:

«Ferias y Fiestas de Valladolid del 16 al 24 de septiembre de 1939. Año de la Victoria»

Finaliza con la frase «Año de la Victoria». Este es un lema que empleará el régimen franquista continuamente en toda la publicidad que hace y también en otros carteles de ferias y fiestas de otras ciudades.

Los carteles de ferias y fiestas de postguerra van a estar marcados por la censura y la impronta de publicitar la simbología del régimen, entre los elementos vallisoletanos. Ejemplo claro de esta situación es el cartel de 1949, este sigue remitiéndose como elemento central la Casa Consistorial. En el balcón del ayuntamiento observamos enarboladas las banderas de Valladolid, España y carlista. Fijado a la fachada un escudo con el yugo y flechas como referencia a la falange. Estos son elementos del régimen franquista que se publicitan en el cartel, pero que además gracias a documentos fotográficos podemos comprobar que esta situación fue real. De otra parte, analizamos la figura en primer plano del afiche es un dulzainero castellano, viéndose también una parte del tamborilero, y en el escudo de la ciudad con la establecida laureada de San Fernando.

---

<sup>379</sup> B.O.P. 18/07/1939. «DECRETO concediendo a la ciudad de Valladolid la Cruz Laureada de San Fernando». Boletín Oficial del Estado n° 199 de 18 de julio de 1939. «Como recuerdo a las gestas heroicas de Valladolid en el Movimiento Nacional y homenaje a quién desplegó decisiva aportación a él en los primeros momentos de la guerra de liberación de España, concedo a aquella ciudad la Cruz Laureada de San Fernando, que desde hoy deberá grabar en sus escudos. Así lo dispongo por el presente Decreto, dado en Burgos a diecisiete de julio de mil novecientos treinta y nueve — Año de la victoria.».





Figura 13. Cartel de ferias y fiestas de 1949. Autor: Gerbolés. Valencia: Imp. y Lit. Ortega. Tamaño 99 x 62 cm. AMVA C 006 – 023.

En los años cuarenta y cincuenta los cartelistas de ferias y fiestas de Valladolid estuvieron condicionados por el momento político que vivieron. No obstante, hay que destacar que dominaron el panorama cartelista Carlos Balmori, Sebastián Rey Padilla y Luis González Armero, más conocido como Ito, realizando carteles de gran calidad. En la década de los cincuenta se abandonan los elementos más tradicionales que se habían venido representando en los carteles, utilizando elementos más genéricos de las fiestas y a partir de los sesenta se introducen mejoras en la tecnología de impresión, apareciendo en 1969 el primer cartel impreso con una fotografía en color. El lema de Feria y fiestas de Valladolid cambia por el lema de Feria y fiestas de San Mateo en 1960. Además, llegan nuevas corrientes artísticas y culturales a España, aunque con cierto retraso también a Valladolid viéndose reflejados en los carteles de ferias y fiestas, como los de 1973 y 1975.

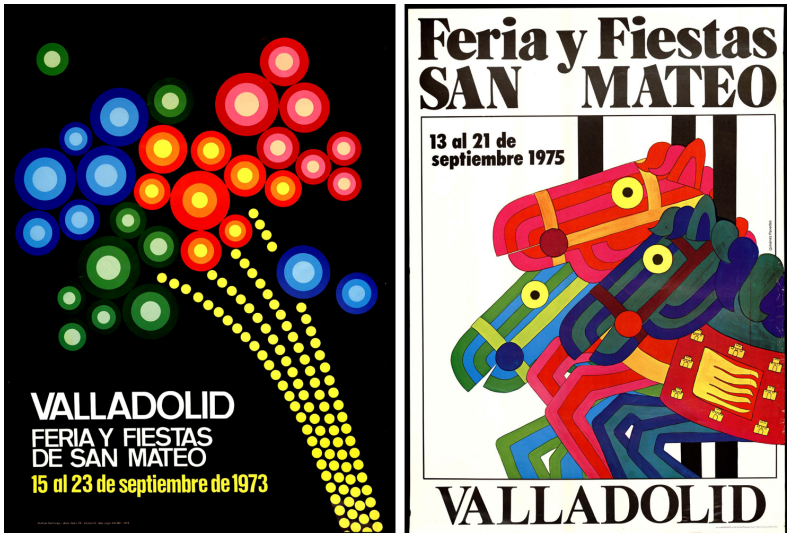


Figura 14. Carteles de Ferias y Fiestas, de los años de 1973 y 1975. AMVA. C 007 – 055 y C007 – 053.

Desde el punto de vista político ya no hay una publicidad de símbolos afines y en algunos casos tampoco identificativos de la ciudad. En el año 1973 en el cartel diseñado por Enrique Menager Gonzalo, no hay ningún elemento que permita identificar el cartel con Valladolid, excepto el lema. Sin embargo, el cartel realizado por Enrique Giménez Panedas, cartel de 1975, entre los caballitos del carrusel hay un escudo de la ciudad sin la Laureada de San Fernando. Ambos carteles son los más modernos de aquella época donde se ven influencias del cartel psicodélico. Como hemos comentado anteriormente las corrientes e ideas llegaban a Valladolid con cierto retraso, debido a la dictadura y estos son un ejemplo de ello. Los carteles psicodélicos tienen su origen en Estados Unidos en la década de los sesenta, donde los acontecimientos bélicos, sociales y políticos influyeron en una generación de artistas nuevos que se caracterizan por su extravagancia, originalidad y experimentación, siendo unos auténticos autodidactas.





Figura 16. Carteles de ferias y fiestas de los años 2008, 2016 y 2018. Todos ellos realizados con diferentes técnicas artísticas utilizan como imagen principal la fachada de la casa consistorial. AMVA.

A partir de la década de los ochenta los carteles de ferias y fiestas se abren al diseñador gráfico y al artista amateur que concursa para ganar el premio en metálico, además en estos años hay un desapego a utilizar elementos identificativos de Valladolid, manteniendo el lema de «Valladolid, Feria y Fiestas de San Mateo». A principios de los noventa se van a incorporar elementos representativos de la ciudad, por parte del Ayuntamiento se normalizará el tamaño, se hace obligatorio el empleo del escudo de la ciudad en todos ellos a partir de 1997 y se empieza a utilizar en el diseño los programas de software específicos.

En el año 2000 se cambia el patrón de las fiestas, pasando de San Mateo a la patrona de la ciudad la Virgen de San Lorenzo, por lo que a partir de entonces todos los carteles llevan el lema de «Valladolid, Feria y fiestas de la Virgen de San Lorenzo» y el escudo de la ciudad. El cartel de este año añade otro elemento nuevo con el cual el ciudadano vallisoletano identifica, la iglesia que custodia a la patrona de la ciudad de Valladolid, la Virgen de San Lorenzo. Es un cartel de vivos colores donde se acompaña de elementos de fiesta y fuegos artificiales típicos de estas fiestas. Sin embargo, desde el año 2000 hasta la actualidad nunca se ha vuelto a emplear ninguna imagen con referencia a la patrona de Valladolid. A diferencia de la Casa Consistorial, que es el elemento que más reconocen los vallisoletanos y más veces se ha utilizado en el cartel de ferias, desde el año 2000 se volverá a repetir en otras ocasiones, como en los años 2008, 2014, 2016 y 2018.



Figura 15. Cartel de feria y fiestas del año 2000. Autor: Mauricio García García. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid. Tamaño: 50 x 70 cm. AMVA. C 020 - 042

#### 4.- Conclusiones.

Esta investigación plantea cuestiones relevantes y hemos intentado aclarar el panorama actual intentado ofrecer claridad en torno a investigar los carteles de ferias y fiestas en los archivos. Hay una gran cantidad de posibilidades que ofrecen los archivos a los antropólogos, aplicando planteamientos y metodologías de investigación antropológicas correctas. Partimos de la base que los carteles de ferias y fiestas son documentos de archivo y que ofrecen al investigador aplicar unas metodologías que nos permiten utilizar técnicas etnográficas de descripción visual. Los expedientes festejos que podemos relacionar con los carteles de ferias y fiestas, unido a otras fuentes de información como el fondo fotográfico y la hemeroteca, nos permiten conocer una visión más completa desde las Ciencias Sociales muy interesante de la sociedad vallisoletana. Nos posibilita desarrollar una etnografía para conocer mejor la sociedad, aplicando otras técnicas y áreas de

investigación como la Historia, pero que se va a complementar con la información social, económica, política o religiosa que extraemos de los carteles de ferias y fiestas, pero también de identidad, género, simbólico. Este es un trabajo de campo más enfocado desde la Antropología.

La narrativa del trabajo etnográfico está desarrollada por el antropólogo que recolecta datos de forma tradicional y en el archivo. Así pueden trabajarse los carteles y relacionarlos con fotografías y testimonios de cada época, con los expedientes de festejos. A partir de toda esa recopilación de información se pueden reconstruir arquetipos y reconstrucciones sociales y asociarlas a ese momento histórico.

Debemos de conocer o interpretar lo que el autor del cartel quiere decir a través del cartel y preguntarnos si lo que el cartel dice, va más allá de los que quiso decir su autor. Todo cartel tuvo su momento de creación y con nuestro trabajo un momento de reutilización. Para el estudio del pasado debemos de realizar búsquedas de información y para ello hay que utilizar otras fuentes, como los archivos, museos, bibliotecas o hemerotecas, para conocer qué elementos están ligados a los carteles de ferias y fiestas.

Quizás algunos antropólogos viesen que acudir a los archivos es lo contrario al trabajo de campo. Pero lejos de ello, podemos afirmar que la inmersión en los archivos también supone realizar trabajos de campo. Debemos de saber utilizar herramientas otras disciplinas, en este caso la Historia, la Archivística, como una ventaja para nuestra investigación. Pensando igual que E.E. Evans-Pritchard, consideraba que la antropología se podía aprovecharse de la historia social, historia de las instituciones, de las culturas y de las ideas (E. E., 1990:23). Este había trabajado intensamente en los archivos para algunas de sus investigaciones.

Para el antropólogo, abordar el pasado reciente y no estar ante métodos más tradicionales de investigación, hace que este tenga que abrirse a otras disciplinas como es en este caso, pero es muy importante que realice un análisis minucioso de los datos e interprete correctamente. Además, debe de plantear una investigación interdisciplinar, conociendo las herramientas y metodologías disponibles, planificada, con unos objetivos de investigación definidos y capaces de proporcionar un valor añadido e innovador en el conocimiento científico producido.

Estas conclusiones, nos llevan a afirmar que el cartel de ferias y fiestas del archivo municipal de Valladolid es un documento de archivo y es un documento antropológico, al mismo tiempo. Conocer Valladolid, la ciudad y sus gentes, no se puede abordar sólo desde un análisis de la documentación gráfica o de la documentación histórica. Es por ello, que nos interesa desde la Antropología conocer el contenido del cartel de ferias y fiestas, así como la documentación relacionada con ellos y que están depositadas en el Archivo Municipal de Valladolid. El archivo es un contenedor organizado, normalizado de memoria de la ciudad, de

fácil accesibilidad, que permite abordar cualquier investigación desde las Ciencias Sociales.

## REFERENCIAS.

Aguirre, A. (1997) "Etnohistoria y etnoterritorio", en Aguirre, QA, (ed.) *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, Barcelona, Ed. Bárdena.

Barrera García, Agustín Israel. (2012). *Arte y artistas para la imagen de Sevilla y sus fiestas; el cartel y su función artístico-publicitaria*. Laboratorio de Arte, 24. Tomo 2-2012. (Pp. 613-634). ISSN 1130-5762

Bermúdez Aguirre, Diego G. De la Rosa Munar, Juan A. y Riaño Moncada, Carlos M. (2012). *El cartel: la stampa del mundo que fluye*. I+Diseño: Revista Internacional de investigación, innovación y Desarrollo en Diseño, vol. 7, n°7.

*Diccionario temático de antropología*. (1995). Barcelona, Ed. Boixareu Universitaria.

Diego G. BERMÚDEZ AGUIRRE, Juan A. DE LA ROSA MUNAR, Carlos M. RIAÑO MONCADA, "El cartel: la stampa del mundo que fluye": *I+Diseño: Revista Internacional de investigación, innovación y Desarrollo en Diseño*, vol. 7, n° 7 (2012), (pp. 43-51).

Duplá del Moral, Ana. (1996). *Algunas reflexiones sobre determinadas definiciones y otras cuestiones terminológicas a propósito de los Archivos de Oficina*. XI Jornadas de Archivos Municipales. La organización de Documentos en los Archivos de Oficina. Edita Consejería de Educación y Cultura. Comunidad de Madrid. (Pp. 103-113).

Duplá del Moral, Ana. (2010). *No es nada personal, sólo son negocios... o la difusión de los negocios en red*. 3ª Jornadas Archivando. La difusión en los archivos. (pp. 4-41). Fundación Sierra-Pambley. León.

<http://dx.doi.org/10.12795/LA.2012.i24.35>

Evans-Pritchard, E. E. (1997). *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI.

Franco, M. y Levín, F. (2007), El pasado cercano en clave historiográfica. En Franco, M. y Levín, F. (comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. (pp. 31-65). Buenos Aires: Paidós.

Gee, J. P. (1991). Memory and Myth: A Perspective on Narrative. En McCabe, A. y Peterson, C. (eds.). *Developing Narrative Structure* (pp. 1-26). Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Gil Gastón, Julián. (2010). *Etnografía, archivos y expertos. Apuntes para un estudio antropológico del pasado reciente*. Revista Colombiana de Antropología. Vol. 46(2), julio-diciembre 2010, (pp. 249-278).

Martínez Arranz, Raúl. Ferias y fiestas de Valladolid. (2011). Carteles históricos 1871-2011. *Carteles para una feria*. Ayuntamiento de Valladolid. Valladolid.

Peacock, J. L. y Holland, D. C. (1993). The Narrated Self: Life Stories in Process. *Ethos*, 21 (4), (pp. 367-383).

Pérez García, Joaquín. (2018). *De San Mateo a la Virgen de San Lorenzo. Los carteles de feria y fiestas en Valladolid*. Revista de Folklore. Número 442. Fundación Joaquín Díaz. Valladolid.  
<https://funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=4423&NUM=442>

Pérez García, Joaquín. (2020). *Los carteles de ferias de Valladolid como medio de comunicación: arte y propaganda política (1935-1950)*. Revista de Ciencias Sociales Interdisciplinarias. Volumen 8, Número 1.  
<http://doi.org/10.18848/2474-6029/CGP/v08i01/123-134> (Article)

Reynoso, C. (comp.) (1991). *El surgimiento de la antropología post-moderna*. Editorial Gedisa. México.

Biografía de Eduardo García Benito.  
<https://www.valladolidweb.es/valladolid/vallisolet/biograf/eduardogarciabenito.htm>

São imensas as referências etnográficas sobre a Estremadura (Portugal) anterior a 1936. Este é um tema que dificilmente se esgota, tendo em conta que, além da imprensa local do fim do século XIX e início do século XX (quase todos os dezasseis concelhos do distrito de Leiria tiveram periódicos nesta fase temporal), é possível recolher informação em outros jornais e revistas nacionais, assim como em vários livros, documentos, ilustrações e fotografias, onde os respetivos autores fizeram a descrição dos aspetos sociais, económicos e culturais da antiga Província da Estremadura.

Contudo, seria confuso agregar todas as fontes e referências neste modesto artigo. Assim sendo, este apontamento terá como base o trabalho de Alberto Pimentel (1849-1925) intitulado “A Estremadura Portuguesa” (1908), publicado em dois volumes, com algumas lascas bibliográficas de outros autores, com destaque para as obras de José Leite de Vasconcelos (1858-1941).

As referências bibliográficas de vários autores, mais e menos conhecidas, mais ou menos estudadas, são impossíveis de retratar em tão poucas páginas e de forma tão restringida. Todavia, as que são aqui sublinhadas apenas têm como objetivo ser um modesto contributo possa todos aqueles que querem aprofundar os assuntos relacionados com a Etnografia da Alta Estremadura, definição que já Alexandre Herculano (1810-1877) referia como a “Estremadura Alta”.

Faz sentido continuar a defender a Alta Estremadura, antemurando-a como uma verdadeira identidade que o tempo esfumou perante a falta de iniciativas que parecem ter esgotado nos anos noventa do século XX, das quais nasceram, por exemplo, o Centro do Património da Estremadura (CEPAE), a Associação Folclórica da Região de Leiria – Alta Estremadura (AFRL-AE), a Associação de Desenvolvimento da Alta Estremadura (ADAE), etc.. Após duas décadas esgotadas no século XXI, a Alta Estremadura parece desaparecer no meio do nevoeiro de muitas outras “procuras” que vão aniquilando a identidade que esta Região devia ver regada pela união da promoção cultural, económica e social.

Neste aspeto, não se pode ignorar, bem pelo contrário, o trabalho desenvolvido pelos grupos de folclore, muitas vezes incompreendidos. Sem grandes recursos, vão defendendo a Alta Estremadura através das recolhas que ao longo das últimas décadas vão dando frutos. E, como tal, é fundamentalmente aproximar a estes os antropólogos, historiadores, os musicólogos, os etnógrafos e, entre outros, as autarquias. Todos eles são fundamentais para a criação da referida identidade que tanto se ambiciona. Só consolidando uma identidade, muito própria, se conseguirá atingir os

---

<sup>380</sup> *Presidente do Centro do Património da Estremadura*

objetivos que muitos apelam, começando pela constituição de um “Museu Etnográfico da Alta Estremadura” que tanto tem defendido o etnógrafo José Travaços Santos, assim como um “Centro de Estudos Etnográficos” (II Congresso, 1995, 136).

Se não defendermos a união da nossa base identitária, nunca conseguiremos alcançar a identidade como Região, seja ela mais a Norte ou mais a Sul. E, essa base, está na Alta Estremadura...

Todavia, mesmo querendo, neste artigo, utilizar, apenas, o trabalho de Alberto Pimentel como fonte sobre os usos, costumes e tradições da Alta Estremadura, entre 1875 e 1910, não seria possível fazê-lo sem recorrer, consultar e confrontar fontes documentais ou livros de outros autores, como é exemplo o “Portugal Antigo e Moderno. Dicionario Geographico, Estatistico, Chorographico, Heraldico, Archeologico, Historico, Biographico e Etymologico de todas as Cidades, Villas, e Freguezias de Portugal de Grande numero de Aldeias” (1875), de Pinho Leal (1816-1884), assim como algumas notas bibliográficas de outros autores de enorme referência que destacaram a antiga Província da Estremadura que se conservou até 1936, data em que existiram profundas alterações que se mantiveram até 1976.

Pimentel é apenas um exemplo. Muitos outros há. Seria fastidioso referir, mas nunca ignorando João Maria Baptista (1810-1876), Inácio de Vilhena Barbosa (1811-1890), Augusto Soares d’Azevedo Barbosa de Pinho Leal, Júlio César Machado (1835-1890), Joaquim Filipe Nery da Encarnação Delgado (1835-1908), Manuel Pinheiro Chagas (1842-1895), Teófilo de Braga (1843-1924), Manuel Vieira Natividade (1860-1918), Raul Brandão (1867-1930), Armando Leça (1891-1977), Pedro Homem de Mello (1904-1984), Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990), Tomaz Ribas (1918-1999) e até mesmo Michael Giacometti (1929-1990) e Rodney Gallop (1901-1948), assim como as cenas do romance português do século XIX, patentes, por exemplo, nas obras “As Três Irmãs” (1862) e “Amor de Perdição” (1862) de Camilo Castelo Branco (1825-1890); “As Pupilas do Senhor Reitor” (1867), “A Morgadinha dos Canaviais” (1868) e “Serões da Província” (1870) de Júlio Dinis (1839-1871); “O Crime do Padre Amaro” (1875), “A Cidade e as Serras” (1901, póstumo) e “A Ilustre Casa de Ramires” (1900) de Eça de Queirós (1845-1900), entre outros...

Tanto Alberto Pimentel como Pinho Leal, nos referidos livros, fizeram um excelente e desenvolvido enquadramento histórico e social dos lugares ou localidades que visitaram e estudaram, assim como Leite de Vasconcelos que angariou muita informação através de vários informadores. A vida não lhe permitiu coordenar os dez volumes “Etnografia Portuguesa”, cujo conteúdo foi por si alcançado. Entre vários opúsculos e livros, a vida apenas o deixou organizar os três primeiros volumes (1933, 1936 e 1941). Os restantes sete foram organizados por M. Viegas Guerreiro (1912-1997), com a colaboração de Alda da Silva Soromenho e Pedro

Caratão Soromenho, todos eles editados pela Imprensa Nacional Casa da Moeda.

No presente trabalho não se pretende descrever a história local dos respetivos lugares, nem fazer um confronto com as diversas teorias sobre o Folclore e a Etnografia. O que se ambiciona é extrair, dos imensos volumes e milhares de referências existentes, algumas notas e citações de índole etnográfica, que podem ajudar a desenvolver estudos mais profundos. O artigo apresenta uma escrita simples, que deixa o princípio de uma base bibliográfica que poderá servir para suscitar a curiosidade sobre o Folclore e a Etnografia da Estremadura, concretamente da Alta Estremadura, como é identificada nos dias de hoje, que se limita, segundo a opinião de uns, pelas extremidades do distrito de Leiria e concelho de Ourém (distrito de Santarém), e pela opinião de outros, “apenas faziam parte” da Alta Estremadura os concelhos de “Alcobaça, Batalha, Leiria, Marinha Grande, Nazaré, Ourém, Pombal e Porto de Mós”, como ficou vincado no “1.º Congresso para o Desenvolvimento de Leiria e Alta Estremadura” (1.º Congresso, 1991, 7). Quatro anos mais tarde, o segundo congresso já defendia a Alta Estremadura como sendo o distrito de Leiria e o concelho de Ourém (II Congresso, 1995, 25).

Desta forma, ficam as primeiras notas bibliográficas do fim do século XIX e início do século XX, sublinhadas por Alberto Pimentel, período, sem ser estático, que a maioria dos grupos de folclore representam nas suas apresentações, assim como nas recolhas que têm vindo a efetuar nas últimas décadas.

Todavia, fica sempre o gosto amargo de deixar muitas outras referências bibliográficas.

A imensa documentação sobre a história das localidades estremenhãs é a base para se entender e estudar os aspetos sociais, culturais e económicos que fazem o pedestal etnográfico desta região. Contudo, é crucial conhecer a história de cada localidade. É nessa história que se consegue beber a identidade local. Após um breve conhecimento, é possível extrair pequenos aspetos que realçam os usos, os costumes e as tradições da população de uma determinada região.

A definição de “Alta Estremadura” surge, claramente, para se definir uma região que, não se afastando, se destaca, com algumas diferenças, da região da Estremadura Saloia e da região do Ribatejo, ambas da Província da Estremadura, até 1936.

Contudo, não são as fronteiras das Províncias que colocam os limites dos usos, costumes e tradições das diversas populações. Mesmo dentro da mesma Província essas diferenças existiam, tendo em conta as regiões mais serranas, interiores, litorais ou urbanas, assim como a movimentação de pessoas, com destaque para Peniche, principal entrada, por mar, da Alta Estremadura, não ignorando todas as localidades com estação de caminho de ferro, com realce para Valado dos Frades e Pombal. Essa movimentação acontecia, além da ida aos mercados e feiras, com a



necessidade de procurar trabalho noutras localidades, como acontecia, por exemplo, no Sul do distrito de Leiria – Caldas da Rainha, Óbidos e Bombarral. Eram muitas as pessoas que desciam geograficamente para trabalharem na poda, na cava e na vindima:

*“Em alguns lugares, nas Caldas da Rainha, por exemplo, há praças de malteses. Aí vão os donos das terras justá-los. O Autor viu chegar, em 29-III-920, a uma casa da Columbeira para onde tinham sido justos em bando de malteses que vinha de Alcobaça. Traziam enxada e um embrulho às costas, com a roupa de vestir e pães para toda a semana. O dono do campo tinha obrigação de lhes dar casa (palheiro, telheiro, etc.), água e lenha.” (Vasconcelos, 1982, V, 663).*

A Alta Estremadura é a verdadeira região, dentro da Província da Estremadura, que tem um abraço tripulo entre a serra, o pinhal e o mar, como estava na base poética do Leiriense Afonso Lopes Vieira (1878-1946): “Onde a terra se acaba e o mar começa / a Estremadura está, / com o Verde Pino que em glória florece, / mosteiros, castelos, tanta pátria ali há!, lembrando o Canto III de Os Lusíadas de Luís Vaz de Camões (?-1580): Onde a terra se acaba e o mar começa...”.

Mas, o estudo da Etnografia, mesmo que limitado a uma região, como a rica e fértil Alta Estremadura, que vai ligeiramente mais a Norte do que defendia Pedro Homem de Mello, ao falar numa hipotética fronteira etnográfica em Pombal, é sempre uma tarefa árdua, mas saborosa, quando se encontram referências que nos ajudam a entender os usos e costumes dos nossos antepassados que polvilharam com fé e suor as suas tradições, algumas delas existentes até aos dias de hoje, embora, na sua maioria, moldadas a uma modernidade, cada vez mais, acelerada por uma sociedade de consumo:

*E o barrete do lavrador de Abiul, a sua jaqueta deixando entrever a cinta de lã e, mais ainda do que o fato, o garbo do porte, tornaram-se-me familiares, a mim, homem do Norte, os trajos Ribatejanos. Ora, com a dança, aconteceu o mesmo: o «tacão e bioco» de Pombal explicou-nos o «Fandango» de Benavente, tudo isso numa linguagem clara e autenticada pelo sotaque local. Porque (será preciso lembrá-lo?) o que logo surpreende, ao entrar em Pombal, é a aragem que sopra do Sul...*

*O «Sapateado» escalabitano, o «Rodopio» e a «Escovinha» do Algarve despontam a cada momento em bailados dos quais citaremos, para já, o «Passa o par», o «Pião» e, principalmente, o «Ferrinfim», o que nos le-*

*va a atribuir a este concelho uma importância de fronteira.* (Mello 1971, 206-207).

Tomaz Ribas defendeu, nos seus estudos etnológicos, a união entre a Etnografia e o Folclore, numa base de ajuda mútua, no que diz respeito ao estudo descritivo dos factos, objetos, usos, costumes, tradições, etc..

E, esse estudo, pesquisa que nos pode ajudar na recolha e conseqüente registo do recolhido, leva-nos por caminhos imensos que, por vezes, a simples recolha oral nos pode confundir.

Este “pensar” no que fomos e quem somos é uma constante procura, principalmente pela verdade que nos irá obrigar a defender, no futuro, a veracidade fundamental para entendermos as comunidades que povoaram as nossas regiões, neste caso concreto, a Alta Estremadura.

É certo que, só podemos entender uma comunidade, num determinado espaço, se conseguirmos compreender, pesquisando, a abordagem da atividade dessa comunidade no que concerne a uma ligação entre a experiência humana e o seu conhecimento.

Isto é, começar por entender o seu espaço físico, como as casas onde habitaram, os anexos de exploração rural, os espaços de culto como as igrejas, capelas ou ermidas, os cemitérios, os pelourinhos, as fontes e, dentro deste conceito, a forma como tudo era construído e adaptado às diversas comunidades, fossem pequenas aldeias ou grandes vilas.

E, dentro deste conceito de urbanização rural, quase sempre fruto do esforço humano, também a decoração dos edifícios, pessoais ou da comunidade, simples, em muitos casos muito pobre, ajudam a identificar uma determinada sociedade, como são exemplo o mobiliário, os objetos de uso doméstico, os sistemas rudimentares de iluminação, as alfaias agrícolas, os principais utensílios de trabalho de um povo que, essencialmente, vivia da e na terra.

Mas, a comunidade não era, na sua totalidade, estanque. Embora de forma lenta, as movimentações aconteciam. No início do século XX uma viagem entre Figueiró dos Vinhos e Leiria, ida e volta, demorava cinco dias. É crucial, para se entender a comunidade local, como núcleo inserido na maior abrangência que era a região da Alta Estremadura, saber que tipo de transporte era utilizado e de que forma. Saber se era através dos meios terrestres como a carroça, cavalo ou mesmo a pé. Se era por mar ou rio, através de pequenos barcos ou, ainda, em transporte coletivo, com destaque para o comboio e as linhas do Norte e Oeste.

Todavia, numa época de enormes dificuldades, o transporte, por muito rudimentar que fosse, era fulcral para a movimentação de produtos, com realce para as feiras e mercados que tinham maior destaque nas vilas ou freguesias próximas destas. Na sua maioria aconteciam ao Domingo, lembrando as “Provincianas” de Cesário Verde (1855-1886): “Tal como existem mercados / Ou

feiras, semanalmente / Para comprarmos os gados / Assim ha praças de gente / Pelos domingos calados!" (Verde 1887, 100).

As feiras e os mercados eram um local de transição e transação dos produtos que se produziam, tanto na terra como nos ofícios, fossem eles artesanais ou já industrializados.

Os ofícios sempre foram aliados à agricultura. O artesão e o agricultor, na zona marítima o artesão e o pescador, embora, muitas vezes, o pescador fosse agricultor, eram fortes aliados. Em quase todas as freguesias, com a exceção de pequenas aldeias, existiam os ofícios da tecelagem, da cerâmica, da olaria, da moagem, da cestaria e em alguns lugares das rendas, dos bordados, dos lacticínios e mesmo do fogo de artifício. E, cúmplice a todos estes ofícios, entre outros, surgia a atividade agrícola ou piscatória, o cultivo do milho, trigo, centeio, linho, vinho, azeite, pesca, etc.. Sendo que, no caso da agricultura, a imaginação humana tinha de encontrar, por exemplo, soluções para a debulha, a rega ou a arte de construir as redes para o caso da pesca.

No meio deste processo relacionado com a economia local, através do artesão, do agricultor ou do pescador, existiam, ainda, em algumas localidades, as artes relacionadas com os trabalhos em madeira, por vezes em chifre e osso, em cortiça, em ferro, em papel e a ourivesaria popular, sem esquecer a arte pastoril.

Complementando todas estas atividades, havia, ainda, a caça, o pastoreio e o já referido comércio em feiras e mercados.

Contudo, a comunidade ia mais além do que a questão económica. Existiam os costumes sociais que estavam bem patentes em questões relacionadas com o nascimento, o namoro, o casamento, o luto e respetivos ritos.

Dentro da área social, existiam as classes sociais e profissionais: o abastado, o dono, o patrão e o trabalhador, o empregado...

Contudo, são os usos e os costumes que melhor identificam uma comunidade. E, dentro dos costumes e tradições surgem as Janeiras, o Carnaval, a Encomendação das Almas, o Dia de Ramos, a Serração da Velha, a Páscoa, o Dia de São José, a Ascensão, o Pentecostes, os Santos Populares, o dia de Todos os Santos, o dia de Finados, o São Martinho, o Natal e, entre outras festividades, a passagem de ano.

Todos estes usos, costumes e tradições, entre muitos outros, mais vincados nuns lugares que noutros, tinham rituais muito próprios que de região para região poderiam mudar ligeiramente, mas o conceito era igual.

Muitas vezes, associada a estas tradições, estava a crença popular, como os santos ou oragos venerados pela população e respetivos objetos de oração, juntando as orações, as romarias e as festas. Agremiado a esta crença, assomavam as superstições e, por vezes, as práticas mágicas, com o uso de amuletos.

Se por um lado o trabalho, os envolvimento sociais e religiosos faziam parte do viver de uma determinada comunidade, por outro, a cultura do povo era extremamente rica e simbólica.

Exemplo dessa cultura é a poesia popular, especialmente quadras, o romanceiro, os contos, os mitos, as lendas, as adivinhas, os provérbios, os pregões, as fórmulas, as alcunhas e o vocabulário local.

Com a rima despontava a música e, conseqüentemente, a dança. Por isso, uma das maiores pesquisas, quando se pretende entender uma determinada comunidade, no presente caso do fim do século XIX e início do XX, é a música que o povo fazia através dos instrumentos musicais que, concretamente, levava à dança popular.

Além da dança, existia o teatro popular, muitas vezes improvisado, as diversões como os jogos, as brincadeiras infantis e, em alguns lugares, as touradas e cavalhadas.

Entender a população de uma comunidade estabelecida socialmente é saber, também, o tipo de alimentação que tinha através da gastronomia, da doçaria, tanto em casa ou no trabalho, assim como nas cerimônias e nas festas.

Na área da saúde, era a ciência popular que imperava, através do ensinamento de geração para geração que, em muitas ocasiões, levava a práticas mágicas.

Contudo, entre muitos outros aspetos não referidos, que davam para temas a explorar num possível estudo relacionado com a Etnologia, era a forma de vestir (trajar) que permite identificar a que comunidade cada individuo pertencia:

“Os trajes das mulheres serranas resentem-se do aspecto montanhoso da região em que vivem. Não são pittorescos nem garridos. Em Leiria principia a aparecer nas saias uma barra encarnada, e d'ahi para cima, avançando sobre o norte, o vestido feminino começa a tingir-se de cores vivas, que são o reflexo de uma paizagem mais luminosa e ridente.” (Pimentel 1908, II, 423-424).

(...)

“Quando falei do concelho de Porto de Mós já fiz notar que é em Leiria que se vê aparecer no vestido das mulheres a barra de côr viva.

Em toda a Extremadura vizinha do Tejo apenas os lenços das mulheres de Almeirim põem alguma nota garrida na indumentaria regional, se exceptuarmos o traje polychromo das ciganas, que são aves de arribação.

No habitat dos saloios, o pittoresco hereditario das cores foi-se apagando, como dissemos, tanto nas mulheres como nos homens.

E' no concelho de Leiria que a variedade chromatica tende a subir, entremostrando-se na cidade e

accentuando se nos concelhos de Figueiró e Pombal, quando se aproxima da paisagem variegada do norte.

A mulher dos arredores do Liz veste saia bastante rodada, ordinariamente escura, mas sempre com uma barra de cores vivas, e geralmente larga. Usa o classico jaléquinho ou casabeque, aberto ao peito, para fazer logar ao ouro – grupos de cordões terminando n'uma cruz ou na imagem de Nossa Senhora – que gosta de exhibir nas feiras ou nas festas. E esse casabeque é claro e mais ou menos enfeitado com fitas e outros ornatos de phantasia. Calça ao domingo sapatos brancos, de vitella, com grandes laços ou atacadores brancos ; nos dias de trabalho anda descalça e pobrememente vestida. O chapéo é preto, redondo, pequeno e gracioso, com borlas de velludinho, e orla de vidrilhos, tendo na copa uma plumasinha ou uma estrella tambem de vidrilhos. Este traje faz lembrar o das camponezas do districto de Aveiro, dos arrabaldes do Porto e da provincia do Minho.

A mulher da região leiriense apresenta um typo agradável, sympathico, e certa elegancia natural.” (Pimentel 1908, II, 462-463).

(...)

“Os homens, quando se endomingam, vestem o jaleco, a calça e o collete extremenhos, de belbutina, brim ou cheviote barato e escuro. Na cabeça usam barrrete, ordinariamente preto, ou chapéo desabado. Trazem cinta ou faixa de cores vistosas ; sapatos ou botas pretas, mas o calçado dos mais pimpões não dispensa pespontos a linha branca e outros lavores. O que no fato masculino ha de mais notavel é o lenço ao pescoço (cachenez) de ramagens, largo e farto, cahindo sobre o peito com uma grande laçada ou então a tiracollo.” (Pimentel 1908, II, 463).

Na Alta Estremadura, atualmente constituída por 16 concelhos do distrito de Leiria e o concelho de Ourém, distrito de Santarém (fazia sentido outros concelhos constarem na Alta Estremadura), existem diferenças de povoado para povoado, mas são muitas mais as semelhanças que unem a região. Algumas das suas características:

**Peniche**, porta marítima da Alta Estremadura, recebeu muitas influências, tanto do Sul, principalmente Algarve, como do Norte, com destaque para Vila do Conde. Peniche era a terra da pesca, das rendas de bilros, dos cirios, da apanha do limo e até da caça dos ovos de gaviota: A villa de Peniche assenta, na costa da Extremadura, sobre uma península... (Pimentel 1908, II, 331) (...)

“Foram certamente os povoadores da Athouguia os primeiros a explorar na costa de Peniche, compreendida no termo d'aquella povoação, a industria da pesca, estabelecendo ali cabanas para arrecadação do material e guarida das companhias.” (Pimentel 1908, II, 332) (...) “Então, em 1862, e ainda mais tarde, a estrada de Peniche parava em Porto-Lobos, e d'ahi por deante era preciso que os vehiculos de passageiros atrelassem uma junta de bois para vencer a resistência da areia.” (Pimentel 1908, II, 331-332). “O desenvolvimeto que, no primeiro quartel do séc. XX, tomaram em Peniche a pesca e a indústria de conserva de peixe fez que de várias partes do Pais afluísse muita gente à vila: e, por falta de casas, construíram-se provisoriamente barracas na parte chamada Peniche de Cima, num areal baldio, aonde chegava a maré. / As barracas são de madeira, apenas com rês-do-chão. Umas serviam de moradia, outras de depósito de peixe. Assentam, no geral, em alvenaria ou cimento armado...” (Vasconcelos 1983, VI, 216). “Entre as curiosidades de Peniche incluem-se as grutas do seu litoral, taes como a Furninha onde o sr. Nery Delgado encontrou interessantes vestígios de vida préhistorica, por elle mesmo revelados ao congresso anthropologico de Lisboa em 1880; os Passos de D. Leonor, de que falarei mais adeante; e aquella onde, segundo a tradição, foi encontrada a imagem de Nossa Senhora, que o povo denominou dos Remedios, e que tem hoje, ao poente da villa, um templo com amplo terreiro e um grupo de casas, sendo algumas d'ellas hospedarias para os romeiros dos cirios.” (Pimentel 1908, II, 334). “Varias mulheres de Peniche, ainda usam os celebres capotes de rebuçô, como os das algarvias, o que leva a suppôr, que em tempos de que não ha memoria escripta, se estabeleceu aqui alguma colonia de gente do Algarve. As mulheres embrulham-se nos taes capotes, ficando a ponta direita mais comprida que a esquerda, e dando áquella certa volta, formam um canudo, por onde vêem tudo, sem serem conhecidas. As algarvias, porém, sabem rebuçar-se muito melhor e com mais elegancia.” (Pinho Leal 1875, 627) (...) “O viver das mulheres, sobretudo aristocratico, para familia de pescadores e marinheiros, occupando-se quasi exclusivamente das suas almofadas e dos seus bilros; e até o uso dos capotes de rebuçô, e certo tom de voz, tudo commum à gente do litoral algarvio, dão muita probabilidade a esta minha presumpção, pois tudo isto é commum aos antigos cuneos.” (Pinho Leal 1875, 643). “Actualmente, no verão, as rendeiras trabalham á porta de casa, sentadas n'uma esteira, com as pernas encruzadas, como os povos orientaes, e da sua vida longamente sedentaria lhes vem talvez a pallidez do rosto.

Peniche foi sempre tão afamada ao sul pelas suas rendas, quanto Villa de Conde ao norte.” (Pimentel 1908, II, 335). “...o fabrico das rendas de bilros foi artesanato que se desenvolveu, quase exclusivamente, em povoados da orla marítima, como Caminha, Póvoa de Varzim, Vila do Conde, Azurara, Setúbal, Lagos, Olhão e Peniche, tendo existido ainda em Silves, Sines e Sesimbra.” (Henriques 2010, 78). “A principal industria de Peniche é a piscatoria, exercida por

meio de armações, valencianas e redondas. Aquellas são concedidas pelo ministerio da marinha, e estas tiradas á sorte na casa da camara, para effeito da sua collocação. / Quando corre a ballela, isto é, a noticia da apparição de uma lufada (cardume de sardinhas) ha muita animação e movimento na villa, não só pela alegre azafama dos pescadores, como pela concorrência dos revendedores que vêem fornecer-se.” (Pimentel 1908, II, 337) (...) “Alem da industria da pesca, os pescadores exploram outras, taes como a caça aos ovos das aves maritimas na Berlenga, no Farilhão e no Baleal, caça que já tem custado a vida de muitos homens, pelo perigo que offerece; e a apanha do limo (nome ali dado ás algas e outras plantas marinhas) que vendem para adubo das terras.” (Pimentel 1908, II, 337);

**Óbidos**, que incluía o actual concelho do **Bombarral**, era o concelho das quintas, das vinhas, da fruta, dos círios e da lagoa: “Tudo o que fica extra-muralhas é pittoresco, e algumas vezes bello, no conjunto panoramico tanto do aspecto da povoação como dos arredores” (Pimentel 1908, II, 343) (...) “Ao sul aldeas brancas como a Roliça, a Columbeira, e a região cinzenta da pedregosa Cesarêda; ao norte as Caldas da Rainha e S. Martinho do Porto; a lêste pomares verdejantes e longes de serra; a noroêste a lagoa de Obidos, figurando um amphibio que, estendido terra dentro, e alargando sobre ella o dorso, tivesse a ponta da causa metida no mar; a oêste a ampla Varzea da Rainha, assim chamada porque no tempo de D. João III era um baldio que a rainha D. Catharina recebeu em troca de haver mandado construir um aqueducto, cujos arcos abrangem a extensão de meia légua desde o manancial da Osseira. / Dos tres rios que fecundam aquella dilatada varzea, e vão desaguar na lagôa, um d'elles, o Arnoia, passa ao sopé da povoação, sob uma ponte de pedra que foi construida em 1872, ficando-lhe a cavalleiro no alto um torreão do castello sobre eriçada penha e na encosta o passeio publico a que se chama «A Serra».” (Pimentel 1908, II, 355). “Estipulado o dia do casamento, tratam de compor a casa. O noivo compra a mobília, a noiva as roupas. Colocam tudo em simetria: a mesa diante da porta com «megingangas» em cima – caneca, jarras, caixas e o Santo Cristo no meio, relógio e mais coisas. A cama também fica enfeitada. / Vão, habitualmente, para a «freguesia» (igreja) às 16 horas: a noiva de saia com folhos e «rufo» (variedade de pregas) e casaco de «machos» (outra variedade de pregas), véu e grinalda de flores brancas, azuis e encarnadas, na cabeça (não é noiva a que a não levar, posto que pejada). / Vão sempre de carroça, com colcha por cima, fitas e flores; na ida, noiva e madrinha; à volta, vem o noivo também. Fica a noiva em casa dos pais e ele na dos dele; só à noite é que se juntam, na «casa do bailho», onde ambos se sentam, em cadeiras reservadas, tendo os padrinhos junto de si.” (Vasconcelos 2007, X, 265). “No Bombarral fabrica-se o vinho branco, lançando as uvas brancas no lagar, pisando-as a pés e depois com a vara; e o vinho tinto, lançando as uvas pretas em vasilhas: balseiros,

dornas, tinas e tonéis. Tapam-se, de modo que respirem; passados dois, três ou quatro dias cortam-nas com forcados e foices roçadoras, mexem-nas em seguida e batem-nas com os mesmos forcados.” (Vasconcelos, 1982, V, 635). “A produção é boa. O trigo e o vinho são excelentes ; a agua tem fama de fina, com quanto mal estimada, porque, tendo, quasi todos os d'aquelle sitio, poços nas fazendas, não fazem caso das nascentes. E depois, allí, quasi todo o anno, bebe-se agua-pé !” (Machado 1880, 130). “Quanto estão a descascar o milho, se aparece uma maçaroca encarnada, quem a acha dá abraços em todas as pessoas da roda, com ela na mão; e a maçaroca leva-se para casa e guarda-se onde haja roupa, contra a traça: a traça vai para ela em vez de ir para a roupa; e a maçaroca d'abraços. / Quando aparece uma maçaroca de beijos, isto é, de duas cores, dão beijos à roda. / Quando aparece uma de beliscões, isto e, amarela e com veios encarnados nos grãos, correm à roda, dando beliscões.” (Vasconcelos, 1982, V, 598);

**Caldas da Rainha**, com várias quintas, era a localidade da vida thermal que recebia muitos fregueses oriundos da Estremadura Saloia: “A villa das Caldas da Rainha é uma das mais conhecidas e interessantes da provincia da Extremadura” (Pimentel 1908, II, 377). (...) “Modernamente, foi dotada com mais um passeio – a Matta. Já havia a linda alameda ou Parque; arborizada de frondosos platanos e faias, e com um corêto onde, nos ultimos annos, tem ido tocar, todas as tardes, das e às 5 horas, parte da banda da guarda municipal de Lisboa, durante a temporada. / A Matta, a montante do Parque D. Carlos I, possui grandes macissos de verdura e deliciosa sombra de choupos, acacias, pinheiros, uma bella avenida plantada de alamos, um lago para canotage, guarnecido de palmeiras e alindado com um ponbte rustica, bem como recinto apropriado para jogos de sport.” (Pimentel 1908, II, 382). “Santa Susana de Landal (pertence a Óbidos): Esta freguesia não paga cõngrua. O pároco recebe as esmolas que as almas boas lhe levam por lhes curarem os gados. Estas esmolas, em trigo, regulavam em outro tempo em 7,8 e mais centos de mil réis. Hoje ainda andam por 300\$ a 400\$. Entrei uma vez na igreja e via a igreja toda cheia de bosta, uma mulher ajoelhada com o aguilhão ao ombro e uma vaca junto a si com dois rolos de cera acesos nos cornos e dois alqueires de trigo no dorso. Acabada a reza, entregou o trigo e recebeu do reverendo um bocado de nastro que ele benzera, pondo-o no pagador e tocando-o na santa. A festa é a 11 de Agosto, tem feira de gado, panos, chitas, tanoeiros, arcas, tonéis, tabuados, melancias, carnes, vinho, quinquilharias, cebolas, gamelas (de 9 a 11). Vêm carros armados, com a raparigas melhores na frente e as velhas e feias mais atrás. Quando chegam, dão os carros três voltas à roda da igreja (este apontamento é anterior a Setembro de 1895, pois indica o Landal pertencente ao concelho de Óbidos;



a partir daquela data passou ao concelho das Caldas da Rainha)” (Vasconcelos VII, 1994, 489);

**Alcobaça** era o concelho das fábricas de fiação, tecidos e louça, não esquecendo a produção de fruta, arroz e criação de gado vacum: “Do Vallado para Alcobaça ha deligencias, a tostão por pessoa” (Pimentel 1908, II, 389) (...) “O Vallado é realmente um sitio delicioso, vasto, lavado de um puro ar saudavelmente temperado com o oxygenio dos campos e o iodo do mar, que não fica longe. Principia ahi o grande pinhal de Leiria ; uma guarda avançada de bastos pinheiros faz sentinella ao chalet encarnado onde reside um fiscalda matta. Ao longe, dominando a estrada da Nazareth, o morro de S. Bartholomeu, phantasio-samente recortado, com a sua ermida entalada entre rochedos, parece olhar desdenhosamente para a planicie infinita que se desenrola aos pés, timidamente, longamente...” (Pimentel 1908, II, 389) (...) “A diligencia entra n'um triumpho de estrondo e poeira – igual a todos os outros triumphos–no Rocio de Alcobaça, e á nossa esquerda, como um leviathan de pedra, ferido pelo arpêo do vandalismo, o mosteiro avulta na sua vastidão enorme, fria e dura, remendado, profanado, cuspidado na face vetusta pela antiguidade e pelo progresso.” (Pimentel 1908, II, 390). “Os turistas nacionais ou estrangeiros... não deixam, em geral, de adquirir um daqueles lenços estampados, azulóios, que se vendem no largo, com característicos ornatos a amarelo, que lhes dão um aspecto particular.

O que muitos ignoram é que esses lenços que se vendem em Alcobaça... não são de Alcobaça. Fabricam-se no Porto e ainda noutros pontos do País.

Os célebres lenços de ramagens de Alcobaça, da Real Fábrica de Lençaria, desaparecidos há mais de um século, vão, porém, reaparecer. A Companhia de Fiação e Tecidos de Alcobaça vai iniciar o seu fabrico, seguindo os velhos modelos, tão pitorescos, tão cheios de cor, que tiveram a sua época e tão apreciados foram...” (Vasconcelos, 2007, VI, 113). “Turquel tem pharmacia, algumas lojas de commercio e retalho, estação postal com serviço de registos, permutando diariamente maas com a de Alcobaça, e escola official de instrução primaria para o sexo masculino. (para o sexo feminino espera-se que tambem seja creada uma cadeira de igual categoria).” (Ribeiro 1908, 73);

**Pederneira (Nazaré)**, já muito identificada com o Sítio e a Praia, era um concelho de pescadores e de uma enorme religiosidade, principalmente com os Círios: “A villa da Pederneira é honorariamente a cabeça do concelho, mas a vida administrativa do municipio funciona em outro lugar” (Pimentel 1908, II, 413) (...) “Vai o cortejo nupcial caminho da igreja, por debaixo de uma chuva de confeitos : o noivo adeante com os convidados, e em seguida a noiva entre as duas madrinhas. Depois da cerimonia religiosa ha

bodo, e depois do bodo ha dança. Assiste ao serão a noiva sentada no meio da casa entre as madrinhas. Todas as mulheres, quando entram, jógam sobre ella, á má cura, punhados de confeitos. No primeiro dia santo depois do casamento, vão os noivos ouvir a missa das onze. A sua chegada causa grande sensação. Ahi vem os noivos ! diz toda a gente voltando-se alvoroçada para vel-os. Depois ninguem se importa mais com elles.” (Pimentel 1908, II, 414-415) (...) “A festa religiosa chamada da casa realisa-se no dia 8 de setembro, e na quinta feira, sexta e sabbado seguintes é que se effectua a festa chamada dos saloios, cujos cirios dão entrada n'esses dias, ao estrondejar de sinos, foguetes e philarmónicas, com todo o apparato de bandeiras privativas e anjos que recitam lóas. / A' entrada de cada cirio no templo sóbe ao pulpito um prégador. / Os sermões do beneficiado Malhão nos cirios da Nazareth ficaram celebres, como todos os seus, pelo brilho da eloquencia e unção religiosa. / Um dos cirios mais notaveis é o da Prata Grande, que annualmente visita, depois da festa, uma de dezeseite freguezias, de modo que só passado igual numero de annos volta áquella que visitou. / Por sua vez cada parochia guarda a mesma imagem da Senhora – bem pequenina que ella é – durante todo o anno, e pomposamente a festeja quando ella chega e quando ella parte na rica berlinda dourada. / Julio Cesar Machado, que assistiu por vezes á grande romaria da Nazareth, descreve-a interessantemente nos Contos ao luar e nos Passeios e phantasias. / Nos Contos se refere ao theatro, que então (1861) funcccionava no Sitio durante as festas e era propriedade da Real Casa.” (Pimentel 1908, II, 419-420);

**Porto de Mós**, concelho mais serrano, além dos Círios, tinha as pedreiras e a produção de telha, curtumes, azeite, fruta e peixe no rio Lena: “Na falda occidental da serra de Ayre está recostada a villa de Porto de Mós, que dá o nome a esta estação da mesma serra” (Pimentel 1908, II, 423) (...) “O concelho apresenta dos aspectos distinctos : ameno nos arredores da villa, postoque vagamente melancolico; e aspero nas freguezias da serra, cujos habitantes são bisonhos, mas notavais pela sua honradez.

Os trajes das mulheres serranas resentem-se do aspecto montanhoso da região em que vivem. Não são pittorescos nem garridos. Em Leiria principia a apparecer nas saias uma barra encarnada, e d'ahi para cima, avançando sobre o norte, o vestido feminino começa a tingir-se de cores vivas, que são o reflexo de uma paisagem mais luminosa e ridente.” (Pimentel 1908, II, 423-424). “É abundante de todos os frutos assim como de gado e caça. Tem duas fontes de boas aguas. (...) ha n'este conc.º 4 fabricas de cortumes, uma d elouça branca ordinaria, uma de papel, 18 fornos de telha e tijollo, 65 lagares de azeite, 89 de vinho, 94 moinhos, 7 ollarias, 302 teares de lã, 107 de linho. (...) Tem 3 feiras annuaes, pelo Espirito Santo (3 dias), a 7 de agosto e a 13 de dezembro.” (Baptista 1876, 152). “Antigamente sahiam cada anno tres cirios de Porto

de Mós para a capella de S. Jorge da Charneca, por memoria da batalha de Aljubarrota, e outro cirio para a Nazareth, em commemoração do milagre e homenagem tradicional a D. Fuas Roupinho. / N'aquelles cirios encorporavam-se todas as auctoridades locais, civis, ecclesiasticas e militares. / Do da Nazareth, que pela ultima vez se realisou em 1854, fazia parte a camara municipal." (Pimentel 1908, II, 426);

**Batalha**, que nasceu em redor do seu Mosteiro, também usufruía da água limpa do rio Lena. Além das fábricas de destilação e produção de vinho, tinha os canteiros: "A villa da Batalha, cabeça de um pequeno concelho de 7.000 habitantes, deve a sua origem ao soberbo monumento religioso que notavelmente a glorifica" (Pimentel 1908, II, 431) (...) "O officio de canteiro é em Portugal aptidão espontanea e notabilissima, como ainda se reconhece nos operarios que modernamente teem procedido ás restaurações da Batalha, taes como bem ou mal lh'as impuzeram, e que nas horas vagas fazem graciosos bibelots de pedra para vender aos visitantes." (Pimentel 1908, II, 436) (...) "Celebram se annualmente na igreja do mosteiro as cerimonias da Semana Santa, e as festas do Sacramento, da Senhora do Rosario, do Coração de Jesus, e da Santissima Trindade, figurando n'esta ultima tres pagens e havendo jardim de fogo-presos e arraial com descantes populares." (Pimentel 1908, II, 446) (...) "Na área industrial, laboravam várias fábricas de destilação de agua-ardente vinica, e, nas proximidades, fabricas de cortumes, e officinas pyrotechnicas (...) A maior industria da povoação é a da distillação de agua-ardente" (Pimentel 1908, II, 446) (...) "No outono celebra-se aqui a festa de Nossa Senhora vulgarmente chamada do Fetal, e á noite illuminam-se todas as portas e janellas da aldeia por um processo muito interessante. / São cascas de caracoes cheias de azeite e munidas de pavios minusculos; mas o effeito é pittoresco pela multidão de estrellinhas que poisam sobre as casas brilhando. / Parochia populosa, o Reguengo comprehende muitos logares. Recommenda-se industrialmente pela exploração das suas pedreiras, as quaes forneceram toda a cantaria empregada na construcção da estação do Rocio em Lisboa." (Pimentel 1908, II, 447). "Ha pouco tempo (escrevo em 1933), por exemplo, na passagem de uma procissão nocturna, faziam-se em Tolosa (Alentejo Alto) candeias de cascas de caracoles, providas de torcida e azeite. / Estas candeias ou si pousavam ás portas, sobre uma cortiça, em que se faziam cavidades para elas se meterem e não cairem, ou se fixavam em canas, de uns 0m,595 de comprido, rachadas em varios lugares" (Vasconcelos, 1937, V, 25-26);

**Leiria**, do qual fazia parte o actual concelho da **Marinha Grande**, era conhecido pela sua fértil agricultura, pelos arrozais, pelo rio Lis e principalmente pelo Pinhal. No caso da Marinha Grande, esta então freguesia beneficiava da proximidade com o pinhal que lhe permitiu ter fábricas de resina, fábricas de vidro e diversos

resineiros: “Na Estremadura é notável o pinhal chamado de Leiria, onde dominam pinheiros bravos” (Vasconcelos 1995, II, 68). O concelho de Leiria tinha, também, forte influência na pesca, nas praias do Pedrógão e Vieira: “Leiria tem, é certo, um acrescimo de vida aos domingos por causa do mercado seminal” (Pimentel 1908, II, 450) (...) “Quero referir um adagio que eu proprio recolhi entre os leirienses: Almocreves de Leiria apparelham pela manhã e partem ao meio dia. / Este adagio deve ser antigo, e ter tido ainda voga quando se abriu a nova estrada de Lisboa ao Porto por Leiria e Pombal. / Hoje não digo que não haja almocreves n'aquella cidade comm as antigas manhas de preguiça e pachorra ; mas o caminho de ferro reduziu muito o numero d'elles em toda a parte. / Ademais da visita á Batalha, que é obrigatoria, outros passeios recommendaremos nas redondezas de Leiria, por serem agradavelmente convidativos: por exemplo, o Lapedo, a 9 kilometros da cidade, onde passa entre rochedos o rio da Caranguejeira; o logar das Córtes, o das Fontes, etc..” (Pimentel 1908, II, 461) (...) “Quando falei do concelho de Porto de Mós já fiz notar que é em Leiria que se vê apparecer no vestido das mulheres a barra de côr viva. / Em toda a Estremadura vizinha do Tejo apenas os lenços das mulheres de Almeirim põem alguma nota garrida na indumentaria regional, se exceptuarmos o traje polychromo das ciganas, que são aves de arribação. / No habitat dos saloios, o pittoresco hereditario das cores foi-se apagando, como dissemos, tanto nas mulheres como nos homens. / E' no concelho de Leiria que a variedade chromatica tende a subir, entremostrando-se na cidade e accentuando se nos concelhos de Figueiró e Pombal, quando se aproxima da paizagem variegada do norte. / A mulher dos arredores do Liz veste saia bastante rodada, ordinariamente escura, mas sempre com uma barra de cores vivas, e geralmente larga. Usa o classico jaléquinho ou casabeque, aberto ao peito, para fazer logar ao ouro – grupos de cordões terminando n'uma cruz ou na imagem de Nossa Senhora – que gosta de exhibir nas feiras ou nas festas. E esse casabeque é claro e mais ou menos enfeitado com fitas e outros ornatos de phantasia. Calça ao domingo sapatos brancos, de vitella, com grandes laços ou atacadores brancos ; nos dias de trabalho anda descalça e pobremente vestida. O chapéo é preto, redondo, pequeno e gracioso, com borlas de velludinho, e orla de vidrilhos, tendo na copa uma plumasinha ou uma estrella tambem de vidrilhos. Este trajo faz lembrar o das camponezas do districto de Aveiro, dos arrabaldes do Porto e da provincia do Minho. / A mulher da região leiriense apresenta um typo agradável, sympathico, e certa elegancia natural.” (Pimentel 1908, II, 462-463) (...) “Os homens, quando se endomingam, vestem o jaleco, a calça e o collete extremelhos, de belbutina, brim ou cheviote barato e escuro. Na cabeça usam barrete, ordinariamente preto, ou chapéo desabado. Trazem cinta ou faixa de cores vistosas ; sapatos ou botas pretas, mas o calçado dos mais pimpões não dispensa pespontos a linha branca e outros labores.. O que no fato masculino ha de mais notavel é o lenço ao pescoço (cachenez) de ramagens,

largo e farto, cahindo sobre o peito com uma grande laçada ou então a tiracollo.” (Pimentel 1908, II, 463). “O traço domingueiro das mulheres, usado ainda há uns vinte anos, compunha-se de uma saia redonda, de farta roda, casaco cintado, capa comprida até aos pés, capa esta que podia ser de pano preto, cinzento ou azul, mas o mais fino era o pano preto. A capa podia ser simples ou enfeitada à frente com bandas que acompanhavam toda a capa, e atrás terminava em bico. A completar este traço, usavam um lenço de bretanha. / Ricos e pobres trajavam assim. A diferença consistia apenas na qualidade do tecido. Nos pés, tamancos ou sapatos, toscamente feitos. Meia só as mais abastadas as usavam. / As capas, porém, foram sendo postas de parte e hoje já pouco se usam. Só uma ou outra pessoa antiga as usa. O lenço de bretanha foi substituído pelo lenço de seda, de lã ou ainda de chita. Muitas mulheres usam um chapéu de feltro ou veludo, por cima do lenço, como as Ovarinas. Esse chapéu é mais ou menos enfeitado, ou com uma fivela ou com um feixe de peninhas de cores. / Também a substituir a capa, usam algumas mulheres uma saia a cobrir os ombros. Essa saia é de chita ou de lã grosseira, tecida em casa. / O traço dos homens é também simples. Trajam uma jaqueta curta, calça estreita, em geral de pano castanho-escuro, sapatos ou tamancos, e na cabeça um barrete de lã preta ou chapéu de abas. Em volta da cinta, uma faixa de lã, geralmente preta. A camisa é uma camisa vulgar, de riscado. Alguns porém, trajam um pouco mais à cidade e esses fazem consistir o seu luxo no uso de gravata. / Há quarenta para cinquenta anos, via-se um outro traço entre os homens mais abastados: compunha-se de uma jaleca, calção um pouco acima do joelho, botas altas a acompanhar os joelhos e a aparecer a meia branca de lã ou de algodão (segundo a estação), por cima da bota. Na cabeça, um chapéu largo. O calção desapareceu completamente e hoje nem uma só pessoa se vê assim. / Também o traço feminino actualmente varia conforme as posses de cada mulher. Algumas saias, as das raparigas, são enviesadas, outras de roda farta; os casacos pouco se usam; substituem-nos por blusas. Nos ombros, põem um xalinho e na cabeça um lenço; nos pés meias e sapatos de cabedal grosso. São as mais jeitozinhas. / As pessoas mais abastadas, em contacto com a cidade, vão-se apurando na maneira de vestir, e o seu luxo consiste num casaco a imitar uma ou outra moda, dentro de uns certos limites, numa mantilha e um leque; e são; e são estas as senhoras da terra. Algumas usam uma mantilha de bico. / O outro é pouco usado e isso devido, talvez, à pobreza da terra.” (Vasconcelos, 2007, VI, 512-513). “Produzia pez louro e agua raz. Mas a exploração não deu o resultado que se esperava. Hoje, a industria de resinagem na Marinha Grande está na mão de particulares, e não é importante. / Os productos da antiga Fabrica Real e da Nova-crystaes lisos, floreteados, moldados e lapidados—são conhecidos tanto em Lisboa como no Porto, onde aquellas fabricas estabeleceram depositos para a venda a retalho. / As de Santos Barbosa e Santos Gallo

apenas produzem vidraça. / A Fabrica Real está situada a pouco mais de meio kil. do Pinhal de Leiria. / Em 1864 concluiu se a construcção de um caminho de ferro americano para levar ao Porto de S. Martinho os productos d'esta fabrica, hoje servida, bem como as outras, pela linha de oéste. / A Marinha Grande foi elevada á categoria de villa em 1892. / Toda a sua vida de povoação vem da actividade fabril, e este facto no s é testemunhado ali a cada passo que damos. O theatro que existe é o da Real Fabrica, e serve de distracção aos operarios. Os principaes edificios são as fabricas e os chalets da administração florestal do paiz. Os largos e ruas teem nomes que em geral se relacionam com o Pinhal e a industria vidreira.” (Pimentel 1908, II, 467). “Na descrição do tipo de vestuário de Monte Real, temos sucessivamente de considerar o dos homens, o das mulheres e o das crianças. / 1. Homens: / No traje dos homens devemos ainda distinguir o fato do domingo e o fato da semana. / a) O traje do domingo consta geralmente de um fato de cotim preto, formado por um casaco curto com os cantos arredondados; por um colete com gola, deixando ver a camisa quase sempre de riscado, com um colarinho estreito com os cantos arredondados, onde às vezes se nota uma gravata de cores berrantes; e por uma scalças com a forma de boca de sino. O calçado é, em geral, constituído por sapatos de prateleira ou de meia prateleira, e mais raras vezes por botins, usados em geral pelos que são remediados. As meias usavam-se ainda pouco. Para a cabeça têm um chapéu de abas largas, a que dão o pomposo nome de chapéu fino. Trazem ainda, ao domingo, grandes correntes de prata ou de ouro, às vezes com um cornicho, e também cordões com libras, que prendem de um lado um relógio metido dentro de uma bolsa de lã com borlas, e do outro, por vezes, um pequeno espelho. Para as costas têm, quando remediados, uma capa preta, mas que só usam em ocasiões solenes. / b) O traje da semana é muito mais simples do que o que acabamos de descrever. Em geral, andam em mangas de camisa, isto é, sem casaco, e apenas com umas calças velhas arregaçadas, ou umas ceroulas de ganga, ou de penao cru, curtas e largas. Sempre descalços; trazem no Inverno um barrete na cabeça, e no Verão às vezes um chapéu velho. / 2. Mulheres: / O vestuário das mulheres é constituído, em Monte Real, por blusas ou batínés com mangas compridas e de abotoar ao lado; por saia de chita ou estamenha, franzidas junto a um cós largo e com barras de ganga de assento preto e olhos amarelos, frequentemente alteadas com um cordel tecido com algodão de várias cores e com maçanetas nas extremidades; por aventais de riscado escuro; por canos para as pernas, usados mesmo no rigor do Verão. Geralmente andam descalças e só nas ocasiões solenes deixam ver uns sapatos pretos e umas meias pretas ou de cor de vinho. Na cabeça nota-se-lhes quase sempre um lenço encarnado, atado de modo a poderem collocar-se as suas pontas num chapéu preto, de forma arredondada, como no Minho, enfeitado com um penacho preto e penas de várias cores, fixas numa conta dourada. Nas abas do chapéu, encontra-se quase

sempre um lenço branco, muito bem dobrado. Para as costas têm, em harmonia com as posses, saias de estamena, de castorinha ou baeta, e também já xailes. Nas orelhas luzem botões de ouro; ao pescoço uma medalha, e nos dedos anéis de prata ou de chumbo. Aos domingos, quando as posses o permitem, trazem cordões aparelhados com libras, medalhas, cruzeiros e, às vezes, corações, que noutros tempos teriam servido de amuleto e cuja significação se perdeu. / 3. Crianças / As crianças até aos três anos usam apenas umas batas que lhes deixam à mostra parte das pernas, e andam em gadelhe (em cabelo). Ao pescoço trazem, por vezes, bentos e amuletos. Depois, até aos cinco anos, passam a usar um barrete na cabeça, umas calças abertas, mas já com bolsos, e andam vulgarmente em mangas de camisa, a não ser aos domingos, em que trazem umas blusas de cor ou camisolas azuladas ou verdes, andando descalças até mesmo nesses dias. Depois desta idade, o traje das crianças começa a assemelhar-se ao dos adultos.” (Vasconcelos, 2007, VI, 513-515). “No distrito de Leiria, por exemplo os pinhões constituem apreciável fonte de receita. Vou indicar os diversos actos na sua colheita e preparo. / Quando as pinhas estão criadas ou maduras, derrubam-nas ou derrubam-nas: derrubar ou derrubar as pinhas é fazê-las cair por intermédio de um gancho, que se adaptou á extremidade de uma vara. Quem faz a operação (o derrubador das pinhas), sobe á arvore, segurando-se na propria vara, depois de fixa numa pernada: é de cima da arvore que as pinhas se derrubam ou derrubam. Os derrubadores, ao mesmo tempo que derrubam as pinhas, derrubam lenha (ramagem dos pinheiros) e esgalham as pernadas. Para tudo isto levam consigo uma machadinha de mão, á cinta. / Derrubadas ou caídas as pinha no chão, transportam-nas para casa em poceiros ou cestos de vime (poveiro é o mesmo que no Norte e na Beira chamam cesto vindimo), se são em pouca quantidade, ou em carros, se silo em quantidade grande. / Em seguida silo esquentadas numa fogueira, feita no patio ou na eira, e esbôchadas, com uma pedra ou uma marreta: esbôchar quer dizer «extrair os pinhões». A êste acto chamam desbôcha (não esbôcha, como seria mais natural). / Os pinhões, depois de separados das escamas, ficam num montão, e são limpos das impurezas que os acompanham (pedaços de cascas, etc.), e medidos ao alqueire ou seus submúltiplos (quarta e oitava). Nesta altura do trabalho os pinhões podem ter dois destinos: serem torrados no forno, com a própria casca; ou serem britados. / Quando torrados com a casca, forma-se neles uma greta, e aí se introduz um canivete, a fim de acabar de abrir a casca, e se extrair a amêndoa, para se comer. Pelo Natal, Ano-Bom e Reis é costume as familias tê-los em casa em pratos, para comerem, ou para oferecerem a visitas: neste último caso, vão-nos descascando e comendo, á medida da conversa. Também é costume os rapazes trazê-los no bolso, donde os vão descascando e comendo pelo dia adiante. Estes costumes estão tão generalizados, que, por ocasião das referidas festas, não ha ninguém que não procure arranjar pinhões. As familias pobres até permitem que os seus

filhos (rapazes) vão algumas semanas antes do Natal ao rabisco, quer dos pinhões que os derrubadores por acaso deixaram de derrubar, quer dos pinheiros que, por terem produzido pouco, ou estarem insulados, não valeu a pena derrubar em fôrma. / Passamos agora á britada. Esta ou é feita por conta do dono dos pinhões, ou, o que é mais geral, por conta do quem os compra para negócio. / Juntam-se á noite, em serão, na cozinha ou na casa de fôra, várias raparigas do campo, cada uma das quais segura no regaço, com a mão esquerda, uma pedra arredondada e achatada, e tem na direita outra menor: na primeira pedra, disposta horizontalmente, apoia os pinhões, um por um, e com a pino, e com a outra, que serve de martelo, brita-os, isto é, descasca-os. A pedra maior chama-se calço, a menor chama-se britadeira. São objectos de character prehistorico!" (Vasconcelos, 1920, 1, 44-49);

**Pombal**, além do azeite e dos arrozais, era o concelho do Bodo, tanto na então Vila como em algumas freguesias: "Se é domingo ou dia santo oferece-nos, de manhã, o espectáculo do mercado, que passa como n'um kaleidoscopio, deixando-nos agradável impressão o colorido forte dos lenços das mulheres" (Pimentel 1908, II, 475) (...) "Faz-se em Pombal uma festa antiga e notavel, chamada do Bodo, a Nossa Senhora do Cardal, em o ultimo domingo de julho e nos dois dias precedentes. / Tão notavel, que d'aqui irradiaram, como remificações de um tronco secular, outras festas imitativas para diversas terras da Extremadura. / Diz a tradição que no seculo XII vivera junto ao rocio, para o sul, n'uma casa torreada, certa dama nobre, rica e solteira, de nome D. Maria Fogaça." (Pimentel 1908, II, 476). "Nos dias 24 e 26 deste mez, por ocasião da feira anual de Pombal, realisa-se ali a afamada festa do 'Bôdo' com grandes atractivos, entre os quais a tradicional cerimonia da entrada do homem num forno aquecido, apoz ter sido ali colocado um enorme bolo que fica cozendo até o dia seguinte, sendo então distribuido pelos forasteiros, os quais o guardam como reliquia do que consideram milagre pelo facto do homem sair ileso do forno depois de ter dado uma volta em torno do forno. / Por motivo destas festas, a que costuma concorrer grande quantidade de forasteiros, a Companhia dos Caminhos de Ferro Portugueses estabelece um serviço especial de bilhetes de ida e volta em 2.<sup>a</sup> e 3.<sup>a</sup> classe, a preços muito reduzidos, de varias das suas estações para Pombal, validos para a ida de 23 a 26 de Julho e para a volta de 24 a 27 pelos comboios ordinários (que fazem serviço das três classes). / Os cartazes indicando os preços e condições dos bilhetes serão brevemente afixados nas estações interessadas." (Vasconcelos 1997, VIII, 439). "«As mães de familia da freguezia de Vermoil, concelho de Pombal, quando pretendem casar suas filhas, levam-n'as a tres especies de romarias que os habitantes d'aquelles arredores costumam fazer, e são: Conceição, Espirito Santo e Bodo de Vermoil.» / «Perto da tarde, mães e filhas todas vestidas de estamemha e em corpo, com chapéu de aba larga na cabeça, apparecem no arraial, e chegando perto dos rapazes, a que já teem



deitado o fito, chamam-n'os para a venda, onde lhes pagam o vinho, bebendo elles juntamente com as filhas: estas, indo já preparadas com 10 réis e um guardanapo lavado, compram tremoços e dizem:» / «-Dou a mim, dou a ti.» / «Os Maneis todos tafues, com o seu calção de tripe, e camisa de linho com collarinhos de 33 centímetros, abrem a jaleca, e mostrando ás Zefas o bolso furtado, dizem-lhes: / «-Dou a ti.» / «Tirando ellas os tremoços dos bolsos e elles do guardanapo. / «D'ahi a pouco ouve-se ás vezes na igreja as denunciações d'um casamento, que não teve outros principios senão esta simples troca de palavras, e favores com que reciprocamente se brindaram os dois contrahentes.» / Sobre os trajes populares escreveu o sr. Jesus e Silva em 1902: / «Quando nos fins de março de 1860 me apresentei em Pombal para tomar posse da cadeira de Vermoil, disse-me o sr. dr. Joaquim Romão de Araujo Pereira: / «-Deve extranhar os usos, costumes e os trajes dos habitantes da freguezia para onde vae residir.» / «-Quem está acostumado a vêr as suas patricias de capa pela cabeça, as mulheres da freguesia do Arrimal com carapuças orladas de panno encarnado com três botões da mesma côr sobre cada uma da orelhas e as do campo de Leiria com suas saias de barra larga e chapéo á Zamparina, não deve achar extranho o trajar dos habitantes de Vermoil.» / «Esperei a festa do Espirito Santos que já não vinha longe para observar de perto os trajes de meus patricios adoptivos.» / «As mulheres usavam o cabelo cortado com duas melenas crescidas que extendiam por traz das orelhas, com seus lenços encarnados com suas ramagens e por cima chapéos de abas largas, camisas de estopa com mangas compridas, pequenos collarinhos com botões de ouro, ornadas de folhos de panninho, quasi a deixar vêr os seios por entre as prégas, colletes de bérneo, saias de estamenha, meias (as que as tinham) de ponto aberto e sapatos em dias de festa; nas mãos, em vez de lenço, um guardanapo de linho, enfeitando-lhes o pescoço (d'algumas de cobiçar) dois ou tres fios de contas que hão passado de geração em geração. / «Eram estes os vestuarios que então observei nas moças que aspiravam as matrimonio, variando nas que já dobraram o terrivel cabo dos 30, nas beatas que abundavam, nas casadas e viuvias.» / «Nas moças, apesar dos vestuarios as não ajudarem, notavam-se olhos impregnados de feitiços; nas solteironas, olhares sombrios, nas beatas, em vez de olhares, olheiras; nas casadas golpe de vista para os moços que desejavam para suas filhas e nas viuvias movendo as meninas, como quem dizia: eu ainda rompia uma botas!...» / «Os moços que desejavam o 7.º sacramento da igreja encontrei-os com cabelo cortado, mas com pequenas madeixas em volta da cabeça; camisa de linho com collarinhos de 0m,22 e pico, com botões de oiro e no peito uns folharécos, chapéo grande, jalecos de panno côr de pinhão com canhões nas mangas, colletes azues, calções de pèlle do diabo ou tripe com presilhas de prata, ceroulas largas, botas grandes ligadas ás curvas das pernas por nastros largos, untadas de cêbo e com os tacões cobertos de tachas de aza de mosca e largas nas solas.» / «Como vem a talho

de foice, direi aqui o que uma vez me disse o falecido José Mendes, do Feijoal:» / «-Dois sujeitos de Carvide que se dirigiam á matriz, ao descer da Ranha de Cima para a ribeira topou um n'um seixo e quebrou o dedo grande do pé esquerdo. / «O' compadre, diz ao companheiro, que seria da minha bota se a trouxesse calçada! arreda!...» / «O homem levava-as penduradas ás costas. / «As botas muitas vezes são hereditarias.» / «Fôra das festas usavam ceroulas largas, calções ordinarios e tamancas.» / «Calças, se exceptuarmos a familia da Quinta dos Claros, parocho, José Mendes, Joaquim da Ponta Gato, José Ferreira Moço e pouco mais, ninguém as usava. Hoje o calção, banido de todo, só o encontramos em actos solemnes em altos dignitarios e camaristas.» / «A moda impôz-se.» / Um dos logares d'esta freguezia de Vermoil chama-se Gafaria, por n'elle ter existido um hospicio ou hospital para leprosos. Outro chama-se Peste e d'elle diz um viajante: «Para attestar a aridez do terreno encontra-se o miseravel logarejo da Peste, que pela sua pobreza e geneto de industria, mais prova que viva da bolsa do passageiro do que dos fructos que o terreno lhe subministra.» / Como vimos pela citação do sr. Jesus e Silva, tambem em Vermoil se faz a festa do bodo.» (Pimentel 1908, II, 486-488);

**Ansião**, além dos cereais e azeite, era conhecido pelas fábricas de barretes, xailes e fazendas de lã: “E' um dos concelhos do districto de Leiria chamados «da serra», região montanhosa que vai de Pombal a Pedrógam Grande” (Pimentel 1908, II, 489) (...) “O vestuario do povo diverge de freguezia para freguezia. Na villa e logares proximos o traje das mulheres tende a perder o caracter rustico. / Um dos costumes populares consiste em os noivos substituirem a «parte de casamento» por um bolo doce. Ordinariamente esta offerta é retribuida com 500 reis. / Os carros são puxados por muares com as respectivas cangas e guizeiras. / Não só n'isto, como em algo mais, lembra em Ancião o Alemtejo—aliás tão distante. / A vida é triste, em geral monotona, e a terra é pobre. O dinheiro de emprestimo levanta-se a 8 e 10 % de juro. Comtudo vou referir outro costume popular que logra desentenebrececer por algumas horas as duras condições da vida ancianense e vascolejar a sua quietude normal. / N'esta região, onde ha bastos e extensos oliveaes, os trabalhos da opanha da azeitona terminam por uma folia pittoresca, a que se dá o nome de «festa do acabamento». / Durante esses trabalhos tambem occorrem, ás vezes, episodios graciosos. / Se, por exemplo, um extranho passa no olival, logo um dos trabalhadores trata de lhe offerecer um ramo de oliveira, com o fructo, e enfeitado com flores, cantando-lhe: / Aqui tem esta penhora / Creada no mez de Natal, / Fica o senhor penhorado / Por ter vindo ao olival. / A penhora obriga ao pagamento de uma contribuição em vinho, castanhas e cigarros. No ultimo dia dos trabalhos vão os trabalhadores ouvir missa, e em seguida dirigem-se para o olival, onde organisam um bando que tem muito de carnavalesco, porque alguns d'elles envergam trajos exóticos, cobrem a cabeça com altas

barretinas de papel, desfraldam bandeiras garridas, hasteam ramos de oliveira, tocam flauta, viola, bombo, caixa de rufo, etc. / Todo o bando reconduz a casa do patrão os utensilios da apanha e os bois da carream, cujas pontas vão adornadas com flores e verduras. / Patrão e trabalhadores fraternisam entre expansões de alegria, e depois é servido um abundante jantar, ao qual se segue o bailarico até á madrugada. Tal é, n'esta região extremenha, a festa chamada do acabamento, festa ingenua, patriarchal, essencialmente agricola, e que passa fugaz como relampago de prazer e momento de folga.” (Pimentel 1908, II, 491-492) (...) “Conta a tradição que apparecia aos pastores um lindo menino, como fazendolhes amistosas negaças, pois que desaparecia quando o buscavam. / Tido por milagrosa a apparição, erigiu-se no local d'ella uma ermida sob o patronato de Nossa Senhora, por se considerar que aquelle menino seria Jesus. E deu-se á imagem a invocação de Nossa Senhora da Guia. A breve trecho ampliou-se a ermida, e em 1767 fez-se nova ampliação que resultou a actual igreja, que tem magnificcos azulejos e boa obra de talha. / A administração d'este santuario está confiada a uma commissão, cujo presidente o governo nomea. Os rendimentos são avultados. Em 1903 attingiram as seguintes verbas: Cofre permanente durante o anno, 58\$000. Cofres junto da Senhora nos dias dos festejos 631\$950. Cofre da casa dos pesos 139\$775. / A villa veste-se de galas por occasião da romaria. / O terreno destinado ao arraial é a vasta Praça Costa Rego, calcetada e arborisada commodamente.” (Pimentel 1908, II, 493-494). “A capela em que se venera a Senhora da Guia fica no alto de um monte, perto de Figueiró dos Vinhos. Nos dias da festa, a 3, 4 e 5 de Setembro, a concorrência de romeiros é enorme, e quase todos levam um molho de lenha e uma pouca de farinha de trigo, que oferecem à Senhora. Junto da capela, há um forno enorme com duas portas. Depois de, em procissão, levarem a imagem, que traz um cravo na mão, para junto de uma das bocas do forno, aquecem-no com a lenha oferecida e amassam um pão de farinha trazidas pelos romeiros, o qual chega a ter mais de três alqueires. O forno só se acende no dia da festa. Em seguida, um homem mete o cravo na boca e, entrando rapidamente por uma das bocas do forno, coloca o pão lá dentro e sai pelo outro lado. O povo diz que é milagre o homem não se queimar. O pão depois de cozido é chamado «pão bento e distribuído pelos romeiros, a quem livra de todas as doenças.” (Vasconcelos 1997, VIII, 463-464);

**Alvaiázere**, também falado pelo azeite, era um concelho conhecido a Norte pelas árvores de fruto como cerejeiras, pessegueiros e macieiras: “As mulheres calçam chinellas grosseiras, e os homens usam de botas muito notaveis pela grande pregadura, que lhes atravessava as solas de lado a lado” (Pimentel 1908, II, 500) (...) “Alvaiázere, como Ancião, Figueiró dos Vinhos e Pedrogam Grande, faz parte dos concelhos «da serra» no districto de Leiria. / O aro pedregoso dos montes, entre os quaes se cavam valles estrei-

tos, onde a população e a cultura se confrangem, o predomínio da oliveira cinzenta na arborisação, apenas esmaltada temporariamente pelo fructo colorido das macieiras, das cerejeiras e dos pecegueiros; o frio que vem das serras e o nevoeiro que se levanta das ribeiras; os fatos de saragoça e borel impostos pela aspereza do clima, entristecem a região, tornan-n'a pelo menos melancolica e agreste.” (Pimentel 1908, II, 500) (...) “São capas de borel com muita roda, que pouco descem abaixo da cintura, e notaveis sôbre tudo por um capuz destinado a agasalhar toda a cabeça e orelhas; fôrma que muito convêm para o resguardo do vento frigidissimo, que sopra, n'aquellas serras, das neves do Altar Trevim.» / E dá mais esta informação sobre o indumento local: / «As mulheres calçam chinellas grosseiras, e os homens usam de botas muito notaveis pela grande pregadura, que lhes atravessa as solas de lado a lado. Embora pouco airoso, é no entanto o calçado mais conveniente num terreno de tanta aspereza.» (Pimentel 1908, II, 500);

**Figueiró dos Vinhos** era um dos concelhos dos lanifícios, assim como das minas de ferro e dos curtumes. Produzia bom azeite e madeira. Tinha muitos castanheiros e carvalhos: “– as pobres principalmente – usam murça e capuz. Mas, em geral, as cores do vestuario são vivas e garridas” (Pimentel 1908, II, 509) (...) “Pelo que respeita a trajes locais, mencionarei que as mulheres do arrabalde (a que se chama Termo)–as pobres principalmente–usam murça e capuz. Mas, em geral, as cores do vestuario são vivas e garridas, o que justifica em parte o dito de Malhõa. É a côr brilhante, alegrando os olhos, palpitando vivida. / Os homens usam, no inverno, uma especie de varinos também com murça e capuz.” (Pimentel 1908, II, 509) (...) “A duas léguas de Figueiró, junto á Foz de Alge, ha uma propriedade do Estado com edificio: era uma fabrica de fundição de ferro, para a qual foram removidos em 1800 as machinas e utensilios que tinham funcionado na antiga fabrica dos mesmos productos situada na margem direita da ribeira de Alge e vulgarmente conhecida pelo nome de Engenho da Machuca. / A origem d'estas fabricas foi devida ás minas de ferro existentes na região. / Aquella fabrica, a ultima fundada, fechou em 1834 e pertenceu ao Estado. Tem annexa uma importante matta de castanheiros e bons pinhaes. / Um coureiro vigia esta propriedade da Fazenda Nacional. / Em 1860 ainda ali se conservavam, e talvez se conservem hoje, alguns fornos, bem como alguns canhões e balas. / N'esta fabrica aprendeu o pai de Simões de Almeida o officio de fundidor. / A ultima das minas de ferro exploradas na industria da fundição foi a das Barrancas; e aproveitava-se a cêpa da urze, produzida nos montes vizinhos e margens do Zêzere, para combustivel.” (Pimentel 1908, II, 510-511);

**Pedrógão Grande**, que incluía o actual concelho de **Castanheira de Pêra**, também era popular pela produção de madeira, caça,

pesca e, especialmente, pelas fábricas de tecido e fiação: “Dizia antigamente certa pessoa distincta que a villa de Pedrógam Grande era um paraíso” (Pimentel 1908, II, 515) (...) “Existem no concelho terrenos incultos, especialmente entre a villa e a Castanheira de Pêra, que são aliás de boa qualidade, e que, se fossem convenientemente adubados, produziriam optimo trigo. Mas os proprietarios d’esses terrenos não estão em circumstancias pecuniarias de metter hombros á empresa” (Pimentel 1908, II, 521) (...) “Continua a celebrar-se a festa do Espirito Santo na igreja matriz. / O peditorio é feito nos logares do norte da freguezia (13 logares), cada um dos quaes recebe a bandeira por seu turno. Este peditorio effectua-se ao som de gaita-de-folles, guitarra e versos. Um individuo se encarrega ha annos de fazer os versos, monopolizando-os. No 1.º dia do anno os festeiros em seus respectivos logares offerecem comes e bebes a quem querem obsequiar, mas não ha bôdo publico. / Assim se relacionam as janeiras com a festa do Espirito Santo. / No dia de S. Martinho reza-se uma missa por alma dos irmãos fallecidos da respectiva irmandade. Outrora, alem da missa, havia officio. O que ainda tambem se faz é o magusto acompanhado de libações. / As mais notaveis solemnidades religiosas em Pedrógam Grande são as da Quaresma e Semana Santa. / Sai a procissão dos Passos, custeada pela Misericordia; a dos fogarêos na noite de Quinta-feira Maior, a do Enterro do Senhor na Sexta-feira de tarde, e a da Ressurreição no domingo de Paschoa. / Alem d’estas procissões, tambem se fazem as das festas do orago, do Sacramento e de S. Sebastião.” (Pimentel 1908, II, 520). “No primeiro de janeiro percorrem a freguezia varios velhos e gaiatos d’estes sitios, com a bandeira do Espirito Santo em punho, enfeitada com lindas, variadas e elegantes Atas de cores, e tocadores de violla, guitarra e rebecca, e lá vão todos, em chusma pelos varios logares, afim de tirarem esmola para o divino Espirito Santo, figurado pela pintura de uma pombinha branca no cimo da bandeira; improvisando cantigas á porta d’aquelles a quem vão pedir esmola. / Esta procissão faz-se todos os annos em varias povoações, segundo a devoção ao Espirito Santo.” (Leal 1875, VI, 532). “Na relação, aliás incompleta, que eu obtive do Ministerio das Obras Publicas, vem mencionadas as seguintes fabricas em diversos logares d’esta freguezia: nos de Villar, Castanheira, Palheira e Troviscal sete fabricas de tecidos e em Pêra uma de fiação. / Infelizmente uma tão importante região fabril apenas tem pessimas vias de comunicação com os principaes centros de consumo. De um lado fica-lhe a serra da Louzã; e do outro passa o caminho de ferro, mas a grande distancia” (Pimental 1908, II, 521);

**Ourém**, concelho do distrito de Santarém, tinha excelente vinho, azeite e fruta. Contudo, a produção de madeira era-lhe muito reconhecida: “A villa velha pousa no alto de um monte de difficil accesso” (Pimentel 1908, I, 399). “Conservamos nota fornecida por pessoa competente, dizendo que no anno de 1805, produziu o con-

celho de Villa Nova de Ourem 55:000 alqueires de azeite (2:200 pipas) postoque metade do olivedo não dera azeitona n'esse anno.

Da mesma nota a que nos referimos do anno de 1855 é avaliada a regular colheita de vinho em 3:000 pipas termo medio: a cultura da vinha depois d'esse anno augmentou consideravelmente, embora o rendimento diminuisse por effeito do mal, que n'este concelho como em outros atacam a videira, conhecido era remota epoca pelo mal do bolôr, e agora vulgarmente designado pelo nome de mal das vinhas, embora seja o oidium o que a sciencia lhe dá. A producção do trigo avaliada em 25:000 alqueires, a do milho em 250:000, a da cevada em 18:000, a do centeio em 1:500, e a da aveia em 400, sendo ainda considerael a producção dos legumes, feijão, grão, etc.." (Elyseu 1868, 21) (...) "A exportação que o concelho fazia, como ainda agora de azeite, aguardente e madeiras, era em transportes de carros e cavalgadas, e o calculo com respeito aos carros, às cargas, e seu valor, foi d'este modo estimado com respeito á estrada, sómente do Furadouro na direcção da Villa da Barquinha, porto da via fluvial do Tejo mais frequentado. Passavam 50 carros por semana levando cada um termo medio 4 duzias de taboas de solho, dando em resultado no anno 2:600 carros, com 10:400 duzias de taboas, sendo o preço da venda de cada duzia 1\$000 réis, é o valor transportado do concelho para a Barquinha de réis

10:400\$000. Não é contada a madeira conduzida por outras estradas, ou seja em direcção á mesma villa, ou para outra parte e a que é conduzida em cavalgadas, etc.." (Elyseu 1868, 22).

A verdade é que todos os concelhos da Alta Estremadura tinham a agricultura como base de subsistência da população.

Foi isso, e muito mais, o que Alberto Pimentel viu quando esteve, mais que uma vez, na região da Alta Estremadura, tendo visitado todos os concelhos e grande parte das suas freguesias, tanto no fim do século XIX como no início do século XX.

Escreveu dois volumes que retratam a Estremadura, enriquecidos com fotografias e ilustrações, na maioria não identificadas, reproduzidas com fraca qualidade, sendo que, algumas das ilustrações são de Alfredo Roque Gameiro (1864-1935) – também ele natural da antiga Estremadura: Minde – e muito provavelmente foram retiradas dos vários volumes da publicação "História de Portugal, popular e ilustrada" de Manuel Pinheiro Chagas ou, então, recolhidas da mesma fonte...

## **Bibliografia**

1991. 1.º Congresso para o Desenvolvimento de Leiria e Alta Estremadura – *Que Futuro?*. ADLEI – Associação para o Desenvolvimento de Leiria.

A. 1876. *Uma digressão a Alcobaça*. Imprensa Comercial, Porto.

- ABREU, Maurício; FERNADES, José Manuel. 1987. *O homem e o mar: o litoral português*. Círculo de Leitores. Lisboa.
- ALMEIDA, Renato. 1965. *Manual de coleta Folclórica*. Rio de Janeiro.
- AMARO, Adélio. 2016. *Rancho da Região de Leiria, Memórias Fotográficas*. Rancho da Região de Leiria. Etnografia e Tradição 1. Leiria.
- AMARO, Adélio. 2016. *Rancho Folclórico Luz dos Candeeiros, Arrimal, Memórias Fotográficas*. Rancho Folclórico Luz dos Candeeiros. Etnografia e Tradição 2. Porto de Mós.
- AMARO, Adélio. 2016. *Rancho Rosas do Lena, Rebolaria, Memórias Fotográficas*. Rancho Rosas do Lena. Etnografia e Tradição 3. Batalha.
- AMARO, Adélio. 2017. *Rancho Típico de Pombal, Memórias Fotográficas*. Rancho Típico de Pombal. Etnografia e Tradição 7. Pombal.
- AMARO, Adélio. 2017. *Rancho Folclórico Flores de Verde Pino, Coimbrão, Memórias Fotográficas*. Rancho Folclórico do Coimbrão. Etnografia e Tradição 8. Leiria.
- AMARO, Adélio. 2017. *Rancho Folclórico da Barreira, Memórias Fotográficas*. Rancho Folclórico da Barreira. Etnografia e Tradição 9. Leiria.
- AMARO, Adélio. 2017. *Rancho Folclórico de Pedreiras, Memórias Fotográficas*. Rancho Folclórico de Pedreiras. Etnografia e Tradição 10. Porto de Mós.
- AMARO, Adélio. 2017. *Rancho Folclórico dos Soutos, Caranguejeira, Memórias Fotográficas*. Rancho Folclórico dos Soutos. Etnografia e Tradição 11. Leiria.
- AMARO, Adélio. 2018. *Rancho Folclórico do Freixial, Arrabal, Memórias Fotográficas*. Rancho Folclórico do Freixial. Etnografia e Tradição 14. Leiria.
- BALDAQUE DA SILVA, António Arthur. 1891. *Estado Actual das Pescas em Portugal*. Imprensa Nacional. Lisboa.
- BALTAZAR, Maria Gabriela de Andrade de Almeida. 1962. *O concelho de Peniche*. Faculdade de Letras de Lisboa. Lisboa.
- BAPTISTA, Carlos Manuel Maximiano; CLÍMACO, Teresa Paula Fernandes. 1998. *Traje Tradicional da Estremadura Portuguesa, Contributos para a sua Caracterização*. Cadernos de Etnografia do Concelho de Bombarral 1. Museu Municipal de Bombarral.
- BAPTISTA, João Maria. 1876. *Chorographia Moderna do Reino de Portugal*. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias. Volume IV.
- BARBOSA, Inácio de Vilhena. 1860. *As Cidades e Villas da Monarchia Portuguesa que teem Brasão d'Armas*. Lisboa: Typographia do Panorama. Volume 1.
- BARBOSA, Inácio de Vilhena. 1860. *As Cidades e Villas da Monarchia Portuguesa que teem Brasão d'Armas*. Lisboa: Typographia do Panorama. Volume 2.
- BENEVIDES, Francisco da Fonseca. 1890. *Relatório sobre as Escolas Industriais e Profissionais na Exposição Universal de Paris de 1889*. Imprensa Nacional. Lisboa.
- BRANDÃO, Raul. 1986. *Os Pescadores*. Editorial Comunicação. Lisboa.

- CALADO, Mariano. 1968. *Peniche na história e na lenda*. 2.<sup>a</sup> edição revista e aumentada.
- CALADO, Mariano. 2003. *História da Renda de Bilros de Peniche*.
- CARVALHO, Coelho de. 1908. *A Língua, e a Arte em Portugal*. Antiga Casa Bertrand.
- CARVALHO, Leonor. 2008. *Fios que tecem a cidade, História da Companhia Fiação e Tecidos de Alcobça (1875-1998)*. Município de Alcobça. Alcobça.
- CASTILHO, Alexandre Magno de. 1858. *Almanach de Lembranças Luso-Brasileira para o Anno de 1859*. Imprensa de Lucas Evangelista. Lisboa.
- CASTILHO, Alexandre Magno de. 1859. *Almanach de Lembranças Luso-Brasileira para o Anno de 1860*. Imprensa de Lucas Evangelista. Lisboa.
- CASTILHO, Alexandre Magno de. 1864. *Almanach de Lembranças Luso-Brasileira para o Anno de 1865*. Imprensa de Lucas Evangelista. Lisboa.
- CHAGAS, Manuel Pinheiro. 1875. *Fóra da terra*. Lisboa: Livraria Internacional.
- CORTESÃO, Jaime Zuzarte. 1930. *Os Factores Democráticos na Formação de Portugal*.
- DELGADO, Joaquim Filipe Nery da Encarnação. 1882. *La grotte de Furninha à Peniche*, in *Compte Rendu du Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique*. Lisbonne.
- ELYSEU, José Dias Neves Gomes. 1868. *Esboço Historico do Concelho de Villa Nova de Ourem*. Typographia Universal. Lisboa.
- FELGUEIRAS, Guilherme. 1940. In *Feira da Ladra*. Lisboa. Tomo Nono, N.º 1.
- FIGUEIRA, Pedro Cervantes de Carvalho. 1865. *A Industria de Peniche*. Imprensa Nacional. Lisboa.
- GIACOMETTI, Michael. 1981. *Cancioneiro Popular Português*. Colaboração de Fernando Lopes-Graça. Círculo de Leitores. Lisboa.
- HENRIQUES, Ana Carolina Santos. 2010. *No princípio estava o mar. Peniche: O Património Cultural, o Turismo e o Mar*. Dissertação de Mestrado em Lazer, Património e Desenvolvimento, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação do Professor Doutor Norberto Pinto Santos. Coimbra.
- LEAL, Augusto Soares d'Azevedo Barbosa de Pinho. 1875. *Portugal Antigo e Moderno. Diccionario Geographico, Estatistico, Chorographico, Heraldico, Archeologico, Historico, Biographico e Etymologico de todas as Cidades, Villas, e Freguezias de Portugal de Grande numero de Aldeias*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & Companhia – Volume Sexto.
- LEAL, Augusto Soares d'Azevedo Barbosa de Pinho. 1876. *Portugal Antigo e Moderno. Diccionario Geographico, Estatistico, Chorographico, Heraldico, Archeologico, Historico, Biographico e Etymologico de todas as Cidades, Villas, e Freguezias de Portugal de Grande numero de Aldeias*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & Companhia – Volume Sétimo.



- LEAL, João. 2000. *Etnografias Portuguesas (1870-1970), Cultura Popular e Identidade Nacional*. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- MACHADO, José Pedro. 1977. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Livros Horizonte. Lisboa. Quarto Volume.
- MACHADO, Júlio César. 1862. *Passeios e Phantasias*. Editor José Maria Correia Seabra. Lisboa.
- MACHADO, Júlio César. 1862. *Scenas da minha terra*. Editor José Maria Correia Seabra. Lisboa.
- MACHADO, Júlio César. 1880. *A Vida Alegre (Apontamentos de um Folhetinista)*. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & C.<sup>a</sup>.
- MACHADO, Júlio César. 1889. *Contos ao Luar*. Livraria de António Maria Pereira. Lisboa.
- MADURO, António Valério. 2010. *Personalidades alcobacenses 2 – Joaquim Ferreira de Araújo Guimarães (1829-1898)*. In <http://jeroalcoa.blogspot.com/2010/07/m-280-joaquim-ferreira-de-araujo.html>.
- MAGALHÃES, Manuel Maria Calvet de. 1941. *Tecnologia de bordados e rendas: ensino técnico*. Livraria Popular de Francisco Franco. Lisboa.
- MELLO, Pedro Homem de. 1971. *Folclore*. Ática. Lisboa.
- MONTEIRO, Adriano. 2003. *O Trajo Nazareno*. Centro de Estudos Nazarenos. Nazaré.
- PEIXOTO, Rocha. 1990. *Etnografia Portuguesa (Obra Etnográfica Completa)*. Organização, prefácio, notas e bibliografia de Flávio Gonçalves. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- PEIXOTO, Luís Correia. 1994. *Peniche: 100 anos através da fotografia*.
- PIMENTEL, Alberto. 1908. *A Extremadura Portuguesa*. Lisboa: Empresa da Historia de Portugal Sociedade Editora – Parte I.
- PIMENTEL, Alberto. 1908. *A Extremadura Portuguesa*. Lisboa: Empresa da Historia de Portugal Sociedade Editora – Parte II.
- PIMENTEL, Alberto. 1888. *Chronicas de Viagem*. Porto.
- PIMENTEL, Alberto. 1875. *Homens e datas*. Porto.
- RIBAS, Tomaz. 1983. *Danças Populares Portuguesas*. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa Ministério da Educação e das Universidades. Lisboa.
- RIBEIRO, Aquilino. 1924. in *Guia de Potugal*. Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional de Lisboa. I.
- RIBEIRO, José Diogo. 1908. *Memorias de Turquel*. Livraria Figueirinhas – Editora. Porto.
- SANTOS, José Travaços. 1980. *Alguns aspectos da Etnografia do Concelho da Batalha*. Separata dos *Cadernos da Vila Heróica*.
- SANTOS, José Travaços. 1994. *Usos e Costumes da Alta Estremadura*. Comunicação no Colóquio da Federação de Ranchos Folclóricos do Concelho de Leiria.
- SANTOS, José Travaços. 2007. *Etnografia da Alta Estremadura – breve introdução*. Centro do Património da Estremadura (CEPAE).
- SARDINHA, José Alberto. 2000. *Tradições Musicais da Estremadura*. Tradisom. Vila Verde.

- SIMÕES, A. A. de Costa. 1860. *Topographia Medica das cinco Villas e Arega*. Imprensa da Universidade. Coimbra.
- SOUSA, João Silva de. 1992. *José Leite de Vasconcelos 50 anos após a sua morte (1941-1991)*. In *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*. Lisboa.
- VARREGOSO, Isabel. 2007. *Tradição, Danças e Andanças*. Centro do Património da Estremadura (CEPAE).
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1920. *Boletim de Etnografia*. Museu Etnológico Português. Imprensa Nacional. Lisboa. N.º 1.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1923. *Boletim de Etnografia*. Museu Etnológico Português. Imprensa Nacional. Lisboa. N.º 2.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1924. *Boletim de Etnografia*. Museu Etnológico Português. Imprensa Nacional. Lisboa. N.º 3.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1928. *Opusculos*. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume I.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1928. *Opusculos*. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume II.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1928. *Opusculos*. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume IV.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1929. *Boletim de Etnografia*. Museu Etnológico Português. Imprensa Nacional. Lisboa. N.º 4.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1931. *Opusculos*. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume III.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1937. *Boletim de Etnografia*. Museu Etnológico Português. Imprensa Nacional. Lisboa. N.º 5.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1938. *Opusculos*. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume V.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1938. *Opusculos*. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume VII.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1982. *Etnografia Portuguesa*. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume V.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1985. *Opusculos*. Organizado por Maria Adelaide Valle Cintra. Imprensa da Universidade. Coimbra. Volume VI.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1994. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1980. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume I.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1995. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1980. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume II.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 2007. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1982. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume IV.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 2007. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1983. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume VI.
- VASCONCELOS, J. Leite de. 1994. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1980. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume VII.

VASCONCELOS, J. Leite de. 1997. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1982. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume VIII.

VASCONCELOS, J. Leite de. 2007. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1985. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume IX.

VASCONCELOS, J. Leite de. 06-2007. *Etnografia Portuguesa*. Reimpressão fac-similada da edição de 1988. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. Volume X.

VEIGA DE OLIVEIRA, Ernesto; GALHANO, Fernando; PEREIRA, Benjamim. 1991. *O Linho, Tecnologia Tradicional Portuguesa*. Instituto Nacional de Investigação Científica – Centro de Estudos de Etnologia. Lisboa. Etnologia 1. 2.<sup>a</sup> edição.

VERDE, Cesário. 1887. *O Livro de Cesário Verde*. Organizado por Silva Pinto. Lisboa.

\* *Nasceu em 1973, em Leiria, Portugal. Entre vários cursos de Comunicação, frequentou, entre outros, Design da Comunicação na ESTGAD, Caldas da Rainha, e História de Arte do Século XX, na Sociedade Nacional de Belas Artes, Lisboa. Atualmente é Presidente do Centro do Património da Estremadura (CEPAE) e Coordenador da Cultura Popular do Município de Leiria e Consultor Cultural. É, ainda, diretor do jornal Gazeta Lusófona (Suíça) e coordenador editorial da editora Portugal Mag (Paris, França). Foi, por duas vezes (2002-2004 / 2017-2019), presidente da Associação Folclórica da Região de Leiria – Alta Estremadura e presidente da Associação de Investigação e Cultura de Açores e Leiria (2008-2014). Referenciado em vários manuais, é autor e coordenador de 63 livros e tem uma biblioteca pessoal com cerca de 15 mil títulos e mais de 30 mil entradas documentais, onde se destaca a coleção de jornais e revistas de todo o mundo, superior a 3 mil títulos. A Biblioteca tem um enorme destaque para a literatura Açoriana, Leiriense e Etnográfica estando a desenvolver um projeto para a Literatura Brasileira. Foi Jornalista Profissional (1996-2005) e diretor de vários jornais. Colabora na imprensa de Portugal, Suíça, França, Canadá e EUA. Tem cerca de 4 mil artigos publicados em mais de 80 jornais e revistas. Foi fundador e sócio-gerente da editora Folheto Edições (2003-2015). Já participou em dezenas de congressos e ações de formação, em países da Europa, Ásia e América e nesses mesmos continentes já fez centenas de intervenções, palestras, prefácios, apresentação de livros e organização de eventos culturais. Diversas vezes distinguido. Impulsionador de várias Antologias de Poetas Lusófonos em 23 países (mais de 400 poetas) de todos os Continentes, com destaque para as quatro Coletâneas de Poesia Lusófona em Paris e as sete Antologias de Poetas Lusófonos. Membro de várias Associações e Academias em Portugal, França, Brasil e Canadá tendo, como é exemplo o Instituto Açoriano de Cultura. Em 2019 foi empossado*

*membro correspondente do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina (Brasil). É um apaixonado pelos Açores e Distrito de Leiria, tendo visitado e feito o levantamento fotográfico e histórico de todas as freguesias das 9 ilhas Açorianas e dos 16 Concelhos do Distrito de Leiria. É coordenador da coleção nacional “Memórias Fotográficas”, já com 17 volumes editados, com Ranchos de Folclore, Bandas Filarmônicas e Grupos Corais...*



## AS VARAS DO FUMEIRO ENQUANTO RITUAL DE COMENSALIDADE EM ARANHAS/PENAMACOR - O ANTES E O AGORA

André Oliveirinha<sup>381</sup>

A Festa das Varas do Fumeiro caracteriza-se como sendo uma actividade de cariz cultural, realizada no mês de Janeiro de cada ano, na actual freguesia de Aranhas. Sendo que o texto que se segue pretende dar conhecimento dos processos de revitalização daquilo que são as identidades culturais de uma comunidade do território raiano central português, território dito de baixa densidade populacional, pelo abandono que o mesmo tem sofrido desde os anos 60 do século XX, através da migração de indivíduos, na sua maioria para as regiões da grande Lisboa e de Coimbra, mas também para o exterior, em busca de melhor qualidade de vida e hipótese de trabalho, factor preponderante para a quase extinção das práticas que a seguir se apresentam.

A freguesia de Aranhas fica situada no Concelho de Penamacor, pertence ao Distrito de Castelo Branco, actualmente localizada na Região Centro (NUT II), na Beira Interior Sul (NUT III), na designada Província da Beira Baixa, faz fronteira com as freguesias de Salvador, Aldeia de João Pires, Aldeia do Bispo e aquela que é actualmente sede de concelho, Penamacor e a nascente com a fronteira espanhola.

O concelho em si, é ladeado, a norte pelo concelho do Sabugal, a poente pelo concelho do Fundão<sup>382</sup>, a sul pelo concelho de Idanha a Nova<sup>383</sup> e a nascente faz fronteira com a Província da Estremadura espanhola.

Um concelho que conta actualmente com 5900 habitantes<sup>384</sup>, é caracterizado pelas suas paisagens rurais, nas quais cerca de um terço de todo o território está inserido na área da Reserva Natural da Serra da Malcata<sup>385</sup>.

---

<sup>381</sup> Licenciado em Arqueologia e História pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, actualmente exerce profissão como arqueólogo na Câmara Municipal de Penamacor, a desempenhar funções no Museu Municipal de Penamacor. Investigador de património cultural em geral, centrando as suas investigações em arqueologia e antropologia, circunscrevendo-se à região da raia central portuguesa. [oliveirinha@hotmial.com](mailto:oliveirinha@hotmial.com)

<sup>382</sup> Ambos os concelhos integram a Sub-região das Beiras e Serra da Estrela, fazendo parte da actual Comunidade Intermunicipal das Beiras e Serra da Estrela.

<sup>383</sup> O concelho de Idanha a Nova e Penamacor fazem parte da actual Comunidade intermunicipal da Beira Baixa.

<sup>384</sup> Dados dos censos de 2011, n.º de habitantes: 5682

<sup>385</sup> A Reserva Natural da Serra da Malcata foi criada em 16 de Outubro de 1981, por Decreto-Lei n.º 294/81, de 16 de Outubro, tendo sido reforçado pelo Decreto-Regulamentar n.º 28/99 de 30 de Novembro, com o principal objectivo de protecção e salvaguarda, especialmente do afamado lince ibérico (*Linx Pardinus*), mas também de toda a fauna e flora da Serra Malcata. <http://www2.icnf.pt/portal/ap/r-nat/rnsm/class-carac> [consultado a 01-05-2021]

Tem localização na passagem da Meseta Central Ibérica para a superfície de Castelo Branco, numa das encostas da cordilheira montanhosa conhecida como cordilheira central ibérica. Este antiquíssimo acidente geomorfológico, de orientação nordeste-sudoeste, estende-se ao longo da Península Ibérica e rasga o território desde os picos de Guadarrama, passando pelas serras de Gredos e da Gata, em território castelhano, e continuando pela Malcata, Gardunha, até à Serra da Estrela, em território nacional, assumindo uma posição central na raia portuguesa.

As paisagens deste território caracterizam-se a norte por um panorama de carácter montanhoso, opondo-se ao Sul mais plano, a abrir para as campinas das Idanhas<sup>386</sup>, onde está inserido o território em estudo, tendo como centralidade o afloramento granítico cujo ponto mais elevado regista cerca de 600 metros acima do nível do mar, onde nasceu a Vila sede de concelho.

Um dos eixos preponderantes para a definição das estruturas de povoamento deste território encontra-se na extensa rede hidrográfica que possui. Com ribeiras e riachos de pequeno caudal a confluir para rios de maior envergadura, como o Erges (ou Rio Eljas assim designado em território espanhol) e o Ponsul. Esta rede é composta pelo Rio Torto, que delimita a atual fronteira, entre o concelho de Penamacor e Espanha, que se encontra com o Rio Bazágueda, onde, por sua vez, alimenta o Erges. A ribeira da Meimoa que se estende até às imediações do Fundão e se une com o Zêzere, ou a ribeira das Taliscas, nascendo a sul de Penamacor vai desaguar ao rio Ponsul na barragem Marechal Carmona, já em território do concelho de Idanha-a-Nova. Entre estes, pode ainda contar-se com a Ribeira da Ceife, a Ribeira de Valdedra ou a Ribeira da Senhora da Póvoa.

## **A Festa das Varas do Fumeiro - O Antes**

A Festa das Varas do Fumeiro, é a designação adoptada actualmente pela organização para o evento que decorre anualmente no mês de Janeiro. Nasceu da fusão de três rituais ancestrais, cuja origem se perde no tempo, chegando aos dias de hoje através da memória legada pela população local e transmitida através da oralidade bem como da perpetuação através da escrita, por autores regionais. Tem-se informação que estes rituais decorriam entre o mês de Janeiro e o primeiro Domingo depois da Páscoa.

Durante o mês de Janeiro e até à quinta-feira de comadres era comum as gentes das aldeias juntarem-se em pequenos grupos, normalmente pela calada da noite, que percorrendo as ruas e ao som do acordeão ou do realejo, da viola beiroa, e das vozes das

---

<sup>386</sup> <https://www.cm-penamacor.pt/o-concelho/caraterizacao> [consultado a 01-05-2021]

peçoas, iam cantando e pedindo as janeiras, desejando as Boas-Festas de porta em porta junto das casas mais abastadas da comunidade.

Cantavam quadras como:

<p>“Inda agora aqui cheguei Já pus o pé na escada Logo o meu coração disse Aqui mora gente honrada”</p>	<p>“Inda agora aqui cheguei Já me encostei ao batente Logo meu coração disse Aqui mora boa gente”</p>
<p>“Levante-se lá senhora Desse banquinho de prata Venha-nos dar as janeiras Que está um frio que mata”</p>	<p>“Se a sua adega tem vinho De beber nos pode dar Tem porco na salgadeira Já não falta que trincar”</p>
<p>“De quem é o chapéu preto Que ali está dependurado É do patrão desta casa Que é um cravo encarnado”</p>	<p>“Esta casa é mui alta Forradinha de dinheiro Viva quem nela mora Que é honrado e cavalheiro”</p>

As famílias, que tinham à pouco tempo morto os seus porcos e feito os seus fumeiros<sup>387</sup>, davam do seu melhor fumeiro, uma chouriça, uma morcela ou ainda um pedaço de toucinho da salgadeira, ou na melhor das hipóteses davam alguma quantia em dinheiro.

Nos casos em que as famílias eram mais pobres ou mais avarentos e não abriam a porta de sua casa ou simplesmente não davam nada, ao som do acordeão cantava-se a seguinte quadra:

“Estas barbas de farelo  
Não têm nada que nos dar  
Foi encher uma farinheira de cinza  
Para já ter que nos dar”

Todos os produtos ofertados eram guardados até à última quinta-feira antes da terça-feira de Carnaval, a designada quinta-feira das comadres. Neste momento os grupos juntavam-se numa espécie de ritual de comensalidade e comiam o que tinham recebido. Ainda em jeito de grande folia e animação eram seleccionados as comadres, nas palavras de José Lopes Nunes “juntávamo-nos com um grupo de raparigas (algumas já namoradas de rapazes do nosso grupo) e tirávamos os bilhetes das comadres. Depois cada

---

<sup>387</sup> A manança do porco, ou matação do porco, como é conhecida habitualmente, constitui-se, nesta região enquanto ritual social de cariz comunitário. Era uma actividade realizada na semana entre o Natal e a passagem de ano, onde participavam, normalmente as gentes mais próximas da família proprietária do animal, após a morte do primeiro, seguia-se de casa em casa matando os das famílias que participavam na execução do animal.



um roubava um beijo ou um abraço à comadre”<sup>388</sup>, este ritual prosseguia, na Páscoa era hábito distribuírem amêndoas pelos sorteados do grupo.

Numa segunda etapa na quinta feira dos compadres, os homens encarregavam-se de fornecer a carne, o pão, o vinho e pagar a um tocador, normalmente um acordeonista, enquanto as raparigas cozinhavam as carnes, faziam bolos e as sobremesas e em jeito de grande animação havia baile a noite toda<sup>389</sup>.

É importante atentar nas palavras de Lopes Marcelo quando diz que “o que tinha começado por uma simples brincadeira, acabava muitas vezes em noivado e mais tarde em casamento”<sup>390</sup>, iniciando-se assim uma continuidade de gerações.

Apresentaram-se dois dos rituais que se encontram na génese da Festa das Varas do Fumeiro o peditório das janeiras e a Festa da Comadres, o terceiro designa-se por Ramo das Chouriças ou da Carne, e é caracterizado por um ritual comunitário de comensalidade. Perdendo-se, também, a sua origem no tempo, José Lopes Nunes dá conta de que à pelo menos 92 anos que é documentado associado às festas em honra de Nossa Senhora do Bom Sucesso ou do Cabeço realizadas na freguesia de Aranhas no terceiro Domingo do mês de Agosto<sup>391</sup>.

Esta ritualidade caracterizada pelo peditório de oferendas no seio da comunidade urbana, dos pastores dos campos em redor da aldeia, bem como nos moinhos que ainda hoje se encontram nas margens da ribeira da Baságueda distingue-se do peditório das janeiras em dois pontos, em primeiro lugar é realizado por uma comissão de mordomos ou festeiros que são eleitos com a finalidade de organizar as festas em honra da Senhora do Bom Sucesso. Em segundo lugar singulariza-se pela utilização das varas com mais de dois metros de altura com pregos espetados ao longo desta, encimadas por uma espécie de mesa-redonda. Durante a fase do peditório o enchido é colocado nos pregos e os queijos são postos no topo da vara (imagem 1).

Este peditório realiza-se por duas etapas distintas na primeira os indivíduos dão “cabritos, borregos, azeite e outros produtos agrícolas”, que no Domingo depois da Páscoa eram leiloados na praça principal da aldeia. Numa segunda etapa, no dia do leilão saíam três homens com as varas pela aldeia realizando um segundo peditório. As oferendas na sua maioria chouriças, que no cumprimento de votos as pessoas tinham realizado ofertariam uma

---

<sup>388</sup> José Lopes Nunes, *As estranhas e fantásticas histórias de Jolon*, Volume II, A23 Edições, Penamacor, 2019, pág. 99 a 101

<sup>389</sup> José Lopes Nunes, *As estranhas e fantásticas histórias de Jolon*, pág. 99 a 101

<sup>390</sup> Coordenação Manuel Martins Lopes Marcelo, *Aranhas ontem e hoje*, Liga dos Amigos de Aranha, 1986, pág. 66

<sup>391</sup> José Lopes Nunes, *As estranhas e fantásticas histórias de Jolon*, Volume I, A23 Edições, Penamacor, 2012, pág. 287 e 288

chouriça maior que todas as outras, se o porco não morresse durante a criação, quer para participar nas despesas da festa. Estas varas eram depois leiloadas na praça principal da aldeia<sup>392</sup>.



Imagem 1: Varas do fumeiro após recepção do mesmo.

### **A Festa das Varas do Fumeiro - O Agora**

A Festa das Varas do Fumeiro enquanto actividade de cariz cultural, realiza-se numa acção conjunta entre a Câmara Municipal de Penamacor, a Junta de Freguesia das Aranhas e as Associações locais, como é o caso do Rancho Folclórico de Aranhas<sup>393</sup> desde 2015.

Desde cedo se mostrou como um evento de divulgação e potencialização dos produtos endógenos da aldeia de Aranhas, tendo por base a produção e comercialização do enchido típico deste território de uma forma tradicional. Para que tal acontecesse houve a necessidade de criação de uma série de actividades culturais em torno desta temática, nas quais existe uma participação activa por parte da comunidade até aos dias de hoje.

---

<sup>392</sup> José Lopes Nunes, *As estranhas e fantásticas histórias de Jolon*, pág. 287 e 288

<sup>393</sup> Associação de cariz cultural, fundada na segunda metade do século XX preocupa-se com a recolha, salvaguarda e divulgação do património etnomusical da freguesia de Aranhas, sendo já detentora da publicação de duas obras discográficas. Cfr. [https://www.cm-penamacor.pt/o-concelho/associativismo/associacoes?pois\\_list\\_28\\_page=2](https://www.cm-penamacor.pt/o-concelho/associativismo/associacoes?pois_list_28_page=2) [consultado a 15-04-2021]

A preparação do evento dá-se a partir do mês de Agosto com a aquisição de uma quantidade de porcos, consoante a necessidade do que se vai produzir de enchido. Os animais são integrados na comunidade, com a finalidade de recriar o que acontecia noutros tempos, passando pela criação dos mesmos em ambiente familiar. Os animais são criados à base de produtos naturais retirados das produções locais.

O segundo passo será a morte e preparação dos animais, esta tarefa ocorre na semana que antecede o Natal e é realizado pelos matadouros locais que operam dentro das especificações destinadas para o efeito, noutros tempos este processo de morte dos animais era realizado por alguém especializado dentro da aldeia.

De seguida, na semana entre o Natal e o Ano Novo dá-se o processo de preparação das carnes para conseqüente realização dos enchidos típicos que depois irão ser fumados nos fumeiros tradicionais da comunidade que abordaremos mais adiante. Estes enchidos caracterizam-se pela presença de chouriças, chouriços de sangue, morcelas e ainda o que é chamado de “buchana”<sup>394</sup>, que depois abastecerão os pequenos espaços comerciais criados para o efeito nas ruas da aldeia.

O evento dá-se durante três dias de festa, normalmente última Sexta-feira, Sábado e Domingo do mês de Janeiro. Na semana que antecede o evento toda a aldeia ferve numa azafama crescente com os preparativos do evento.

A preparação das ruas cabe às entidades como a Junta de Freguesia e Câmara Municipal, que tratam da decoração, da iluminação e da electrificação dos espaços comerciais em si. E como se trata de um evento comunitário as gentes da aldeia juntam-se com a finalidade de preparar cada espaço de venda dos produtos ou restauração bem como pequenas tascas onde são vendidas bebidas como vinhos, licores, aguardentes de produção próprias, entre outras coisas.

O evento inicia-se com a inauguração pelo executivo da Junta de Freguesia e da Câmara Municipal. Falam os presidentes de cada entidade bem como alguma mais importante que esteja presente, fazendo-se ouvir pelos transeuntes bem como por um outro meio de comunicação regional<sup>395</sup>. De seguida é realizada uma volta pelos estabelecimentos comerciais criados para o efeito, comendo algumas iguarias e bebendo algumas bebidas que os espaços vão disponibilizando à comitiva.

No final serve-se o jantar num dos espaços emblemáticos da aldeia, um antigo Lagar, que sofrendo obras de requalificação,

---

<sup>394</sup> Enchido característico da aldeia de Aranhas, produzido a partir da adição das carnes menos nobres do porco, como as carnes mais ensanguentadas do pescoço e os órgãos como coração, fígado ou rins.

<sup>395</sup> Como é o caso da Rádio Cova da Beira, Jornal Reconquista ou Beira baixa TV, que cuidam de realizar a divulgação da maior parte das iniciativas culturais de toda a região.

todos os anos se torna palco daquele ritual de comensalidade, seguido de um concerto de música tradicional ou Fado, com artistas da terra como é o caso de Teresinha Landeiro<sup>396</sup> ou Laureana Geraldes.

Enquanto isto pelas ruas da aldeia prossegue a animação itinerante com agrupamentos musicais de cariz tradicional que ao som dos acordeões, das concertinas, das guitarras, das gaitas de fole, dos bombos e das caixas vão animando quem passa ou quem se encontra no interior dos pequenos restaurantes comendo e bebendo as iguarias que se vendem nestes espaços. Destas iguarias fazem parte as entradas como as moelas ou os ovos verdes, ainda pratos como o cabrito assado, o arroz de pato, as carnes de porco cozidas nas típicas panelas de ferro ou os simples enchidos assados na hora. Como entrada, dos belos repastos que se comem nestes espaços, servem-se as fartas sopas de grão, típicas destas regiões serranas, e para sobremesa ainda o arroz doce ou as papas de carolo.

E a animação continua noite dentro até a última tasquinha encerrar as portas.

O segundo dia é acompanhado pela animação itinerante que continua pelas ruas da aldeia, ocorrem workshops de cultura, como construção de instrumentos ou jogos tradicionais, bem como livecookings com chefs conceituados que para repasto dos visitantes misturam os sabores e saberes tradicionais com as novas frentes culinárias dos restaurantes gourmet, utilizando em todos os casos os produtos endógenos como o enchido, o azeite ou os queijos, produzidos pelas gentes da terra.

É no entanto neste segundo dia que o evento atinge o seu auge. Por volta das 15 horas da tarde toda a animação na aldeia cessa, e as pessoas reúnem-se em torno da rua principal para observar ou participar no desfile das Varas do Fumeiro (imagem 2).

Em jeito de recriação do peditório das Janeiras, que abordámos anteriormente, juntam-se homens, mulheres e crianças que irão transportar as varas do fumeiro.

---

<sup>396</sup> Fadista conceituada, nascida em Aranha fez carreira em Madrid.



Imagem 2: Desfile das varas do fumeiro após recepção do mesmo no momento do cântico das Janeiras



Imagem 3: Desfile das varas do fumeiro encabeçado pelos acordeonistas

Encabeçados por um grupo de acordeonistas (imagem 3), que a convite da organização aparecem de toda a prte do concelho de Penamacor, ao som deste instrumento e das vozes portentosas das senhoras da aldeia se vão entoando os cânticos das janeiras até ao largo da igreja, onde se encontram já preparados uma série de cestos com os enchidos que irão servir para encher as varas. Após serem cantadas as Janeiras com algumas das seguintes quadras:

“Levante-se lá Senhora Desse assento de cortiça Venha-nos dar as Janeiras Ou morcelas ou chouriças”	“Se o presunto está teso E a faca não quer cortar Faça ferrum fum fum Nos beiços do alguidar”
“Senhora que está ao lume A comer o pão caseiro Corte lá uma chouriça Da vara do seu Fumeiro”	“Venham-nos dar as Janeiras Mas antes que seja dia Venha depressa a chouriça que a noite está muito fria”
“Se ainda não fez matança E não souber que nos dar Traga da talha do azeite Uma morcela de assar” <sup>397</sup>	

Segue-se o desfile até ao ponto de partida, neste momento integram-se no desfile as varas já compostas com o fumeiro, representando o final do peditório das janeiras. Invertendo a direcção do cortejo, e neste momento ao som do Mata-Aranha<sup>398</sup> com as seguintes quadras:

“Mata Aranha, serranita Mata aranha se tu és bonita Mata Aranha olaré Mata aranha com o seu lindo pé”	“Ai oh moreirinha do adro, olaré Ai hei-de te dar um abraço Ai as moras maduras caem Ai as verdes ficam no ramo”
“Ai chamastes-me amor perfeito, olaré Ai coisa que a terra não queria Ai amor perfeito é Deus, olaré Ai filho da Virgem Maria”	“Onde vais com o teu sapatinho, olaré Onde vais com o teu lindo pé Onde vais com o teu sapatinho, olaré Onde vais com o teu sapatinho, olaré Onde vais com o teu lindo pé”

Vão desfilando as varas transportadas pelas gentes até ao largo da Igreja onde se procede à leitura de uma carta de Feira, em representação da abertura das Feiras Francas da Idade Média e Moderna sendo passadas pelo Monarca em jeito de autorização à realização da mesma devia ser lida em praça pública, dando-se de seguida o leilão de cada vara de enchido, sendo que o dinheiro reverterá para pagamento dos gastos que a junta de freguesia teve na feitura do enchido.

<sup>397</sup> Coordenação Manuel Martins Lopes Marcelo, *Aranhas ontem e hoje*, Liga dos Amigos de Aranha, 1986, pág. 66 e 67

<sup>398</sup> O Mata-Aranha é uma cantiga típica da Aldeia de Aranhas, apresentando como título o nome da freguesia, representa a cadência dos teares que eram comuns na freguesia de Aranhas durante todo o século XIX e XX, possuindo uma dança que em tudo faz lembrar esta antiga profissão.

O terceiro e último dia, o Domingo é dedicado à cooperação transfronteiriça, grande parte da animação é dedicada à vizinha Espanha com a presença de agrupamentos musicais provenientes de várias regiões daquele país, sendo que o momento alto do evento culmina com a organização do Festival de Folclore este com a representação de grupos portugueses e espanhóis que à sua vez se fazem representar em cima de um palco montado para o efeito no largo principal da aldeia.

No decorrer destes acontecimentos as tasquinhas e demais estabelecimentos continuam com os seus negócios vendendo comidas, bebidas e pequenos objectos de artesanato local como adufes, marafonas, peças feitas ao tear como mantas e tapetes, entres outras coisas.

Um fim de semana em que à pequena aldeia de Aranhas regressa o fervilhar de actividade de que estas aldeias eram detentoras num passado. E tudo acaba com a chegada do jantar do dia de Domingo.

## **Conclusão**

Nos territórios ditos de baixa densidade populacional, como é o caso tenta-se prosperar através da implementação de processos de turistificação. Na sequência da prática desse tipo de processos existe a necessidade de se realizar, em muitos casos, a revitalização de uma série de patrimónios, quer sejam eles objectos de cariz cultural ou natural, sendo em grande parte dos casos esquecida a participação activa da comunidade, nas quais se torna imprescindível a opinião desta.

Em momento algum se pode descurar a ideia de que estes patrimónios se constituem como objectos singulares de identidade cultural de uma certa comunidade e devem ser estas pensadas de forma a dar-se a integração e em muitos casos a implementação destas nestes processos de revitalização abrindo hipóteses de que sejam as comunidades como ponto de partida a estas patrimonializações.

No caso concreto, notou-se a necessidade de revitalizar os três rituais apresentados, falamos do peditório das janeiras, da Festa da Comadres bem como do Ramo da Carne, que embora já não se praticassem se forma constante e espontânea na comunidade, se encontravam devidamente preservados através da documentação escrita e da memória das gentes da aldeia, que os foram transmitindo através da oralidade.

Em suma, existem aspectos positivos neste tipo de processos, quer pelo lado de preservação e salvaguarda pela recolha e registo destas e de outras práticas, possuindo este trabalho como objectivo a passagem da “memória individual à valorização da memória colectiva”<sup>399</sup> tomando como ponto de partida os valores da

---

<sup>399</sup> Manuel Lopes Marcelo, *À Lareira da Memória*, Adraces-Associação para o desenvolvimento da raia centro-sul, Penamacor, 2015/2018, pág. 6

identidade, quer pela valorização dos produtos endógenos e da identidade cultural das comunidades, iniciando assim novos circuitos económicos nestes territórios. Existe, no entanto a necessidade, por parte das entidades competentes de se munirem dos meios técnicos qualificados necessários para a realização deste tipo de trabalhos. O que não acontece em grande parte dos casos observáveis, quer numa panorâmica regional bem como na nacional, sendo que apenas numa minoria se assiste a um acompanhamento correcto destas dinâmicas e uma integração completa e imperativa das comunidades afectas a estas práticas.

#### **BIBLIOGRAFIA:**

MARCELO, Manuel Lopes, *À Lareira da Memória*, Adraces- Associação para o desenvolvimento da raia centro-sul, Penamacor, 2015/201

NUNES, José Lopes, *As estranhas e fantásticas histórias de Jolon*, Volume I e II, A23 Edições, Penamacor, 2012 e 2020;

MARCELO, Manuel Lopes(coord.), *Aranhas ontem e hoje*, Liga dos Amigos de Aranha, Aranhas, 1986,

<https://www.cm-penamacor.pt/o-concelho/caraterizacao>  
[consultado a 01-05-2021]

<http://www2.icnf.pt/portal/ap/r-nat/rnsm/class-carac>  
[consultado a 01-05-2021]





# POÉTICAS DEL ENVEJECER: UNA MIRADA ETNOGRÁFICA SOBRE LOS MAYORES DE LA PRAINHA DO CANTO VERDE/BRASIL

José Clerton de Oliveira Martins  
Francisco Welligton de Sousa Barbosa Junior  
Laís Duarte de Moraes

## Introducción

Se sabe que el envejecimiento se ha convertido un tema de amplia discusión a lo largo de este siglo, además de ser una preocupación en las culturas occidentales. Esto se debe a que las poblaciones jóvenes están disminuyendo mientras las de mayores están creciendo exponencialmente en todo el mundo, según datos de informes publicados por la Organización de las Naciones Unidas (2019), que afirman que actualmente el número de personas mayores (consideradas por la institución a partir de los 65 años)<sup>400</sup> ya supera el de niños en nivel global, y hasta 2050 será una sexta parte de la población mundial. También según estos datos, existe una estimativa de que el número de mayores con más de 80 años se triplicará, pasando de 143 millones en 2019 a 420 millones en 2020 (ONU, 2019).

Entre las regiones del globo donde este crecimiento se destaca exponencialmente y cuyas proyecciones apuntan para volverse en una de las regiones con el mayor número de personas mayores en el mundo está la América Latina (ONU, 2019). Se estima que hasta 2050 en esta región dicha población llegará al doble de la actual. Y entre los países latinoamericanos cuyas poblaciones siguen envejeciendo de modo acelerado, se nos apunta el caso de Brasil – lo que hace algunos años nos convoca a estudios para contemplar esta realidad, comprenderla y la amparar en todas sus posibilidades.

Este país, mundialmente reconocido por su dimensión continental, y otrora por ser un “país joven”, ahora presenta cada vez más personas mayores. Crecimiento que se traduce como acelerado, según lo que podemos notar a partir de datos del Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística (IBGE) divulgados en los años 2018, 2019 y 2020, en los que se observa que en este país, que actualmente presenta una población de aproximadamente 210 millones (IBGE, 2020a), entre 2012 y 2017 su población de mayo-

---

<sup>400</sup> Aunque la ONU considere mayor la persona a partir de los 65 años, a lo largo de este texto trataremos de este termo considerando-o a partir de los 60 años, de acuerdo con lo destacado por la Organización Mundial de la Salud en 2012 – recorte este utilizado para contemplar este grupo de edad a lo largo del estudio de la investigación “Recriando-se nas Temporalidades Livres da Velhice: um Estudo sobre as Experiências Potencializadoras de Idosos do Nordeste Brasileiro”, que serviu de base para este texto.

res superó la marca de 30 millones, lo que indica un crecimiento de aproximadamente 18% desde 2012, cuando era próximo a los 25,2 millones (IBGE, 2018). Otra investigación, que se desarrolló en 2018 y se ha publicada en 2019, presenta informaciones complementarias a esta. En dicha investigación se afirma que entre 2012 y 2018 hubo una tendencia de reducción del número de la población hasta los 30 (de 47,6% en 2012 a 42,9% en 2018), mientras hubo un aumento de la población de mayores, que llegó a los 15,4% en 2018 (IBGE, 2019).

Sin embargo, se observa que existe una fuerte contradicción y un desafío en vista de este crecimiento en el número de personas mayores, lo que también está muy presente en Brasil: dado que nuestras subjetividades se producen a partir de la internalización de los discursos hegemónicos de una cultura, internalizamos percepciones estigmatizadas sobre el envejecimiento, asociándolo, por ejemplo, con ideas de muerte, enfermedad y decrepitud (Barbosa Junior & Baptista, 2018; Barbosa Junior, Moraes & Martins, 2017; Martins, 2017; Neri, 2000; Schneider & Irigaray, 2008; Teixeira, et. al, 2015). Dichas aprensiones, que se producen en el seno de las culturas capitalistas y occidentales, sobrevaloran la producción y el consumo, convirtiéndolos en sinónimos de juventud, mientras que, como modo de más se afirmaren, conciben el envejecimiento en su otro extremo, caracterizándolo como algo que se debe evitar, algo a ser rechazado – lo que seguimos internalizando desde nuestras infancias (Barbosa Junior & Baptista, 2018; Barbosa Junior, Moraes & Martins, 2017; Martins, 2017; Moreira & Nogueira, 2008; Schneider & Irigaray, 2008; Teixeira, et. al, 2015).

Dichos discursos y aprensiones sobre el envejecimiento producen saberes, y se reflejen en nuestras prácticas cotidianas, incluso en las políticas públicas. Como ejemplo citamos el caso del Nordeste brasileño, región que, aunque presente aproximadamente 8.574.000 de personas mayores (cerca de 25% del número total de personas mayores del país) (IBGE, 2020b), se evidencia la falta de asistencia de políticas públicas relativas a amparar esta población.

Sabiendo que también en contextos de falta de asistencia se hace posible la vivencia de poesías, es decir, el involucramiento en experiencias subjetivas placenteras y en que se evidencian ratos de plenitud y aprensiones de sí mismo – el estado poético (Morin, 2005a, 2005b), preguntamos: ¿sería posible vejez caracterizadas por la vivencia de estados poéticos, aunque en contextos de falta de asistencia? ¿Cómo serían estas vivencias, de acuerdo con estos mayores? ¿Cómo dicha posibilidad se presentaría? ¿Qué estos sujetos nos tendrían a decir? Es desde estos cuestionamientos que seguimos al objetivo de este texto: identificar los estados poéticos en la vejez de mayores de la Prainha do Canto Verde.

Para ese fin, realizamos interpretaciones basadas en los resultados de un estudio etnográfico realizado con 52 personas mayores en la comunidad extractivista pesquera Prainha do Canto

Verde/Brasil entre los años 2015 y 2016, guiados por las respuestas de los mayores encuestados, que contestaron a la siguiente cuestión: “¿a ti qué más te gusta hacer en esa fase de tu vida?”. Así, con el auxilio de la técnica del Discurso do Sujeito Coletivo (Lefèvre & Lefèvre, 2005), se desarrollaron discursos colectivos y respectivas categorías de análisis.

Cabe señalar que el estudio mencionado es parte de la investigación "Recriando-se nas Temporalidades Livres da Velhice: um Estudo sobre as Experiências Potencializadoras da Vida de Idosos do Nordeste Brasileiro", desarrollada por el Laboratório de Estudos sobre Ócio, Trabalho e Tempo Livre, en el Programa de Posgrado en Psicología de la Universidade de Fortaleza/Brasil.

De ese modo, orientándonos desde el objetivo mencionado, seguimos el siguiente trayecto a lo largo de este texto: en primero momento, presentamos el camino metodológico que orientó este estudio. En momento siguiente, hablamos sobre las poéticas del lugar, presentes en forma de textos y poema, con descripciones etnográficas sobre el lugar y los sentidos a que este convoca. En tercer momento, presentamos el perfil de los mayores que formaron parte de esta investigación. Y en último instante, los resultados del estudio y nuestras interpretaciones sobre estos.

### **Camino Metodológico**

El estudio mencionado se desarrolló desde la perspectiva cualitativa (Minayo & Sanches, 1993) con carácter descriptivo y exploratorio (Gil, 2002), en que se convocó el enfoque etnográfico, y se definieron y siguieron las cuatro etapas para el trayecto etnográfico: 1) demarcación de campo; 2) preparación y documentación; 3) investigación de campo; 4 conclusión (Aguirre & Martins, 2014), proceso que ha seguido desde agosto de 2015 hasta junio de 2016.

A lo largo de este periodo fuimos a campo, donde estuvimos en contacto con los mayores, sus contextos y las dinámicas que los constituyen. Para ello, nos orientamos con basis en la observación participante, en que asumimos una actitud receptiva para sumergirnos y adaptarnos al grupo y su cotidiano, y luego registrar datos y comportamientos (Aguirre & Martins, 2014). Señalamos que, para nuestra inserción y contacto con el campo, tuvimos la colaboración de un miembro de dicha comunidad, a quien hemos llamado nuestro guía.

Durante todo el período en que estuvimos en campo utilizamos diarios de campo para registrar las descripciones de lo percibido por nuestros sentidos. También, con la finalidad de recolección de datos, utilizamos algunos instrumentos, como el cuestionario sociodemográfico y la entrevista semiestructurada. Estos instrumentos fueron aplicados a los mayores que residen en la comunidad y que aceptaron ser entrevistados.

Antes de continuar y hablar acerca de las aplicaciones de nuestros instrumentos de recolección de datos a los mayores de la Prainha do Canto Verde, mencionamos que a lo largo del estudio seguimos el compromiso ético con los seres humanos entrevistados, garantizando su anonimato e identificación. Además, aclaramos que seguimos los preceptos de la Resolución n° 466/12, del Conselho Nacional de Saúde, del Ministério da Saúde, que orienta sobre las investigaciones con seres humanos. Y como prueba de su conocimiento y concordancia con lo afirmado, los entrevistados también señalaron un Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), donde están presentes estos informes.

Precediendo cada entrevista, los mayores completaron una Ficha de Identificação, que consiste en un cuestionario sociodemográfico, en que son fornecidas informaciones como nombre, edad, sexo, escolaridad, estado civil, entre otras. Estas informaciones fueran importantes para que observáramos, en termos generales, el perfil de los mayores de la comunidad.

Las entrevistas semiestructuradas realizadas con los mayores eran compuestas por 10 cuestiones. Entre estas tomamos una, que orientó este texto, y analizamos sus respuestas. La pregunta elegida fue: “¿a ti qué más te gusta hacer en esa fase de tu vida?”

Para la creación de categorías y discursos para nuestros análisis, utilizamos la técnica del Discurso do Sujeito Coletivo, en que extraemos, de cada testigo, las ideas centrales y/o anclajes y sus correspondientes expresiones-claves (es decir, la esencia de cada discurso). Y de las ideas centrales o anclajes semejantes se nos fue posible la organización de “uno o muchos discursos síntesis” (Lefèvre & Lefèvre, 2005, p.16 [nuestra traducción]), discursos sintéticos colectivos que representan un conjunto de sujetos. De ese modo, a partir de las 52 entrevistas realizadas, identificamos 91 ideas centrales, lo que nos llevó al desarrollo de 11 categorías, cada una representada por un discurso, lo que analizamos en momento siguiente.

### **Prainha do Canto Verde – El Lugar desde una Mirada Etnográfica**

La Prainha do Canto Verde es una comunidad costera ubicada en el municipio de Beberibe y está cerca de 126 kilómetros de la capital de Ceará, Fortaleza. Conocida por su tradición pesquera, esta comunidad presenta un área de 5 kilómetros de extensión, donde viven aproximadamente 200 familias, de las cuales la mayor parte ejerce la pesca extractivista como su principal actividad, y la agricultura de subsistencia y la creación de animales de pequeño porte como sus secundarias (Almeida, 2002).

Considerada una reserva extractivista desde 2009, la Prainha do Canto Verde presenta el derecho a la protección de sus tierras (577,55 hectáreas) y de parte del mar (28.639,16 hectáreas)

por el Estado, una vez que dichas áreas son necesarias para la subsistencia de las personas que viven en la comunidad (<http://prainhadocantoverde.org/>).

Dicha comunidad puede ser percibida como tradicional, una vez que su modo de vida y el sentimiento de pertenencia de sus habitantes son caracterizados por muchos puntos, entre ellos: 1) una relación de dependencia con la naturaleza y con los ciclos y recursos naturales renovables; 2) la existencia de un territorio donde el grupo se reproduce social y económicamente; 3) varias generaciones han ocupado y residido en este territorio; 4) la importancia de las actividades de subsistencia; 5) reducida acumulación de capital; 6) la importancia de las relaciones familiares para la realización de las actividades sociales, económicas y culturales; 7) la importancia de los mitos, rituales o simbologías relativas a sus principales tareas, como la pesca, la caza y demás actividades extractivistas; 8) presentaren tecnología considerada rudimental, simples, con poco impacto sobre el ambiente en que viven (Diegues, 2001).

La pesca, practicada por aproximadamente el setenta por ciento de las familias que viven en la Prainha do Canto Verde, presenta un carácter artesanal, que se lleva a cabo por medio del trabajo manual del pescador, que hace uso de pequeñas embarcaciones a remo, a la vela o incluso a motor, pero sin uso de instrumentos de auxilio a la navegación, y con pequeña producción y estocaje. Aquí el pescado es consumido por las propias familias, donado para los que necesitan o cambiado por otros alimentos; y otra parte es comercializada (Almeida, 2002; Galdino, 2014).

Considerando que esta comunidad es principalmente pesquera, ella presenta una intensa relación con el mar, siendo este elemento una parte significativamente presente e importante en su cotidiano e en la formación de estos hombres y mujeres, de tal manera que nos hace posible afirmar que en la Prainha do Canto Verde se habita en la tierra y se vive en el mar. Y ese modo de vivir es marcado por diversas contingencias, entre ellas las naturales, como la inestabilidad debido a factores oceanográficos y meteorológicos y por padrones de migración, variación y reproducción de las especies; los accidentes, naufragios, temores, miedos, así como por la inestabilidad de los precios y percedera del pescado, lo que, con frecuencia, lleva a los pescadores a presentar una relación de comercialización desfavorable, ya que necesitan vender su pescados rápidamente (Diegues, 2001).

También sabemos que en dicha comunidad la división de tareas y papeles sociales ocurre generalmente por género. La mayoría de los hombres son pescadores o trabajan en actividades relacionadas con la pesca, como la confección de redes y otras artes de pesca o la función de “rolador” (el responsable por sacar las embarcaciones del mar hasta la playa); trabajos relacionados con la construcción civil, y otros que necesitan fuerza física. Las

mujeres, por vez, acostumbran hacer trabajos públicos, como profesoras o agentes de salud; trabajos ocasionales relativos a la culinaria, servicios generales en turismo y/o en las pocas casas de veraneo de la comunidad; son diaristas; realizan actividades artesanales; son doñas de casa; o marisqueras, con actividades relacionadas con la pesca (Carvalho, Bezerra & Pinheiro, 2010).

La Prainha do Canto Verde también presenta una dinámica marcadamente influenciada por un antiguo conflicto entre dos asociaciones: la Associação dos Moradores da Prainha do Canto Verde, creada en 1989, con el objetivo de luchar por mejoras en sus aspectos sociales, económicos y culturales, mientras también el combate a los efectos de la sobrepesca, la exploración y la monopolización de productos generados por la propia comunidad; y la Associação Independente dos Moradores da Prainha do Canto Verde (AIMPCV), que surgió en 2012, compuesta por miembros disidentes de la primera asociación y que no estuvieron de acuerdo con la implementación de una Reserva Extrativista (RESEX) en el área de la comunidad, con la alegación de que no fueran comunicados de que la Reserva no era Marinha.

La comunidad en cuestión también es reconocida por sus bellezas naturales y su flujo turístico. Esto se debe a ella tener una región soleada con playas de aguas cálidas, elementos que favorecen a la atracción de turistas, además de que estos elementos son utilizados como estrategias por la Secretaria de Turismo del Estado para atraerlos (Lima, 2002). Para contribuir a este fin, la comunidad también presenta pensiones y un restaurante. Cabe señalar que el turismo aquí es pensado por y para la comunidad, presentándose como una alternativa al turismo de masa (Mendonça, 2004). Se trata, por lo tanto, de un modelo innovador y pionero en el Estado de Ceará, por ser considerado sostenible y comunitario, en el que los habitantes de la comunidad participan efectivamente de su concepción, desarrollo e implemento en la gestión. Y en resultado, la mayor parte de los beneficios proporcionados por el turismo es direccionada a la comunidad, además de la conservación ambiental y patrimonio cultural – lo que permitió a la comunidad volverse en uno de los locales más estudiados y conocidos en Brasil (Galdino, 2014).

### **La descripción de la rutina de un día en la Prainha do Canto Verde**

Además de los aspectos mencionados, durante nuestras visitas a la comunidad observamos la realización de actividades características de la vida diaria de muchos de sus habitantes, lo que nos permitió preñiones sobre sus rutinas y dinámicas, que, en general, tomamos como representativas de dicha comunidad. Así, en resultado de nuestras observaciones y de los registros en nuestros diarios de campo, presentamos el desarrollo de estas

rutinas, representadas a partir de la descripción de un día en la Prainha do Canto Verde.

Al sonido del mar y del canto de los pájaros, la comunidad se despierta a las cuatro de la mañana. En ese momento los hombres se ponen de pie, dejan sus casas y siguen en dirección al mar, donde se unen a sus *jangadas* y van a pescar. También en ese horario aquellos que pasaron la noche pescando en el mar regresan con sus peces. En estos momentos un hombre permanece en la tierra, quien pone un tronco debajo de las *jangadas* que llegan del mar, para asegurarlas en el suelo, y lo saca de aquellas que precisan partir para el mar. Dicho ato se llama “*rolar jangada*”, y el hombre que lo hace es llamado “*rolador*”.

Poco después se despiertan los mayores, a las cinco o seis de la mañana. Diferente de los pescadores, ellos ya no se van a pescar con fines a generar renda para su sobrevivencia - pues son jubilados. Estos hombres van a tomar el desayuno preparado por sus compañeras, muchas también mayores, para luego realizar las actividades por sí mismos elegidas, a las cuales se dedican con mucho placer, actividades de las más diversas, desde caminar por la playa a pescar.

Mientras se pasan estos momentos, la noche se va volviendo día, la luna se va, y el sol viene surgiendo como nasciendo de las aguas, como saliendo del mar en dirección al cielo. A lo largo de su subida, sigue aclarando más y más el ambiente, y cambiando el color del cielo y sus nubes. Ora estos están naranjas, ora rosados, hasta el momento en que este se vuelve azul, ellas blancas, y el sol muy amarillo, quien sigue distribuyendo su color y su calor por los diversos ambientes terrenos.

En esto momento estamos entre las seis y las siete de la mañana. En ese horario algunas señoras mayores caminan por la orilla del mar, donde también siguen los padres con sus niños pequeños, que andan sobre la arena y donde los padres les presentan el mar, a los pocos les introduciendo la cultura de la comunidad. Mientras eso, en las casas de la Prainha do Canto Verde, las mujeres preparan el desayuno, y los jóvenes, vestidos con uniformes, siguen afuera de sus casas, reunidos a la espera del autobús que los recoge para llevarlos a la escuela, que está ubicada en otro sitio.

Durante las mañanas, al sonido de canciones evangélicas o *forrós* contemporáneos, las mujeres, mayores o no, hacen sus labores de casa (muchas veces compartidos con sus hijas), como limpiar la casa, cuidar de las plantas, barrer el patio detrás, lavar las ropas, tratar a los pescados traídos por sus compañeros en su última pescaría y preparar el almuerzo. Y los hombres que hubieron pescado por la noche anterior permanecen acostados.

Por la tarde, mientras esperan el regreso de aquellos que se fueran al mar temprano por la mañana, los hombres se quedan en la playa, reunidos bajo una barraca y a cartear. El juego, que se inicia a la una de la tarde, sigue hasta el comienzo de la noche.



Durante ese periodo ellos charlan, se divierten, hacen bromas, cuentan chismes y demás historias, y dicen malas palabras. Hay muchos que llegan, pero no juegan; tan solo observan a los otros y charlan con los demás.

Mientras los hombres juegan cartas, algunos niños van al mar, donde nadan y surfean con sus grandes pedazos de espuma de poliestireno, a que ellos imaginan ser sus tablas de surf. Y sobre la tierra, otros niños se reúnen, y en sus manos llevan espuma de poliestireno y pequeños cuchillos, materiales que utilizan para esculpir sus pequeñas *jangadas*.

Aún sobre la tierra, y a lejos del mar, los mayores, cuando no están realizando sus actividades, se quedan en sus hogares, generalmente con las familias reunidas en sus porches, donde todos charlan y descansan, algunos acostados en hamacas, otros sentados en sillas o sobre el porche. Entre todos, las esposas, muchas también mayores, se acuestan en redes o se sientan en el suelo, donde, junto con sus hijas, hacen sus laberintos, arte que estas mayores aprendieron cuando niñas en medio a sus familias.

El tiempo pasa, y la tarde llega a su fin, representado por el sol que, poco a poco, desaparece entre las dunas, como acostándose sobre la arena, donde se encuentran algunas *jangadas*, paradas, esperando por la próxima noche, por el próximo momento para partir al mar. Mientras tanto, la luna, va apareciendo discretamente en el cielo, que, junto a las nubes, nuevamente se vuelven rosa y naranja, ahora para volver oscuro, para volverse noche. Y en este escenario los niños, a la orilla del mar, hacen un círculo y brincan de capoeira, mientras los mayores dejan sus casas para charlar con vecinos o pasear.

Cuando llega la noche, y ya vemos a la luna intensa en el cielo, el mar se pone agitado, la playa oscura, y la comunidad sigue para sus hogares, donde las familias cenan y, generalmente, asisten a la televisión, con sus programas que varían desde los noticieros a las telenovelas. Luego, es hora de acostarse. Sin embargo, para los pescadores que van al mar, la hora es de irse. A depender del día de la semana, cuando se vuelve noche las familias dejan sus casas para ir a los cultos evangélicos o a las misas. Tan pronto estos se acaban, regresan a sus hogares y siguen su rutina.

Tomando como inspiración los escenarios descritos, resultado de nuestras aprensiones a partir de la experiencia etnográfica, desarrollamos un poema que narra el curso de un día en dicha comunidad, ayudándonos a la visualización y comprensión de estas rutinas. A seguir presentamos el poema:

## **Los Mundos de Canto Verde**

I  
Madrugada,

cuatro y treinta.  
El gallo canta  
El periquito habla

Es la vida que despierta  
Es la naturaleza que se agita  
Es un mundo que se anuncia

No es noche  
No es día

El sol aún duerme  
Las aguas son su manto

Duerme como un niño  
Por la noche entera soñando

En la arena, ojos abiertos, atentos  
Ojos de hombres del mar

Los hombres ruedan una balsa  
Van a donde vinieron  
Van a donde nacieron  
Van al mar

¡Son vidas hechas de sal!  
¡Son vidas hechas de agua!  
¡Son vidas hechas de mar!

Siempre entre la tierra y la vela  
Siempre entre la tierra y el mar

Sobre la arena, lo que hay:  
Hombres, cocoteros, perros  
Bichos, vidas, mar

Es lo que hay  
Es lo que hay

II  
El sol abre sus ojos  
Con tranquilidad, abre sus ojos

Acostado, poco a poco se levanta  
V poniéndose de pie

Pero escondido por las nubes,  
Poco lo vemos  
Poco lo vemos

Una balsa va  
Un hombre viene.

En sus pies, agua y tierra  
En sus pies, tierra y agua

En sus pies, vidas de mar

En el cielo, las nubes se rosan  
Y el suelo es su mejor espejo  
Entre aguas que caminan y corren  
Entre aguas y arenas que se besan

Mira, viene un Francisco para contarnos  
su día  
Mira, viene un hombre hecho de mar

Francisco es hijo de peces,  
Francisco es hijo de pescas  
Francisco es hijo de las aguas  
Francisco es hijo del mar.

Y Francisco viene  
Y Francisco va

III  
El tiempo pasa...  
Pasa el tiempo...

El sol más abre sus ojos  
El sol más se pone de pie

El sol, poco escondido,  
Más se desesconde

Él mira las balsas sobre la tierra  
Él mira las balsas sobre el mar

Y la balsa que hace poco se fue  
Ahora se queda pequeña,  
Y cabe en la palma de mi mano

IV  
Mayores pasean  
Están en las orillas del mar

Un hombre pasea con su hijo  
Le enseña a ser hombre

V  
El sol está de pie  
Y sus ojos, muy abiertos

¡Nació el día!  
¡El día nació!

Amarillo es su color:  
Amarillo es el color del cielo  
Amarillo es el color de la vida  
Amarillo, caliente, intenso

Y en el día amarillo,  
Una cerca, una mujer  
Su patio detrás  
Su fregadero  
Su café

Pasa un coche  
Entran las chicas  
Van a otro lugar  
Van a leer letras de libros

Es así como ese mundo renace  
Es así como amanece el día.

VI  
Las horas se pasan  
Se pasan las horas

El tiempo anda  
Es un hombre sin prisa

El sol, de pie como nunca  
Se cansa de estar de pie

Decide acostarse en la arena  
Decide sus ojos cerrar

Ya va yendo  
Ya va yendo acostarse

VII  
Es fin de tarde,

La vida cambia su color  
Las nubes son naranja  
Los chicos son capoeira

Es fin de tarde,  
Y las balsas, sobre la arena

Un mundo se despide  
Volverá nuevo mañana

El mar se agita  
Yo me agito

El sol se despide  
Nos susurra un adiós

El viento nos cuenta un secreto  
Nos abraza  
Nos toca el cuerpo  
Nos eriza

VIII

El cielo oscurece  
Cambia su color

Un cielo color de oscuro  
Color de miedo  
Color de nuevo

El mar habla alto  
El mar grita  
¡Y grita y grita!

A los lejos arriba una mujer de blanco  
Mujer seductora, elegante.

Un mundo duerme  
Otros despiertan

Así es el día que se cambia noche  
Así es la noche que se cambia día

Así son los mundos de Canto Verde.

## **¿Quién son los Mayores?**

Caracterizamos los mayores que participaron en esta investigación a partir de los datos por ellos proporcionados al cuestionario sociodemográfico. Una vez que entre los cincuenta y dos encuestados están presentes diferentes sexos, discrepancias de edad, diversos niveles de escolaridad y estados civiles, dividimos a los sujetos en grupos, teniendo en cuenta sus respuestas.

Al principio observamos que los mayores encuestados presentaron entre 60 y 78 años y, en general, una edad media equivalente a 67,69 años. Después, cuando al contemplar los encuestados por sexo, notamos que 28 (53,85%) pertenecen al sexo femenino, y 24 (36, 15%) al masculino.

Con respecto al estado civil, observamos que 30 de ellos (57,69%) se consideran casados. Luego, y tres veces menor, es el número de quienes se afirman viudos: 10 (19,23%). Continuando en ese orden decreciente, notamos que 7 mayores (13,26%) se afirman solteros. También observamos que 3 (5,76%) es el número total de quienes se afirman en unión estable. Y para concluir, 1 (1,92) se afirma separado, y otro (1,92) no supo cómo contestar.

Y en último momento, correspondiente a la escolaridad, observamos que 33 encuestados (63,30%) afirman tener el 1° Grado Incompleto. Luego, están aquellos que se afirman Sin Instrucción: 14 (26,92%). A seguir, encontramos los cinco mayores restantes, divididos del siguiente modo: 3 (5,76%) afirman tener el 2° Grado Incompleto; 1 (1,92%) tener el 1° Grado Completo; y 1 (1,92%), Posgrado.

## Lo que nos dicen los mayores o De los Hallazgos del Estudio

A partir de las 52 entrevistas realizadas, obtuvimos un total de 91 Ideas Centrales, lo que nos permitió la formación de 11 categorías, que nos llevaron a la creación de Discursos do Sujeito Coletivo. Las categorías encontradas fueron: a) Actividades de casa; b) Ocios diversos; c) Actividades relacionadas a la pesca; d) Cuidar de las plantas; e) Interactuar con otras personas; f) Caminar; g) Trabajar; h) Satisfacción con las actividades cotidianas; i) Actividades artesanales; j) Sentirse bien en familia; k) Pensar sobre la vida.

A seguir presentamos un cuadro síntesis en que describimos las categorías identificadas, los DSC's e la cantidad de sujetos que corresponde a estos. Además, algunas frases están señaladas en cada DSC, con la finalidad de auxiliarnos en el proceso de análisis en relación con los referenciales teóricos que sirven de basis para el estudio.

Cuadro 1.

### Discurso do Sujeito Coletivo (DSC) referente a las actividades poéticas

Categorías	Discurso do Sujeito Coletivo (DSC)	Cantidad de Sujetos
A: Labores de casa	Lo que a mí me gusta hacer son las labores de casa, la comida, lo que es preciso hacer, los trabajos de casa mismo que se lo necesita, que se los va haciendo para pasar el tiempo: trabajos de la casa, hacer mis cosas, lavar bien la casita, vale, la limpiar, lavar <i>mis ropa</i> , hacer las cosas hacia dentro de casa. <b>Me quedo más <i>satirfecha</i>, trabajando en ella, me siento muy feliz cuando estoy haciendo eso, haciendo mis cosas de necesidad de hacer. Me siento bien de estar haciendo mis cosas. Es una gran satisfacción de yo aún hacer mis cosas. Me siento muy tranquila porque yo hago mis cosas aún, con despacio mismo.</b> Si yo no lo hago todo en un día, yo lo hago en dos, lo hago en el próximo. Cada día me voy haciendo un tipo de cosa, me voy haciendo otra. <b>Yo me sien-</b>	14 participantes

	<p><b>to muy feliz con eso, es una experiencia muy buena.</b> Ahí cuando yo quiero salir, yo salgo para allá, paseito, me voy para la casa de mis colegas, ahí regreso. <b>Cuando llego aquí ya lo está todo bien,</b> gracias a Dios. <b>A mí me gusta ver mis cosas organizadas.</b></p>	
B: Ocios diversos	<p>Lo que a mí me gusta hacer es algunas cosas, así, como ir para la misa, ir para la iglesia. <b>A mí me gusta me divertir</b> también, hacer algunas cosas que yo me divierta. <b>Me siento bien en jugar, ir a la playa, pasear por allá, vale, bañarme en el mar.</b> Es todo es bueno de investimento, el tío asistir una televisión.</p>	13 participantes
C: Actividades relacionas a la pesca	<p>A mí me gusta <i>trabajá</i>, vale. Pescar. Usar mi profesión, mi mayor profesión, la pesca. <b>Para mí, se lo es lo mejor deporte que tiene em mi vida.</b> Sé que cuando yo llegar a hacer falta, me hará mucha falta mi profesión. Cuando yo estoy con salud, yo me voy a la playa, <i>a vez</i> ayudo a empujar una jangada, <i>a vez</i> es difícil yo ir para el mar. Ahí una cosa que yo lo hacia antiguamente, y a mí me gusta lo hacer. Porque antiguamente era lo que nosotros trabajábamos, era lo que nosotros vivíamos. Y hoy, en que me pongo en la edad, nosotros no tenemos conducción. <b>Pero nosotros tenemos placer cuando hacemos aquello que nosotros lo hacíamos antiguamente:</b> pescar, arrumar la red, tratar de cosas de pesca, arreglar <i>caçoeira</i>, poniéndole plomo, arreglándole, haciendo mis cosas bien. <b>Yo me siento feliz al hacer eso, mismo que sean pocas las cosas.</b></p>	12 participantes

<p>D: Cuidar de las plantas</p>	<p>¡Ah! Lo que a mí más me gusta hacer es cuidar de <i>mis planta</i> y de mi huerta. <b>Me siento muy feliz porque las planta hace parte de mi vida.</b> A mí me gusta quedarme arreglando el jardín, regar <i>mis pranta</i>, los <i>cocotero</i>, limpiar alguna broza, cuidar de <i>las plantita mirmo</i>, tan solo regando los <i>cocotero mirmo</i>, las plantita en casa, vale, cuidándoles cuando se lo pueda. A mí me gusta limpiar mis árboles en el periodo del marañón, mi <i>prantación</i>, vale, de <i>ciruela</i>, barrer, limpiar el jardín. <b>Todo lo que yo he plantado, a mí me gusta lo limpiar, vale. A mí me gusta ver todo organizada, todo limpita. Lo que yo planté, ahora yo lo estoy cosechando. Ahí yo pienso que lo es muy importante, vale.</b></p>	<p>10 participantes</p>
<p>E: Interactuar con otras personas</p>	<p><b>Lo que a mí más me gusta hacer en mi vida ahora es dialongar con los amigos, charlar. Es dialongar con más placer, me entender muy bien con la persona con quien yo convivo, cosa que en el pasado yo no lo hacía, y ahora lo estoy haciendo, después de los sesenta.</b> A mí me gusta estar en la playa comprando pescado, charlando con los amigos y tal, de estar en la playa charlando con los colegas. <b>A mí me gusta estar con otras personas, conocer otras personas, ayudar los otros, charlar con las amigos, contando nuestros asunto.</b> Se lo es lo que a mí me gusta hacer.</p>	<p>10 participantes</p>
<p>F: Caminar</p>	<p><b>Del tiempo que a mí más me gusta, que nosotros conseguimos y nos sentimos bien, después de los sesenta año, es andar, caminar, andar para la playa.</b> A mí me gusta andar,</p>	<p>08 participantes</p>



	<p>a mí me gusta mucho, andar para aquí, para allá, <b>hacer caminata para los mis nervio, para tener la salud de nosotros, porque la salud de nosotros es donde nosotros nos vamos más adelante.</b></p>	
<p>G: Trabajar</p>	<p>Lo que a mí más me gusta hacer es trabajar. No paro de trabajar, no. Contando lo que he trabajado mucho, hoy en esta expectativa más cansado, algún trabajo que aún se lo hace, yo lo hago, eso que continuamos a trabajar, porque tengo aún resistencia un poco para el trabajo. Y se lo es eso lo que quiero decir: es que mientras estuviéremos con salud, con ganas, vale. Lo que yo tengo a decir lo es porque, mira, <b>nos ponemos en esa edad, y no sigue más con un trabajo, ahora más leve.</b> Se lo es la vida, porque, en realidad, nosotros tenemos que continuar siempre a trabajar. Cualquier un trabajo posible a nosotros, nosotros tenemos que continuar a trabajar, vale. A mí me gusta trabajar en las cosas, trabajar en la tierra, en el campo. Plantar en el campo. <b>Y a mí no me gusta quedarme parado, no. Se lo es la voluntad que me da de trabajar, porque cuanto más yo trabajo, más yo estoy recibiendo energía. Y se yo parar, ahí se lo es perjudicial para mí.</b> Por hora, estoy trabajando en <i>las casa</i>, vale. <b>Se lo es lo que tengo a hacer, es trabajar allá, trabajo allí. Aunque con esa edad avanzada, con las experiencia que nosotros tenemos, que no podemos parar de hacer algo mejor para nuestros resultados, que eso es lo que importa para cada</b></p>	<p>06 participantes</p>

	<b>uno de nosotros. Se lo es así el trabajo.</b>	
H: Satisfacción con las actividades cotidianas	A mí me gusta mucha cosa. Yo me voy a hacer una comida, cocinar, comer. La comida es importante, es importante comer. Hacer un café, lavo un plato, me voy a ducharme. Ahí, cuando lo termino, se pasa un ratito, yo me siento en la silla. Después, yo me pongo de pie, me acuesto en la hamaca, me voy a dormir, y descansar, <b>tener descanso en mi vida. Se lo hace muy bien un descanso.</b> Cuando es a la <i>una</i> hora, a <i>dos</i> hora, una hora y media, yo me pongo de pie. Ahí, yo me quedo andando, moviendo el cuerpo. Usted lo sabe cómo <i>es las cosa</i> . <b>Se lo es lo máximo que yo deseo, que yo quiero. Se lo tiene que ser una cosa que me haga feliz, que yo me siento bien, yo no reclamar, vale.</b>	06 participantes
I: Actividades artesanales	Lo que a mí me gusta es hacer mi trabajo en la rejilla, hacer laberinto, tejido de encaje, artesanía, coser. <b>A mí me gusta mucho coser. Yo aún continúo cosiendo y lo me voy hasta el fin de la vida. Esas mis ropa aquí es todo yo lo que hago a mano, todo a mano. No hay máquina, tan solo en la mano. Y me siento bien porque tengo mi propia independencia.</b>	05 participantes
J: Sentirse bien en familia	<b>Tengo muy placer yo vivir con mi cónyuge, con mis hijo, estar con mi familia reunida, estar charlando con mis hijos.</b> Cuando ellos se van, cuando ellos llegan a mi casa, yo recibo ellos bien. Yo estoy feliz, gracias a Dios, en mi vida. <b>Para mí, se lo es un gran placer eso ahí.</b> Se lo es un placer que yo tengo,	03 participantes

	de yo estar viviendo, vale, con mi salud, gracias a Dios, salud con mi cónyuge, de <i>mis hijo</i> , en mi casa.	
K: Pensar sobre la vida	Del tiempo que a mí más me gusta después de mis <i>sesenta año</i> , <b>es pensar en la vida que yo tengo hacia adelante, vale, nosotros entenderemos lo que trajimos en el comienzo de la vida, y ahora, en el presente.</b>	02 participantes

### **Revelaciones existenciales: más allá de las palabras simples, la profundidad de expresión de la experiencia de lo simple**

Las categorías descritas anteriormente y los DSC's correspondientes a estas revelan las actividades principales que a las personas mayores de la Prainha do Canto Verde más les gustan hacer. Es interesante observar que la gran mayoría de estas actividades van acompañadas de expresiones como: "Es una gran satisfacción"; "Yo me siento feliz"; y "Para mí, esto es un gran placer".

Las personas mayores en cuestión revelan en estos discursos una percepción subjetiva involucrada en el desempeño de sus actividades favoritas. Los diálogos convocados por ellas, por lo tanto, retratan sus experiencias y cómo se sienten al realizar sus actividades favoritas. Así, en su ejercicio, ellas revelan sentidos, conectándose con el mundo de las emociones a través de la conexión con ellas mismas, con otras personas, con una actividad y con su propia forma de vida.

Observamos, por lo tanto, que las actividades libremente elegidas permiten una expresión auténtica de sí mismo, mientras que el sujeto que las experimenta y desarrolla se transforma y también cambia su entorno. Estas actividades se manifiestan, aquí defendemos, como formas de poesía y acceso al estado poético de los mayores en cuestión.

Se hace necesario explicar que la poesía, a la que nos referimos en este texto, más que una forma escrita, en lugar de mencionar las prácticas literarias, se refiere al alcance de la subjetividad, de lo mágico y de lo mítico de estar vivo (Morin, 2005a, 2005b). Tomando una metáfora, podríamos decir que se refiere a escribir la vida misma en su forma más sublime.

Y el estado poético, a su vez, corresponde precisamente a un estado que ocurre en esos momentos en que se escribe la vida. Un estado marcado por la emoción, por la excitación, un estado de espíritu, en el que vamos más allá de lo real, en el que nos lanzamos más allá de nosotros mismos y compartimos con este ámbito y

sus posibilidades (Morin, 2005a, 2005b). El estado poético se puede experimentar desde varias posibilidades: desde mi relación con la naturaleza, con la música, con el arte, en relación con los demás, en mi relación con la religión, etc. En otras palabras, este estado se puede experimentar en relación con todo lo que me agrada y excita mi vida, me convoca a mí y más allá de mí (Morin, 2005a, 2005b).

Por lo tanto, defendemos de antemano que estas personas mayores viven estados poéticos. Observamos que es a través de su relación con estas actividades diarias que afirman sentir placer y que encuentran implicación en la vida. Es en su vida cotidiana que encuentran formas de sentirse bien, vivos y poderosos para seguir el curso de su existencia.

También observamos que tales actividades que llenan el tiempo diario de las personas mayores de la Prainha do Canto Verde les brindan una sensación de bienestar y libertad percibida. Ya sea a través del mantenimiento y el fortalecimiento de las relaciones sociales y afectivas, como se expresa en las categorías: "E: Interactuar con otras personas" y "J: Sentirse bien en familia" o mediante actividades que generan experiencias significativas a sí mismos, presente en las categorías: "A: Labores de casa", "C: Actividades relacionadas a la pesca", "D: Cuidar de las plantas", "G: Trabajar" y "H: Satisfacción con las actividades cotidianas".

En las categorías "E: Interactuar con otras personas" y "J: Sentirse bien en familia", percibimos el fortalecimiento de los lazos sociales y afectivos como condiciones que, a su vez, proporcionan bienestar para las personas mayores en cuestión. En vista de esto, es necesario enfatizar que los lazos afectivos son importantes durante toda la vida. Y en la condición de ser mayor se requieren otras configuraciones. Eso es porque los cambios ocurren en su árbol genealógico. Si antes las personas mayores se consideraban ramas, ahora se convierten en troncos, de los cuales surgen otras ramas, expresadas a partir de la figura de hijos, nueros, yernos, nietos, etc., su continuación, por lo tanto. Además, vale la pena mencionar que, a lo largo de esta fase de la vida, las personas mayores tienden a sufrir varios procesos de duelo, convocados por la pérdida de seres queridos, cónyuges, padres, hermanos y amigos, lo que también requiere la formación de nuevas relaciones familiares y de amistad (Zimerman, 2007). Lazos que, lo sabemos, son un vínculo emocional importante para las personas mayores, convirtiéndose en un aparato sociocultural de acogida y apoyo, pudiendo colaborar para el desarrollo de la capacidad de recuperación de estas personas, para que se apropien, con flexibilidad, de los cambios biológicos y las consecuencias sociales de la edad avanzada (Neri, 2006).

Con respecto a las categorías: "A: Labores de casa", "C: Actividades relacionadas a la pesca", "D: Cuidar de las plantas", "G: Trabajar" y "H: Satisfacción con las actividades cotidianas", percibimos la existencia de un placer-hacer. Las actividades

correspondientes a estas categorías fueron elegidas por libre elección y revelan los deseos y preferencias de las personas en cuestión frente a una gama de alternativas. Además, van acompañados de una sensación de bienestar y felicidad en relación con la acción tomada. Reconocemos aquí la presencia de libertad percibida, motivación intrínseca y satisfacción, que son los principales atributos de una experiencia de ocio (Monteagudo et al., 2013).

En estas actividades cotidianas, los mayores de la Prainha do Canto Verde no solo satisfacen sus necesidades diarias, relacionadas con la preservación y el mantenimiento de sus medios de vida, higiene personal o alimentos. Dichas actividades, resultantes de las categorías mencionadas, se desvinculan de un tono obligatorio, extendiéndose así a un sentido de realización personal. Así que la satisfacción presente en estos discursos nos da la idea de "un propósito de autonomía, una aceptación de uno mismo, que establece una conexión con el sentimiento psicológico de vitalidad" (Cuenca, 2016, p. 21, [nuestra traducción]). Es la vida misma guiada por la búsqueda de la felicidad, una referencia importante para el ocio autotélico, que conserva un gran potencial para los sentidos de la vida y el desarrollo humano, permitiendo la superación personal constante (Cuenca, 2016, 2018).

Además de la sensación de satisfacción que conlleva la realización de estas actividades, los mayores en cuestión se ven y se entienden se mejor. Perciben sus limitaciones con mayor claridad, ya sea funcional, física o cognitiva, y expresan satisfacción porque todavía se sienten competentes y dueños de su trabajo diario, rutina, vida, lo que nos permite reconocer una connotación de autonomía e independencia funcional atribuida en la realización de estas actividades.

De acuerdo con los análisis aprendidos hasta ahora, encontramos en las categorías de análisis otro placer-hacer en las categorías que hacen referencia al trabajo, que son: "C: Actividades relacionadas a la pesca", "G: Trabajo" y "I: Actividades artesanales". Observamos que en las descripciones de estas actividades, las personas mayores en cuestión enfatizan en sus discursos un valor personal positivo agregado al desarrollo de tales actividades. Eso porque el trabajo, para ellos, se asocia con una actividad placentera, generadora de energía, creadora de sí mismo y de su vida cotidiana, obteniendo connotaciones beneficiosas más allá de la función de apoyo financiero, dignificándolos y ennobleciéndolos, siendo el sentido del trabajo, por lo tanto, vinculado al sentido de la existencia cotidiana misma.

Esto, a su vez, nos llama a pensar en el trabajo en cuestión desde la noción de ocio autotélico, que guía la vida misma, así como los aspectos que la componen (Cuenca, 2016). En este sentido, el ocio en el trabajo ya no se ve como un bienestar de fin de semana, sino que se convierte en un espacio en el que es

posible desarrollar aspectos humanos, vinculados a los potenciales e identidades personales (Cuenca, 2016).

Por lo tanto, en el trabajo existe una relación de doble transformación que genera significados entre el hombre y lo que él si ocupa, lo que va más allá de garantizar el sustento y la supervivencia, lo que permite proporcionar satisfacción personal, autonomía, un sentido de contribución a la sociedad dónde vive, además de crear oportunidades para relaciones afectivas (Tolfo & Piccinini, 2007).

En el caso de las artesanías, las personas mayores en cuestión crean sus piezas, las admiran, se sienten orgullosos de ellas y de si mismas. Desde esta perspectiva, podemos señalar que el trabajo con artesanías es una creación en la que emerge la expresión creativa del sujeto que lo hizo, que implica libertad percibida, desarrollo personal y satisfacción intrínseca en la medida en que el artesano piensa y ejecuta su propio trabajo, dándole unicidad. De esta forma, la artesanía, para el artesano, se expresa bajo un estado de arte, contemplación y disfrute, ya que posee una identificación intrínseca y positiva en su proceso de trabajo (Sennett, 2009).

En contraste con la mayoría de las categorías, en que surgen significados vinculados a la libertad percibida y la satisfacción intrínseca, identificamos dos categorías que nos presentan actividades relacionadas con la diversión y el descanso. Por lo tanto, son formas de actividades de ocio presentes en las categorías: "B: Ocios diversos" y "H: Satisfacción con las actividades cotidianas".

Tenga en cuenta que en el discurso de estas categorías, caminar, jugar e ir a la playa se pueden tomar como formas de divertirse y entretenerse, además de poder presentarse como una forma de descanso. Desde este punto de vista, nos referimos al ocio como un conjunto de ocupaciones que el sujeto elige libremente, ya sea descansar, divertirse, recrearse, entretenerse o desarrollarse después de deshacerse de las obligaciones (Requixa, 1976 apud Aquino & Martins, 2007).

Hay otra categoría que, a diferencia de las demás, menciona la salud más directamente. Nos estamos refiriendo a la categoría: "F: Caminar". Entendemos, a partir de ese discurso, que estas personas mayores caminan porque se sienten bien cuando hacen ejercicio, lo que nos llama a pensar que esta actividad tiene un fin en sí misma. Sin embargo, además de caminar por placer, como una experiencia autotélica, también se la puede percibir como una actividad que proporciona salud física, por lo que se considera como un ejercicio físico.

De esa forma, para las personas mayores de esa categoría, la salud está relacionada con el bienestar físico y emocional, siendo el caminar un movimiento interno y externo para apropiarse de sus límites, resistencias y deseos relacionados con la salud corporal y psicológica. Podemos, entonces, retratar que la

práctica de ejercicios físicos regulares, además de contribuir al aumento de la esperanza de vida de las personas, previene enfermedades y proporciona bienestar físico y emocional, con los principales beneficios para la salud: ganancia en fuerza y resistencia física, mejora de la autoestima y la imagen corporal y disminución de los niveles de estrés y ansiedad (Miranda, Melo & Antunes, 2011).

Finalmente, hablamos de una categoría que tiene un carácter más reflexivo e introspectivo. Esta es la categoría "K: Pensar sobre la vida", que revela la posibilidad de encuentro consigo mismo y con su historia personal de vida en un constante venir a ser. En este caso, observamos que pensar sobre la vida se toma como una posibilidad de visitar la propia historia para pensar en el futuro. En otras palabras, pensar sobre la vida se refiere a la posibilidad de hacer que el sujeto esté presente a través de la relación pasado-presente-futuro, presentándose como un momento fructífero para reelaboraciones en relación con aspectos de sí mismo y de su vida, además de planificar el futuro basado en lo que quiere llegar a ser. De esta manera, el pasado, el presente y el futuro pueden ser percibidos y experimentados como un tejido del flujo continuo de la vida.

Investir en el presente en función de lo que se quiere venir a ser y resolver conflictos pasados es una prerrogativa para el desarrollo personal a través de una perspectiva de desarrollo a lo largo de la vida, de acuerdo con el Modelo Epigenético del ciclo de vida propuesto por Erick Erikson (2011). Así, en la vejez, correspondiente a la séptima etapa del desarrollo del ciclo de vida, los mayores tienden a inspirarse en su trayectoria de vida existencial y a extraer de ella aspectos que necesitan para enfrentar los cambios relacionados con el avance de la edad, alcanzando la fuerza psicosocial "sabiduría" en oposición a "desesperación".

En vista de las categorías discutidas hasta ahora, nos damos cuenta de que las personas mayores de la Prainha do Canto Verde tienen en su realidad de vida diaria razones para despertarse todos los días y seguir el curso de su existencia a través del movimiento para recrear la vida y sus cotidianos, impresos en actividades realizadas a diario. El ocio creativo menciona este desafío de recrearse a sí mismo y la propia rutina todos los días. Después de todo, "no hay mejor momento para la vida de nadie; lo que hay es el logro del mejor día, todos los días" (Salis, 2004, p. 70, [nuestra traducción]). De esta manera, salvaguarda su valor en el descubrimiento y en la libertad en función del investimento y del ejercicio de los talentos y a partir del potencial de cada uno, proporcionando el arte de vivir, evolucionar y transformarse. Es vivir la vida como si fuera una obra de arte, el pensamiento llamado *Ars Vitae* (Salis, 2004).

Por lo tanto, nos estamos refiriendo a la experiencia constante de los estados poéticos que presentan las personas

mayores de la Prainha do Canto Verde. Es decir, nos estamos refiriendo a ejemplos de vejez cuyas experiencias de estados poéticos se convierten en ejes centrales de sus vidas, en que estos sujetos viven sus vidas de acuerdo con la poesía, permitiéndose ponerse en contacto con ellos mismos y transformarse continuamente, a partir de estar y hacerse presente, viviendo en el aquí y ahora, impregnado de actividades placenteras en las que el sentimiento de estar vivo se profundiza (Morin, 2005a, 2005b).

Reconocemos, de esta manera, que la vida de los mayores de la Prainha do Canto Verde está cargada de significado, lo que sucede a partir de su realidad de la vida diaria llena de actividades que emprenden y satisfacen la necesidad humana de estar en permanente progresión, conociéndose y superándose en una relación que comprende un diálogo intenso entre el individuo y la comunidad, entre el conocimiento de uno mismo y el conocimiento del mundo.

Finalmente, también gustaríamos de compartir un poema, desarrollado tomando inspiración las categorías de análisis descritas aquí, y que sintetiza los sentidos que surgen del hacer y del movimiento vital de los mayores de la Prainha do Canto Verde, que exudan belleza, afecto y poder inmerso en sus vidas cotidianas.

### **Vida que Renace**

I  
en Canto Verde  
a los sesenta  
la vida renace  
y de otros modos recomienza

entre placeres  
entre sonrisas  
entre sabores  
y saberes

espejándose  
lo que de mejor  
se siente  
en medio  
a lo que más  
se gusta:

hay quien parte para el mar  
para pescar sus peces  
y navegar la vida

desbravando  
y abrazando los mares



de sí

hay quien se mantiene en tierra  
y cuida de las plantas  
aguándolas, podándolas  
viéndolas crecer  
y por dentro se plantando  
inmensos jardines  
-se creciendo por entero

hay quien sigue en su hogar  
cuidando de su árbol  
de vida  
compartiendo momentos  
y bellezas  
con la familia  
y los amigos

hay quien sigue en su hogar  
de este cuidando  
y le amando  
-cuidando de sí  
sintiendo sus más inmensos  
placeres

para después salir  
irse andar  
caminar  
irse por allá  
encontrarse con una persona  
con otra  
y charlar  
dialogar

para después seguir  
ir  
y para su hogar regresar

hay quien va a la iglesia  
charlar con su dios  
y con los hombres  
abrazándose a sí y a los demás

sintiéndose pleno  
sintiéndose en comunidad  
sintiéndose feliz  
sintiéndose entero

hay quien cuida de la tierra

y de los animales  
misturándose  
y compartiendo afectos  
con diversas formas  
de vida  
de la naturaleza

hay quien hace artesanía  
y entre agujas y líneas  
instiga labirintos  
redescubre caminos  
retas, curvas  
nuevas rotas para vivir

hay quien piensa sobre el día  
sobre el tiempo  
sobre la vida  
visita el pasado  
siente el presente  
imagina el futuro  
en un continuum de un siempre-ahora  
de un siempre-hoy

hombres que,  
sin que lo digan,  
ya lo saben:  
la vida es hecha de tiempo

II  
es aquí  
en estas tierras  
en este lugar  
donde pescadores y marisqueras  
renacen  
haciendo lo que les gustan  
siendo lo que son  
y han de ser

en edades allá de los sesenta  
en renaceres constantes  
donde lo que más se brota  
es el placer  
de estar vivo  
de vivir  
de Ser.

## **Consideraciones finales**

A partir de los análisis realizados, y teniendo en cuenta la vida cotidiana de los mayores de la Prainha do Canto Verde, su relación con el lugar y la importancia de sus apropiaciones subjetivas, hacemos algunas consideraciones sobre estas personas mayores que viven poéticamente y sobre sus estados poéticos.

Entendiendo la realidad de la comunidad de la Prainha do Canto Verde desde un enfoque etnográfico, ya podemos decir que sus residentes tienen una relación intensa con la naturaleza, en un diálogo constante e intenso entre tierra y mar. Y aún que sea en la tierra que ellos establecen sus casas, tienen sus familias, es el mar que todo baña subjetivamente, permeando simbólicamente estas tierras y contribuyendo a la construcción de las subjetividades de estos hombres, estas mujeres, estos niños locales. Debido a esta relación específica con el mar que, además de extraer alimentos físicos y obtener el dinero para su supervivencia, aprenden, desde la infancia, una cultura, que incluye muchos de sus valores, conocimientos y prácticas que se llevarán a lo largo de la vida, que se basan en un sentimiento de integración y respeto entre ellos, la naturaleza y el mundo, contribuyendo así a lo que afirmáramos como la producción de un hombre ético. Entonces, dada la importancia del mar en sus vidas, tomamos una metáfora y afirmamos que estos hombres y mujeres están hechos de mar. Sus vidas son hechas de mar.

Aún con respecto a la relación de la comunidad con el mar, específicamente con las personas mayores de esa comunidad, observamos otro punto, que llamó nuestra atención: hay una sensación de logro en su relación con el mar y en sus dinámicas de vida, que están íntimamente permeadas por este. Sentimiento este que está muy bien expresado y evidenciado por muchos de sus discursos, así como en las categorías destacadas.

Y sintiéndose satisfechos con sus formas de vida, estas personas mayores aprehenden su tiempo en diversas actividades, en particular las que más disfrutan hacer, que hacen por placer, porque se sienten libres y satisfechos, como se describió. Estas actividades, en las que se dedican, por ejemplo, a las personas que son más importantes para ellos, a cuidar de sus plantas, actividades relacionadas con la pesca, el trabajo (no en sentido laboral), caminar, entre otras.

Es interesante notar que en esta relación con tales actividades estos mayores recrean a sí mismos, recrean sus rutinas diarias, contribuyendo a la comprensión de los sentidos en sus vidas, a superar las limitaciones físicas resultantes del proceso de envejecimiento, a las aprensiones de ellos mismos y a su propio desarrollo humano, haciendo, por lo tanto, de su relación con estas actividades una relación poética, en la que habitualmente viven los estados poéticos, a lo que sería posible afirmar que viven poéticamente.

Esto también nos evidencia la idea de que tales apropiaciones de los mayores en cuestión pasan por la percepción que

estos presentan sobre sus tiempos diarios y su experiencia. Un tiempo que en otras épocas de la vida estuvo dividido entre obligaciones laborales, por ejemplo, ir al mar a pescar y otras actividades para conseguir su sustento financiero, ahora se convierte en un momento en que se presenta y se percibe como cargado de libertad y autonomía, un tiempo que, a partir de las apropiaciones de estas personas, se convoca la poesía y el acceso a estas subjetividades, en las cuales estos sujetos, pescadores y marisqueiras, navegan sus mares desde adentro, contribuyendo así a la experiencia de una poderosa vejez, transformándose en todo momento.

Tales notas y consideraciones nos permiten afirmar que la vejez de los mayores de la Prainha do Canto Verde sirven como ejemplo y como inspiración para pensar en las posibilidades de la vejez en que se viven estados poéticos y vidas poéticas, cuestionando así a los estigmas sobre el envejecimiento y los discursos sobre producción y consumo, que están detrás de estos y que impregnan la realidad de millones de personas en Brasil. Después de todo, para vivir estados poéticos y transformarse, o vivir poéticamente, la condición más fundamental es estar abierto a tales posibilidades y darse cuenta de que, a diferencia de los discursos que nos conciben para el consumo, lo que más importa es la apreciación a aquel cuyo mayor valor es la recreación de la vida, lo que nos hace sentir vivos. Porque vivir poéticamente es rendirse a sí mismo, rendirse a las posibilidades de ser al revés de tener.

## REFERENCIAS

- Aguirre, A. B. & Martins, J. C. (2014). *Pesquisa qualitativa de enfoque etnográfico*. Coimbra: Grácio Editor.
- Almeida, L. H. P. e S. (2002). *Indicadores de qualidade de vida, instrumentos para o monitoramento participativo da qualidade de vida de comunidades costeiras tradicionais*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente. Universidade Federal do Ceará (UFC), Fortaleza, CE, Brasil.
- Aquino, C. A. B., & Martins, J. C. O. (2007). Ócio, lazer e tempo livre na sociedade de consumo e do trabalho. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 7(2), 479-500.
- Barbosa Junior, F. W. S., & Baptista, M. M. (2018). Reflexões sobre a escrita como experiência aos discursos hegemônicos sobre a velhice. In J. C. O. Martins, & L. D. L. A. Rocha (Eds.). *No Envelhecer Experimente Viver: Reflexões sobre experiências potencializadoras da vida nos tempos livres da velhice* (pp.89-124). Curitiba: Editora CRV.
- Barbosa Junior, F. W. S., Moraes, L. D. & Martins, J. C. O. (2017). Experiências Potencializadoras da Vida de Idosos na Prainha do Canto Verde - Ceará. In: J. C. O. Martins & M. R. R. Lopes.

- (Org.). *Envelhecer: tempo de (re)criar a vida* (pp. 105-131). Curitiba: CRV.
- Carvalho, R. M., Bezerra, L. N., & Pinheiro, J. C. V. (2010). Aspectos socioeconômicos da pesca na comunidade da Prainha do Canto Verde – Beberibe – CE. *Sociedade de Desenvolvimento Rural online*, 4(3).
- Castro, B. P. L. (2017). Tornar-se velho. In J. C. O. Martins & M. R. R. Lopes (Org.). *Envelhecer: tempo de (re)criar a vida* (pp.19-44). Curitiba: CRV.
- Cuenca, M. (2016) Ócio autotético. In: Martins, J. C. O. (Org). Dossiê: Ócio, Lazer e Tempo Livre. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, (2), 10-29.
- Cuenca, M. C. (2018). *Ocio valioso para un envejecimiento activo y satisfactorio*. Madrid: Editorial CCS.
- Diegues, A. C. S. (2001). *Ecologia humana e planejamento em áreas costeiras*. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Costeiras, USP.
- Erikson, E. H. (2011). *El ciclo vital completado* (3rd ed.). Barcelona: Paidós.
- Galdino, J. W. (2014). *Educação e movimentos sociais na pesca artesanal – o caso da Prainha do Canto Verde, no litoral cearense*. Fortaleza: Editora UFC.
- Gil, A. C. (2007). *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4ª edição. São Paulo: Atlas.
- IBGE (2018). *Número de idosos cresce 18% em 5 anos e ultrapassa 30 milhões em 2017*. Data de acesso: 04 de Fev de 2020. Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/20980-numero-de-idosos-cresce-18-em-5-anos-e-ultrapassa-30-milhoes-em-2017>
- IBGE (2019). *Conheça o Brasil – População – Pirâmide Etária*. Data de acesso: 04 de Fev de 2020. Disponível em <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18318-piramide-etaria.html>
- IBGE (2020a). *Projeção da população do Brasil e das Unidades da Federação*. Data de acesso: 04 de Fev de 2020. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/>
- IBGE (2020b). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio Contínua Trimestral – 3º trimestre de 2019: Tabela 5918 População, por Grupos de Idade*. Data de acesso: 04 de Fev de 2020. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/5918#resultado>
- Lefèvre, F. & Lefèvre, A. M. C. (2005). *Depoimentos e discursos: uma proposta de análise em pesquisa social*. Brasília: Liber Livro Editora.
- Lima, M. C. (2002). *Comunidades Pesqueiras Marítimas no Ceará: território, costumes e conflitos*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil.

- Martins, J. C. O. (2017). O envelhecimento é agora e enquanto vida for. In: J. C. O. Martins & M. R. R. Lopes. (Org.). *Envelhecer: tempo de (re)criar a vida* (pp.09-15). Curitiba: Editora CRV.
- Mendonça, T. C. M. (2004). *Turismo e participação comunitária: 'Prainha do Canto Verde, a "Canoa" que não quebrou e a "Fonte" que não secou?'*. (Dissertação de mestrado). Programa Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social (EICOS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Minayo, M. C. D. S., & Sanches, O. (1993). Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade? *Cadernos de Saúde Pública*, 9(3), 237-248.
- Miranda, R. E. E. P. C., Mello, M. T. & Antunes, H. K. M. (2011). Exercício Físico, Humor e Bem-Estar: Considerações sobre a Prescrição da Alta Intensidade de Exercício. *Revista Psicologia e Saúde*, 3(2), 46-54.
- Monteagudo, M. J. S., Cuenca, J., Bayón, F., & Kleiber, D. A. (2013). Ócio ao longo da vida: as potencialidades dos itinerários de ócio para a promoção do desenvolvimento humano. *Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies*. 1(2), 156-173.
- Moreira, V., & Nogueira, F. N. N. (2008). Do indesejável ao inevitável: a experiência vivida do estigma de envelhecer na contemporaneidade. *Psicologia USP*, 19(1), 59-79.
- Morin, E. (2005a). *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, E. (2005b). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Neri, A. L. & Freire, S. A. (2000). Qual a idade da velhice? In: A. L. Neri & S. A. Freire (Orgs). *E por falar em boa velhice* (pp.7-19). Campinas: Papirus.
- Neri, A. L. (2006). O legado de Paul B. Baltes à Psicologia do Desenvolvimento e do Envelhecimento. *Temas psicol. Ribeirão Preto*, 14(1), 17-34.
- Prainha do Canto Verde – turismo sustentável e comunitário*. Disponível em: <http://prainhadocantoverde.org/>
- Salgado, M. A. (1982). *Velhice, uma nova questão social*. São Paulo: Centro de Estudos da Terceira idade (SESC-CETI).
- Salis, V. D. (2004). *Ócio criador, trabalho e saúde*. São Paulo: Editora Claridade.
- Sennett, R. (2009). *O artífice*. Rio de Janeiro: Record.
- Schneider, R. H., & Irigaray, T. Q. (2008). O envelhecimento na atualidade: aspectos cronológicos, biológicos, psicológicos e sociais. *Estud. Psicol. Campinas*, 25(4), 585-593.
- Teixeira, S., Marinho, F. X. S., Cintra Junior, D. F. & Martins, J. C. O. (2015). Reflexões acerca do estigma do envelhecer na contemporaneidade. *Estudos interdisciplinares sobre o envelhecimento*, 20(2), 503-515.

- Tolfo, S. R., & Piccinini, V. (2007). Sentidos e significados do trabalho: explorando conceitos, variáveis e estudos empíricos brasileiros. *Psicologia & Sociedade*, 19, 38-46.
- Organização das Nações Unidas (2019). População mundial deve ter mais de 2 bilhões de pessoas nos próximos 30 anos. *ONU News – Perspectiva Global, Reportagens Humanas*. Data de acesso: 04 de Fev de 2020. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/06/1676601>
- Vilhena, J., Novaes, J. V., & Rosa, C. M. (2014). A sombra de um corpo que se anuncia: corpo, imagem e envelhecimento. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 17(2), 251-264.
- Zimmerman, G. I. (2005). *Velhice [recurso eletrônico]: aspectos biopsicossociais / Dados eletrônicos*. – Porto Alegre: Artmed.